3 1761 04391 9869

BJ
1111
P25
1903
c.1
ROBARTS

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

System der Ethik

mit einem

Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von

Friedrich Paulsen,

a. o. Professor an der Universität Berlin.

Zweite, verbesserte Auflage.

Berlin.

Verlag von Wilhelm Hertz.

(Besser'sche Buchhandlung.)

1891.

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

23826
16/7/92

ELECTRONIC VERSION
AVAILABLE
No. 96000978

Zwei Schwestern

gewidmet,

der todten in treuem Gedenken,

der lebenden in dankbarer Verehrung.

Vorwort.

Die zweite Auflage dieses Werkes, dem ein weiter Leserkreis eine so freundliche Aufnahme gewährt hat, bietet im ganzen den gleichen Inhalt, wie die erste; doch habe ich im einzelnen nach Vermögen gebessert. Besonders ist das zweite Buch überarbeitet; ich hoffe, daß die Grundbegriffe an Schärfe, die gesammte Ausführung an Rundung etwas gewonnen haben. Vielleicht wird es selbst dem einen und andern Kritiker dadurch ein wenig erleichtert, die Meinung dieses Teils zu treffen. Dem mir wiederholt gemachten Vorwurf, daß die Behandlung der Principienfragen allzu wenig eingehend und gründlich sei, wogegen Tagesfragen mehr Beachtung fänden, als ihnen in einem philosophischen Werk zukomme, bleibt allerdings auch diese neue Auflage ausgesetzt. Zu einer wesentlichen Erweiterung der principiellen Erörterungen habe ich mich nicht entschließen können, weil ich nicht glaube, daß breite Ausführlichkeit in diesen Dingen für irgend jemanden von erheblichem Nutzen ist. Die Philosophen haben natürlich längst ihre eigenen Principien, den Lesern aber, die auf diesen Titel nicht Anspruch machen, wird die Bedeutung und Tauglichkeit der Grundbegriffe am leichtesten durch die Kraft bewiesen werden, die sie in der Konstruktion des Einzelnen und in der Lösung konkreter Fragen zeigen. Ebenso wenig habe ich die Bezugnahme auf Fragen, die die Gegenwart bewegen, unterdrücken mögen; der Bücher, die der Zeit nichts zu sagen haben und darum ihre Blätter mit zeitlosen Begriffsspaltereien oder historisch-kritischen Erwägungen füllen, giebt's ja ohnehin genug, und an langweiligen Büchern ist in Deutschland bisher auch noch nie Mangel gewesen. Es giebt Bücher, die zeitlos sind, weil sie für alle Zeiten geschrieben sind; es giebt aber auch zeitlose Bücher, die für keine Zeit geschrieben sind. Dies Buch gehört nicht zu der ersten Art, es möchte auch nicht zur zweiten gehören.

Da ich einmal bei Geständnissen bin, so will ich nur gleich weiter gestehen, daß dies Buch überhaupt nicht für Philosophen geschrieben ist; Gott soll mich auch davor bewahren, daß ich mir anmaße für Leute zu denken, die selbst an Gedanken Überfluß haben. Ich hatte Leser im Sinn, die, von irgendwoher zum Nachdenken über die Fragen des Lebens angeregt, jemanden suchen, der ihnen als Führer oder, wenn das zu anmaßend klingt, als Mitunterredner diene. Wenn solche zu dem Buch greifen und es nicht enttäuscht weglegen, dann ist der Ehrgeiz seines Verfassers vollständig befriedigt. Übrigens halte ich ein in den wesentlichen Grundlagen neues System der Moralphilosophie überhaupt weder für nötig noch für möglich; die großen konstruktiven Principien sind schon in der griechischen Philosophie so ausgebildet, daß sie auch heute noch im ganzen genügen. Die alte Wahrheit in lebendige Berührung mit den Fragen bringen, die die Gegenwart beschäftigen, das ist meines Erachtens gegenwärtig die wesentliche Aufgabe einer Ethik. Ich glaube mich auch in der Annahme nicht zu täuschen, daß diese Ansicht in unserer Zeit ziemlich ausgebreitet ist. Vielleicht gingen niemals seit den Tagen des alten Chr. Wolff die Anschauungen über Aufgabe und Principien der Moralphilosophie weniger auseinander als gegenwärtig.

Es sei gestattet die Anschauungsweise, um welche mir die Gedanken sich wieder zu sammeln scheinen, gleich hier mit zwei Strichen zu bezeichnen; ich nenne sie die teleologische. Sie ist durch einen doppelten Gegensatz begrenzt und bestimmt. Auf der einen Seite durch den hedonistischen Utilitarismus, der da lehrt: Lust sei das absolut Wertvolle, zu dem Tugend und Sittlichkeit als Mittel sich verhalten. Dem gegenüber behauptet die teleologische Ethik: nicht die Lustempfindung, sondern der objektive Lebensinhalt selbst, der mit Lust erlebt wird, ist das Wertvolle, die Lust ist die Form, in der das Subjekt der Sache und ihres Wertes unmittelbar inne wird. Der andere Gegensatz ist der intuitionistische Formalismus. Dieser findet das absolut Wertvolle in der Innehaltung eines Systems von aprioriſchen Regeln, der Sittengesetze. Dem gegenüber behauptet die teleologische Ethik: nicht in der Innehaltung der Sittengesetze, sondern in dem Wesen, das in

diesen Rahmen gefaßt wird, in dem menschlich-geschichtlichen Leben, das jenes Schema mit einem unendlichen Reichtum mannichfaltiger konkreter Bildungen erfüllt, liegt das absolut Wertvolle; die Sittengesetze sind um des Lebens, nicht das Leben um der Sittengesetze willen.

Dies ist die Gestalt, in der die Ethik als systematische Wissenschaft durch Aristoteles ursprünglich geschaffen ist. Sie beherrscht das griechische Denken überhaupt und auch die moderne Ethik hat an ihr festgehalten, bis sie durch Kants große Reaktion im Sinne eines formalistischen Intuitionismus aus ihrer Bahn geworfen wurde. An Schiller fand übrigens die teleologische Ethik gegen den formalen Moralismus gleich einen beredten und warmen Verteidiger, und auf gewisse Weise kehrte auch die spekulative Philosophie zu der alten Betrachtungsweise zurück. Gegenwärtig lenkt diese Wissenschaft unter dem Einfluß der neuen biologischen Anschauungen in die alte Bahn wieder ein.

Von Einigen ist mir zu verstehen gegeben worden, daß meine Darstellung hin und wieder an inneren Widersprüchen leide. Es ist ja sehr möglich, daß auch mir widerfährt, was größeren Denkern widerfahren ist, nämlich daß die von verschiedenen Punkten ausgehenden Gedankenbildungen nicht überall ohne Rest in einer allgemeinen Formel aufgehen. Doch möchte ich den geneigten Leser bitten, solcher Rede nicht so leichthin zu glauben, sondern zu erwägen, ob es nicht am Ende doch wahrscheinlich sei, daß ich die hier vorgelegten Gedanken öfter durchdacht, gründlicher erwogen und auf ihre Zusammenstimmung geprüft habe, als ein eiliger und vielbeschäftigter Recensent philosophischer Bücher zu thun pflegt.

Wiederholt ist meine Auffassung der Religion und ihres Verhältnisses zur Sittlichkeit zum Gegenstand nicht so sehr der Prüfung, als mehr oder minder anzüglicher Bemerkungen gemacht worden. Ich erwidere hierauf nur: wenn ich zwischen den Mauern und Dächern der Stadt aufgewachsen wäre, wenn ich nur in den Kreisen der Gelehrten und Gebildeten gelebt hätte, dann würde ich über diese Dinge vermutlich ganz ebenso urteilen wie jene Kritiker; ihre Neigungen und Abneigungen sind mir ganz wohl verständlich. Meine ersten und tiefsten Eindrücke von Welt und Leben stammen aber aus einer

andern Welt, einer Welt in der die Möglichkeit eines Gebrauchs der Religion zu politischen und persönlichen Spekulationen noch unbekannt war.

Noch ein anderes ist mir vorgehalten worden: daß ich auch hier parteiisch gegen den Protestantismus zu Gunsten des Katholicismus sei. Ich kann mir das nur so erklären, daß man es für angemessen gehalten hat, mich auch bei dieser Gelegenheit wegen meiner Geschichte des gelehrten Unterrichts nochmals abzustrafen; denn wie jemand aus dem vorliegenden Buch den Vorwurf begründen will, vermag ich schlechterdings nicht einzusehen, es sei denn, daß an einem Protestanten schon das unleidlich ist, wenn er von der Reformation nicht in lauten Jubeltönen und vom Katholicismus ohne Entrüstung redet. Von dieser Art der Geschichtsbehandlung bin ich nun allerdings kein Freund. Ob ich aber wirklich parteiisch sehe und urteile, hier und anderswo, darüber unbefangen zu entscheiden würde vielleicht jenen Richtern leichter, wenn sie einmal die Voraussetzung machen wollten, ich sei von Haus aus Katholik. Wenn es so wäre, dann würde, vermute ich, das Urteil über mich alsbald auf beiden Seiten ins Gegenteil umschlagen: die Ultramontanen würden mich als Abtrünnigen verwerfen, die protestantischen Kulturkämpfer als einen ganz brauchbaren Zeugen gelten lassen — für mich ein Anzeichen, daß die Parteilichkeit nicht auf meiner Seite ist. Übrigens habe ich immer gedacht, daß Gerechtigkeit schwer sei nicht gegen das Eigene, sondern gegen das Fremde; daß sie keinen Dank einträgt, habe ich freilich auch gewußt.

Indessen, es wäre sehr unbillig, wenn ich mich über die Aufnahme, welche dieses Buch auch von Seiten der Kritik gefunden hat, überhaupt beschweren wollte. Vielmehr ist ihm auch hier so viel freundliche Anerkennung und Nachsicht zu Teil geworden, daß ich um unzufrieden zu sein von seinem Verdienst eine größere Meinung haben müßte, als wirklich der Fall ist. Was ich von dem Buch halte, mögen dem Leser ein paar Verse aus Rückerts Weisheit des Brahmanen, die der ersten Auflage als Vorrede mitgegeben waren, auch am Eingang der zweiten Auflage sagen:

Ich glaube nicht, daß ich viel eignes neues lehre,
Noch durch mein Scherflein Witz den Schatz der Weisheit mehre.
Doch denk' ich von der Müh mir zweierlei Gewinn;
Einmal, daß ich nun selbst an Einsicht weiter bin;
Sodann, daß doch dadurch an manchen Mann wird kommen
Manches, wovon er sonst gar hätte nichts vernommen.
Und auch der dritte Grund scheint wert nicht des Gelächters:
Daß, wer dies Büchlein liest, derweil doch liest kein schlechters.

Steglitz bei Berlin.

Im Juni 1890. **Fr. Paulsen.**

— — und sonach wäre Tugend gleichsam Gesundheit und Schönheit und Wohlgestalt der Seele, Laster aber Krankheit und Häßlichkeit und Schwäche. Plato.

— — demnach besteht das höchste Gut des Menschen in der Bethätigung der Tugenden und Tüchtigkeiten der Seele, zumeist der höchsten und vollendetsten. Aristoteles.

Tugend ist nichts anderes als handeln nach dem Gesetz der eigenen Natur; und es giebt nichts, was ihr an Würde und Wert voranginge. Spinoza.

Und also ist Tugend das Gut und Laster das Übel für jedermann. Shaftesbury.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung. Wesen und Aufgabe der Ethik 1

1. Begriff (1) — 2. Stellung im System der Wissenschaften (1) 3. Methode (4) — 4. Ihre Sätze abstrakte Formeln (9) — 5. Ihr Geltungsbereich beschränkt (10).

Erstes Buch.

Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie.

Erstes Kapitel. Die Lebensanschauung und Moralphilosophie der Griechen 21

1. Die Anschauung des griechischen Volkes vom Werth des Lebens (21) — 2. Sokrates (24) — 3. Plato (27) — 4. Aristoteles (33) — 5. Stoiker (38) — 6. Epikur (40) — Gemeinsame Charakterzüge der griech. Ethik (42).

Zweites Kapitel. Die Lebensanschauung des Christentums . . . 48

1. Das Christentum ist supranaturalistisch (48) — 2. Geringschätzung des Wissens (49) — 3. der natürlichen Tugenden (50) — 4. der Tapferkeit (51) — 5. der Gerechtigkeit (52) — 6. Verhältnis zum Staat (54) — 7. zum Lebensgenuß und zur Kunst (55) — 8. zum Reichtum (57) — 9. zur Ehre und Selbstschätzung (59) — 10. Barmherzigkeit die christliche Tugend (62) — 11. Verhältnis zur Familie (64) — 12. Das ewige Leben (66) — 13. Die liberalistische Auffassung des Christentums (67).

Drittes Kapitel. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum 75

1. Urteil der alten Welt über das Christentum (75) — 2. Untergang der antiken Sittlichkeit im Röm. Reich (77) — 3. Das moralische Selbstbewußtsein der Kaiserzeit; Epiktet, Marcus Aurelius, der Neuplatonismus (81) — 4. Verlangen nach Erlösungsreligion (85) — 5. Überlegenheit des Christentums (87) — 6. Analoge Entwickelung in der indischen Welt (88).

Seite

Viertes Kapitel. Das Mittelalter und seine Lebensanschauung . 90

1. Die Bekehrung der germanischen Völker (90) — 2. Lebensempfindung und Lebensführung (92) — 3. Der Klerus (93) — 4. Geschichtliche Notwendigkeit für die Kirche, die Welt in sich aufzunehmen (94).

Fünftes Kapitel. Die moderne Lebensanschauung 99

1. Naturalistischer Charakter der Neuzeit; Renaissance (99) — 2. Reformation (101) — 3. Schätzung des Wissens (105) — 4. Fr. Bacon und sein Zukunftstraum (107) — 5. R. Descartes und sein Kulturprogramm (109) — 6. Die moderne Staatswissenschaft, Th. Hobbes (112) — 7. Leibniz (113) — 8. Selbstgefühl der Neuzeit (114) — 9. Das 19. Jahrhundert; Romantik und Pessimismus (116) — 10. Verhältnis zum Christentum (118).

Sechstes Kapitel. Christliche und moderne Moralphilosophie . . 126

1. Christliche Moralphilosophie (126) — 2. Katholische Moraltheologie (129) — 3. Moderne Moralphilosophie; Th. Hobbes (135) — 4. Spinoza (136) — 5. Shaftesbury (140) — 6. Hume, Bentham, Mill, Spencer (144) — 7. Leibniz, Wolff (147) — 8. Kant (147) — 9. Spekulative Philosophie; Schleiermacher (154) — 10. Herbart (158) — 11. Schopenhauer (159) — 12. Neueste Litteratur (164).

Zweites Buch.

Grundbegriffe und Principienfragen.

Erstes Kapitel. Gut und schlecht (böse) 169

1. Der Begriff gut (169) — 2. Genauere Bestimmung gegen Mißverständnisse (172) — 3. Subjektiv-formale und objektiv-materiale Beurteilung (175) — 4. Der Zweck heiligt das Mittel (179) — 5. Die Bedeutsamkeit der einzelnen Handlung (186) — 6. Vorläufige Ablehnung des Egoismus (189) — 7. Summe (193).

Zweites Kapitel. Das letzte Ziel oder das höchste Gut 194

1. Kritik des Hedonismus: Lust ist nicht Zweck des Handelns (194) — 2. Triebe, die auf schmerzhafte Bethätigung gerichtet sind (201) — 3. Bedeutung der Lust vom biologischen Standpunkt (207) — 4. Lust auch nicht Maßstab der Wertschätzung (210) — 5. Positive Bestimmung des höchsten Gutes (212) — 6. Geschichtliche Bestätigung (215) — 7. Weitere Ausführung (217) — 8. Einwendung (224).

Drittes Kapitel. Der Pessimismus 227

1. Pessimismus als Stimmung und Theorie (227) — 2. Hedonistische Beweisführung (229) — 3. Moralistische Beweisführung (237) — 4. Geschichtsphilosophische Beweisführung in hedonistischer (248), — 5. in moralistischer Absicht (254) — 6. Summe (257)

Seite

Viertes Kapitel. Das Übel und das Böse 260

1. Theodicee (260) — 2. Physische Übel (261) — 3. Moralische Übel (264) — 4. Konsequenz (270) — 5. Der Tod (273).

Fünftes Kapitel. Pflicht und Gewissen 277

1. Das Sollen (277) — 2. Ursprung desselben nach Darwin (278) — 3. Wurzel des Pflichtgefühls in der Sitte (279) — 4. Pflicht und Neigung (282) — 5. Kants Ansicht über das Verhältnis von Pflicht und Neigung (286) — 6. Recht und Unrecht der intuitiven Ethik (291) — 7. Moralische Ungewißheit (292) — 8. Sittengesetze sind Regeln mit Ausnahmen (296) — 9. Das Gewissen, Ursprung und Geltung (298) — 10. Individualisirung des Gewissens (303) — 11. Moralischer Nihilismus (306) — 12. Zum Sprachgebrauch (310).

Sechstes Kapitel. Egoismus und Altruismus 312

1. Kein absoluter Gegensatz (312) — 2. Alle Handlungen greifen mit ihren Wirkungen (313) — 3. und mit ihren Motiven über den Gegensatz über (316) — 4. Wirkliches Verhältnis (320) — 5. Ob die altruistischen Willensantriebe im zunehmen sind? (323).

Siebentes Kapitel. Tugend und Glück 326

1. Wirkung des Verhaltens auf das Ergehen (327) — 2. Wirkung des Ergehens auf den Charakter (333).

Achtes Kapitel. Das Verhältnis der Moral zur Religion . . . 339

1. Historischer Zusammenhang, seine Ursachen und Wirkungen (339) — 2. Notwendiger innerer Zusammenhang (344) — 3. Verhältnis von Religion und Wissenschaft (349) — 4. Der Unsterblichkeitsglaube (362) 5. Einwendungen (368).

Neuntes Kapitel. Die Freiheit des Willens 373

1. Historische Orientirung (373) — 2. Darlegung der Thatsachen (377) — 3. Die Verantwortlichkeit (380) — 4. Die wirkliche Bedeutung der menschlichen Freiheit (385).

Drittes Buch.

Tugend- und Pflichtenlehre.

1. Die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst und die individualistischen Tugenden.

Einleitung. Wesen der Tugend 393

Erstes Kapitel. Selbstbeherrschung oder Vernünftigkeit 397

1. Selbstbeherrschung (397) — 2. Mäßigkeit; Askese (398) — 3. Bescheidenheit (403) — 4. Tapferkeit (407) — 5. Unabhängigkeit, Beharrlichkeit, Geduld (409) — 6. Gelassenheit (412) — 7. Weisheit (414).

Seite

Zweites Kapitel. Das leibliche Leben 416

1. Bestimmung desselben (416) — 2. Ernährung; Trunksucht (416) — 3. Wohnung, Kleidung (425) — 4. Bewegung in Spiel und Arbeit (428).

Drittes Kapitel. Das wirtschaftliche Leben 435

1. Die Berufsarbeit notwendig für die Wohlfahrt des Eigenlebens (435) — 2. Pflicht gegen die Gesammtheit (438) — 3. Geiz und Verschwendung (441) — 4. Armut und Reichtum (445).

Viertes Kapitel. Das geistige Leben und die Bildung 447

1. Wesen und Bedeutung der Erkenntnis (447) — 2. Bildung, Überbildung, Halbbildung (450) — 3. Wesen und Bedeutung der Kunst (457) — 4. Stellung der Kunst in der Gegenwart (460).

Fünftes Kapitel. Ehre und Ehrliebe 469

1. Wesen der Ehre (469) — 2. Bedeutung der Ehre für die moralische Entwickelung (471) — 3. Ehrliebe als Stolz (473) — 4. Ehrliebe als Demut (475) — 5. Selbstgefühl und Selbsterkenntnis (477) — 6. Bescheidenheit (479).

Sechstes Kapitel. Der Selbstmord 482

1. Die Thatsachen (482) — 2. Das Urteil darüber (484) — 3. Die Ursachen (487).

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel. Mitleid und Wohlwollen 490

1. Das Mitleid (490) — 2. Das Wohlwollen (493).

Achtes Kapitel. Die Gerechtigkeit 496

1. Wesen und Naturgrundlage der Gerechtigkeit (496) — 2. Ihre Bedeutung (498) — 3. Notwendigkeit einer positiven Rechtsordnung (499) — 4. Strafe und Strafrecht (501) — 5. Pflicht, das Recht zu verteidigen, fremdes und eigenes (507) — 6. Großmut und Vergebung (510) — 7. Das Princip der Rechtsbildung (516) — 8. Recht und Moral inkongruent, Notunrecht (519) — 9. Zurückbleiben des Rechts hinter den Forderungen der Moral (525) — 10. Der Zweikampf (529).

Neuntes Kapitel. Die Nächstenliebe 536

1. Bestimmung und Begrenzung der Pflicht (536) — 2. Das Almosengeben (540) — 3. Die Bedeutung der Nächstenliebe (545) — 4. Dankbarkeit (548) — 5. Liebe zur Heimat, zum Volk, zur Menschheit (550).

Zehntes Kapitel. Die Wahrhaftigkeit 556

1. Negative Seite: die Lüge (556) — 2. Warum verwerflich (558) — 3. Verläumdung, Schmeichelei, Heuchelei, Meineid (560) — 4. Not-

Seite

lüge (563) — 5. Woher der Rigorismus? (571) — 6. Positive Seite die Wahrhaftigkeit; im Verhältnis zu Einzelnen (575) — 7. Der öffentliche Wahrheitsdienst (578) — 8. Warum die neuen Wahrheiten verfolgt werden? (580) — 9. Inwiefern dies notwendig ist? (585) — 10. Ob Zerstörung des Irrtums unter allen Umständen Pflicht ist? (588).

Viertes Buch.

Die Formen des Gemeinschaftslebens.

I. Die Familie.

1. Familie das Urelement aller Formen des Gemeinschaftslebens (601) — 2. Auf ihr beruht Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens (605) — 3. Verhältnis der Gatten (607) — 4. Eltern und Kinder; Erziehung (612) — 5. Familie die Schule der moralischen Tugenden (614) — 6. Ehelosigkeit und Cölibat (617) — 7. Monogamie (621) — 8. Ehescheidung (624) — 9. Ehefreiheit (628) — 10. Frauenemancipation (630) — 11. Geschlechtliche Sittlichkeit (646) — 12. Die Prostitution (650) — 13. Das Gesindewesen (653).

II. Geselligkeit und Freundschaft.

1. Bedeutung der Geselligkeit (656) — 2. Gesellige Tugenden und Laster (659) — 3. Die Formen des geselligen Lebens (663) — 4. Der Umgang mit der Natur (669) — 5. Die öffentliche Meinung (671) — 6. Die Freundschaft (673).

III. Das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft.

Erstes Kapitel. Das Eigentum und die Eigentumsordnung . . 678

1. Bedeutung des Eigentums (678) — 2. Ursprung des Eigentumsrechts (680) — 3. Bedingtheit und Veränderlichkeit desselben (683).

Zweites Kapitel. Gesellschaft und Gesellschaftsordnung 686

1. Wesen der Gesellschaft (686) — 2. Wirkung auf die Lebensgestaltung (690) — 3. Die Gesellschaftsordnung (695) — 4. Die kapitalistische Gesellschaftsordnung; ihr Ursprung (698) — 5. Statistisches (703) — 6. Zusammenhang mit der liberalistischen Politik (707) — 7. Einfluß auf die Lebensgestaltung: Steigerung des Nationalreichtums (708) — 8. Vermehrung des Proletariats (712) — 9. Wirtschaftskrisen (719) — 10. Die sociale Frage (722) — 11. Die beiden Richtungen in der Entwickelung der Gesellschaft (723).

Drittes Kapitel. Socialismus und sociale Reform 730

1. Der Socialismus, Geschichtliches (730) — 2. Politisches Programm

Seite

der Socialdemokratie (735) — 3. Die Rechtsfrage und die Frage der Gerechtigkeit (739) — 4. Das socialistische Gesellschaftsprogramm (747) — 5. Mögliche Erwartungen von seiner Verwirklichung (751) — 6. Utopische Phantasien (754) — 7. Gleichheitsprincip unverträglich mit der Lebensfähigkeit einer socialistischen Gesellschaft (757) — 8. Ob Freiheit der Berufswahl möglich? (762) — 9. Die neue Gesellschaftsordnung kann nicht durch politische Revolution entstehen; (766) — 10. noch ohne Regierung und Autorität bestehen (770) — 11. Lassalles Produktivassociationen mit Staatsmitteln (774) — 12. Geschichtliche Bewegung der Gesellschaft in der Richtung auf eine socialistische Gesellschaftsverfassung (777) — 13. Folgen dieser Entwickelung (790) — 14. Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung (799) — 15. Bestrebungen zur Organisation der Arbeiter und der kleinen Producenten (807) — 16. Ausblick in die Zukunft (814) — 17. Das Socialistengesetz (819).

IV. Der Staat.

Erstes Kapitel. Wesen und Ursprung des Staats 825

1. Begriff des Staats (825) — 2. Absolutistische und liberalistische Staatstheorie (829) — 3. Ausgleichung der Gegensätze in der Wirklichkeit (834) — 4. Warum in der griechischen Philosophie die liberalistische Theorie fehlt? (837) — 5. Ursprung des Staats (839).

Zweites Kapitel. Die Staatsform oder die Verfassung 848

1. Die Verfassungsformen überhaupt (848) — 2. Bedingungen ihres Bestehens (849) — 3. Reform und Revolution (853) — 4. Das Königtum (856) — 5. Die konstitutionelle Monarchie (864) — 6. Parlamentarische Regierung (869) — 7. Das Wahlrecht (878) — 8. Beamten- und Selbstverwaltung (880).

Drittes Kapitel. Die Staatsthätigkeit 882

1. Die Formel Humboldts und Mills (882) — 2. Andere Formel (885) — 3. Wachstum der Staatsthätigkeit auf dem Gebiet des wirtschaftlich-gesellschaftlichen, (888) — 4. Einschränkung auf dem Gebiet des geistig-religiösen Lebens (892).

Einleitung.

Wesen und Aufgabe der Ethik.

1. Die Ethik ist nach der Bedeutung des griechischen Namens eine Wissenschaft von den Sitten.

Es giebt zwei Formen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Sitten: die historisch-anthropologische und die praktische. Erstere, die wir z. B. bei Herodot oder H. Spencer finden, erkundet und beschreibt die Sitten verschiedener Völker und Zeiten; man könnte sie Ethographie nennen. Die andere fragt nach dem Wert oder Unwert der menschlichen Lebensformen und Verhaltungsweisen; ihre Absicht ist, zur rechten Lebensführung anzuleiten. Für eine Untersuchung von dieser Art nun ist bei den Griechen der Name Ethik üblich geworden. Aristoteles ist es, der ihr Namen und systematische Gestalt gegeben hat. — Über die Natur einer solchen Wissenschaft vorläufig zu orientiren ist der Zweck der nachfolgenden einleitenden Bemerkungen.

2. Man kann überhaupt zwei Arten von wissenschaftlichen Disciplinen unterscheiden: theoretische und praktische, Theorien und Technologien, eigentliche Wissenschaften und Kunstlehren. Jene haben ihr Ziel in der Erkenntnis selbst, diese in einer Gestaltung der Dinge durch menschliche Thätigkeit: sie zeigen, wie die Dinge angemessen zu unseren Zwecken zu gestalten sind.

Nach der obigen Erklärung gehört die Ethik zu den praktischen Disciplinen; sie will zeigen, wie das menschliche Leben selbst angemessen zu seinem Zweck oder seiner Bestimmung gestaltet werden könne. Sie steht durch diese ihre Aufgabe an der Spitze aller praktischen Disciplinen, alle auf gewisse Weise einschließend, denn alle Künste dienen zuletzt dem einen Zweck: das menschliche Leben vollkommen zu gestalten. Das gilt von der Kunst des Schiffbaues und

Handels nicht minder als von der Kunst der Erziehung und Staatsregierung. Also sind auch die entsprechenden Kunstlehren der Ethik als der Theorie der Lebenskunst untergeordnet oder als Teile in ihr gesetzt.

Alle praktischen Disciplinen beruhen auf theoretischen; sie sind nichts anderes als Anwendungen theoretischer Erkenntnisse zur Lösung praktischer Aufgaben. Die theoretische Wissenschaft, zu der die Ethik in diesem Verhältnis steht, ist die Wissenschaft vom Menschen, die Anthropologie und Psychologie. Auf Grund einer vorausgesetzten Erkenntnis der Natur und der Lebensbedingungen des Menschen unternimmt die Ethik die Beantwortung der Frage: durch welche Lebensformen der Gesammtheit, durch welche Verhaltungsweisen des Einzelnen wird die Entfaltung der menschlichen Natur begünstigt oder gehemmt? Die Vergleichung mit einer anderen praktischen Disciplin kann dies Verhältnis erläutern. Die Aufgabe der Medicin ist zur Ausübung der ärztlichen Kunst anzuleiten; die Aufgabe dieser Kunst aber ist: dem leiblichen Leben zur vollkommenen Entwickelung behülflich zu sein, günstige Bedingungen herbeizuführen, Gefahren abzuhalten, Störungen zu beseitigen; Diätetik und Therapeutik teilen sich in die Aufgabe. Die theoretische Grundlage der Medicin ist die physische Anthropologie. Man kann nun sagen: wie sich die Medicin zur physischen Anthropologie verhält, so verhält sich die Ethik zur Anthropologie überhaupt. Wie jene auf Grund der Erkenntnis der leiblichen Natur Anleitung giebt, die Aufgaben des leiblichen Lebens so zu lösen, daß es in gesunder Entwickelung aller Funktionen bis zu seinem natürlichen Ende verläuft, so hat die Ethik auf Grund der allseitigen Erkenntnis der menschlichen Natur, besonders auch ihrer geistigen und socialen Seite, Anleitung zu geben, die Aufgaben des Lebens überhaupt so zu lösen, daß es die reichste, schönste, vollkommenste Entfaltung erreicht. Man könnte hiernach die Ethik auch als die allgemeine Diätetik bezeichnen, zu der sich die Medicin nebst allen übrigen Technologien, wie Pädagogik, Politik u. s. f. als besondere Teile oder als Hülfswissenschaften verhalten.

Eine Anmerkung mag hier Platz finden. Es ist leicht zu sehen, daß die Kunstlehren nicht eigentlich neue, selbständige Wissenschaften sind. Die Wissenschaft hat es mit der Natur der Dinge zu thun.

Die Veränderbarkeit der Dinge durch unsere Thätigkeit macht nun nicht eigentlich eine Seite ihrer Natur aus. Die Wissenschaft könnte daher sich darauf beschränken, hierauf in gelegentlich eingestreuten Bemerkungen hinzuweisen; so könnte die Physik z. B. bei der Behandlung des Dampfes anmerken: auf dieser Natur der Gase beruht ihre Verwendbarkeit zu Motoren. Die Technologien wären so gleichsam als Korollarien den Theorien eingefügt.

Wären die Menschen wesentlich theoretische Wesen, dann möchten sie damit sich begnügen. Die Sache liegt aber nicht so: sie sind vielmehr in erster Linie praktische oder wollende Wesen. Die praktischen Aufgaben sind früher und wichtiger, als die theoretischen Probleme. Die Wissenschaften, so wird man ohne großen Fehler sagen dürfen, sind erfunden worden zur Lösung von Aufgaben, Erkenntnisse sind, wenigstens in ihrem ersten Ursprung, Mittel zu praktischen Zwecken: so die Anatomie und Physiologie zur Heilkunst, die Geometrie, wie der Name sagt, zur Landmessung. Und so ist auch die Philosophie oder die theoretische Erkenntnis überhaupt ursprünglich durch die Frage nach der Bedeutung und Aufgabe des Lebens hervorgebracht worden. Ja, man wird weiter sagen können: der letzte Grund, der die Menschen antreibt, über die Natur dieses Weltalls nachzudenken, bleibt zu allen Zeiten das Bedürfnis, über Sinn, Herkunft und Ziel des eigenen Lebens sich Rechenschaft zu geben. In der Ethik liegt hiernach Ursprung und Ziel aller Philosophie.

Auf eine bemerkenswerte Weise kommt diese Priorität der praktischen Disciplinen vor den theoretischen in der Gestaltung, die der wissenschaftliche Unterricht auf seiner höchsten Stufe angenommen hat, zur Erscheinung. Unsere Fakultätswissenschaften werden durchaus durch den praktischen Zweck zusammengehalten. Die medicinischen Disciplinen bilden eigentlich nicht eine systematische Wissenschaft; sie werden zusammengeführt durch einen praktischen Zweck: die medicinische Fakultät ist eine technologische Bildungsanstalt für Ärzte. Diese Anstalt zieht alle diejenigen theoretischen Disciplinen in den Kreis ihres Unterrichts, die sie für die Ausbildung ihrer Schüler zu solchen Technikern für notwendig und nützlich hält. So sind Physiologie und Anatomie, die in einer aus rein theoretischer Rücksicht entworfenen Einteilung natürlich zur Naturwissenschaft, unter dem Titel

Biologie, gezählt werden würden, in die medicinische Fakultät gekommen. Nicht anders steht es mit der Jurisprudenz oder Theologie: beide sind nicht besondere, selbständige Wissenschaften, sondern die beiden Fakultäten sind technische Bildungsanstalten, jene für Richter und Beamte, diese für Prediger und Seelsorger, und was den Verwaltern dieser Berufe an Kenntnissen notwendig ist, das ziehen sie herbei und stellen es in den Dienst dieses Zweckes. In rein theoretischer Gliederung der Wissenschaften fielen alle diese Disciplinen entweder unter die Geschichte oder unter die Philosophie. Die Frage, was in einem bestimmten Lande Rechtens war oder ist, gehört zur Geschichte, ebenso wie die Frage nach dem Wesen oder der geschichtlichen Entwickelung einer bestimmten Religion. Die Frage dagegen nach dem Wesen des Rechts überhaupt oder seiner Bedeutung für die menschliche Lebensgestaltung gehört zur praktischen Philosophie, die Frage nach dem Wesen Gottes oder der Konstitution des Universums zur Metaphysik. — Es liegt darin die thatsächliche Erklärung, daß das Wissen um des Lebens, nicht das Leben um des Wissens willen sei.

3. Aus der im Obigen gegebenen Bestimmung der Natur der Ethik ergeben sich einige Folgen, die ich kurz entwickele.

Zuerst eine Folge für die Methode. Es ist eine alte Streitfrage, ob die Sätze der Ethik rationale, apriorische oder empirische Wahrheiten seien. Wenn unsere Auffassung von dem Wesen dieser Wissenschaft nicht gänzlich in die Irre geht, so werden ihre Sätze empirische Wahrheiten sein in demselben Sinne, in welchem die medicinischen Erkenntnisse empirisch sind. Die Medicin begründet ihre Vorschriften auf die empirische Kenntnis der leiblichen Natur des Menschen. Daß Reinlichkeit, frische Luft, ein gewisses Maß von Anstrengung und Ruhe u. s. w. für die leibliche Wohlfahrt günstige Folgen haben, wissen wir ohne Zweifel durch Erfahrung, zuerst durch blinde Erfahrung des Erlebens solcher oder solcher Rückwirkungen unseres Verhaltens, sodann auch durch die theoretische Erfahrung der Physiologie, welche den ursächlichen Zusammenhang zwischen Verhalten und Folgen darlegt. Nicht auf andere Weise wissen wir, daß geordnetes Familienleben, regelmäßige Berufsarbeit, besonnenes und überlegtes Handeln, Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit im Verkehr mit

Menschen günstige Bedingungen für gesunde Lebensentwickelung sind, und daß umgekehrt Unmäßigkeit, Trägheit, Mangel an Selbstbeherrschung, Eitelkeit, Zanksucht u. s. w. die Tendenz haben, ein Leben elend zu machen und zuletzt zu Grunde zu richten. — Wollte man hiergegen einwenden, daß die Sätze der Moral nicht Aussagen, sondern Vorschriften oder Gebote, solche aber ihrer Natur nach nicht empirische Sätze seien, so wäre zu erwidern, daß allerdings Gebote als solche nicht empirisch, freilich ebenso wenig rational, weil überhaupt nicht Erkenntnisse seien, daß sie aber auf Erkenntnissen beruhten und daß diese Erkenntnisse empirisch erworbene seien. Quod in contemplatione instar causae, id in generatione instar regulae, sagt treffend Bacon.

Die rationalistische Ansicht, als deren Vertreter Kant genannt werden mag, behauptet dagegen, daß jedermann, ohne der Belehrung durch die auf diesem Gebiet immer ungewisse und zweideutige Erfahrung zu bedürfen, a priori wisse, was recht und gut, was unrecht und böse sei; weßhalb denn auch die Ethik nicht die Aufgabe habe, die Menschen über das, was gut und böse sei, erst zu belehren, sondern nur die bescheidene Aufgabe einer systematischen Darstellung jener von jedermann schon besessenen Erkenntnis.

Ich halte diese Ansicht für eine irrige. Die Ursache des Irrtums scheint mir in Folgendem zu liegen.

Es ist in der That so, daß die Menschen nicht die Entstehung der Moralphilosophie abgewartet haben, um gut und böse zu unterscheiden. Man kann auch sagen, daß etwas wie eine innere Stimme ihnen, wenn auch nicht immer, so doch oft mit voller Entschiedenheit sagt: das sollst du thun oder nicht thun; und zwar ohne alle Gründe, in Form eines unbedingten Imperativs. Ich will auf die Bedeutung dieser Thatsache hier nicht näher eingehen, es wird sich später Gelegenheit dazu bieten. Ich begnüge mich damit, an der Hand unseres Orientirungsbeispiels zu zeigen, daß daraus nicht die Apriorität und Rationalität der Sittengesetze folgt.

Etwas ganz Ähnliches nämlich, als bei der sittlichen Lebensführung liegt auch bei der leiblichen Lebensführung vor. So wenig die Menschen die Entstehung der Ethik abgewartet haben, um gut und böse zu unterscheiden, so wenig haben sie auch das Entstehen

der wissenschaftlichen Diätetik abgewartet, um das für das leibliche Leben Zuträgliche und Unzuträgliche zu unterscheiden. Längst ehe von Medicin und Wissenschaft überhaupt die Rede war, griff der Hungrige nach dem Brod, bedeckte der Frierende sich mit einem Fell und legte es ab, wenn ihm zu warm wurde. Warum? Die Frage würde ihm so wunderlich vorgekommen sein, als unseren Schulknaben die Frage: warum ist stehlen böse? Es ist selbstverständlich, einen Grund dafür giebt es nicht und kann es auch nicht geben. Die wissenschaftliche Forschung beginnt überall damit, daß das, was bisher selbstverständlich war, zum Problem wird. Nachdem die Menschen ungezählte Jahrtausende blos nach den absoluten Imperativen der naturalistischen Diätetik und einer ebenso naturalistischen Therapeutik, die ja auch heute noch in den Recepten oder absoluten Imperativen der volkstümlichen Diätetik und Heilkunde fortdauern, gelebt hatten, kam endlich auf, was wir wissenschaftliche Medicin nennen. In langsamem Fortschritt lernte man die Einrichtung des Leibes und ihre Beziehung zu den äußeren Lebensbedingungen durch Beobachtung und Experiment kennen und sah sich so allmälig in den Stand gesetzt, längst geübte Heilverfahren und Verhaltungsweisen als zweckmäßige zu begründen, andere als gleichgiltige oder schädliche auszumerzen und durch neue zu ersetzen.

In ähnlicher Lage ist die Moralphilosophie. Auch sie findet eine naturalistische Ethik vor. Wie das leibliche Leben durch Instinkte und blinde Gewohnheiten ohne Physiologie, so wird das gesammte menschliche Leben, besonders auch das sociale Leben, ohne Philosophie ursprünglich durch Sitten geregelt. Ich brauche dieses Wort hier zur Bezeichnung alles dessen, was als bindende Lebensgewohnheit und Lebensform, als Brauch und Gesetz das Leben jedes Gliedes einer Gemeinschaft gleichmäßig bestimmt. Wie jene diätetischen Regeln, so treten auch die Sitten in Gestalt von absoluten Geboten, die keinen Grund ihrer Gültigkeit angeben, dem Einzelnen entgegen: du sollst den Stammesgenossen nicht tödten, berauben, betrügen, das gilt ohne Grund und ohne Bedingung; dies thun ist böse, das ist eine selbstverständliche Wahrheit, nicht anders als die, daß Feuer brennt und Brot den Hunger stillt.

Ist diese Wahrheit wirklich keiner Begründung fähig? kann die Ethik nichts thun als jene absoluten Gebote und Verbote zusammen-

stellen? Das hieße leugnen, daß es Ethik als Wissenschaft überhaupt geben könne, denn Wissenschaft besteht nicht im Inventarisiren, sondern im Erfinden und Begründen von Wahrheiten. Aber die Sache liegt nicht so. Jene Wahrheiten der Volksmoral selbst können auf eine andere Ansicht führen. Sie kommen noch in einer anderen Form, nämlich in den Sprüchwörtern vor: Hochmut kommt vor dem Fall; Lügen haben kurze Beine; ehrlich währt am längsten; Friede ernährt, Unfriede verzehrt u. s. w. Hier erscheint der Imperativ in Gestalt einer Aussage und zwar mit einem, wenn auch nur angedeuteten Grunde: lüge nicht, denn Lügen haben kurze Beine; betrüge nicht, denn unrecht Gut gedeihet nicht. Und damit ist die eigentliche Aufgabe einer Philosophie der Moral bezeichnet: diese in der Volksweisheit nur angedeuteten Gründe für den verschiedenen Wert verschiedener Verhaltungsweisen ausführlich zu entwickeln. Sie hat, ebenso wie die wissenschaftliche Diätetik, zu zeigen, wie gewisse Verhaltungsweisen, welche längst instinktiv geübt werden, der Natur und den Lebensbedingungen des Menschen angemessen und darum wohlthätig und förderlich sind. Sie kann zeigen, wie z. B. das Lügen für den, der lügt und für den, der belogen wird und darüber hinaus, für die ganze Gemeinschaft, die durch Rede verbunden ist, seiner Natur nach verderblich wirkt, indem es das Vertrauen zerfrißt und damit die Grundlage der Lebensgemeinschaft untergräbt, ohne welche doch menschliches Leben im vollen Sinne nicht möglich ist. Sie kann zeigen, wie stehlen das wirtschaftliche Leben des Bestohlenen stört, das des Diebes fast notwendig heillos zerstört, endlich das der ganzen Gemeinschaft durch Unsicherheit des Eigentums, als welche die in der Natur der Sache liegende Wirkung des Diebstahls ist, gefährdet, damit aber die Grundlage jeder Kultur und damit alles höheren menschlichen Lebens untergräbt. Die Moralphilosophie erhebt auf diese Weise instinktive Übung zu eingesehener Zwecknotwendigkeit.

Sie kann aber noch ein Weiteres thun. Wie die medicinische Diätetik die Vorschriften der naturalistischen Diätetik nicht blos begründet, sondern andererseits auch verbessert, so wird auch die wissenschaftliche Ethik die Vorschriften der naturalistischen Moral nicht blos begründen, sondern auch ergänzen und verbessern können. So kann sie z. B., indem sie die Zwecke aufzeigt, um deren willen ein

Gebot gilt, zugleich die Grenzen bestimmen, innerhalb deren es gilt. Indem sie zeigt, worauf die Verderblichkeit der Lüge beruht, giebt sie zugleich das Mittel an die Hand, zu bestimmen, wann absichtliche Täuschung zulässig und notwendig sein kann, sie löst das Problem der Notlüge auf, das den gesunden Menschenverstand (freilich auch viele Moralisten) in so eigentümliche Verwirrung bringt. Indem sie zeigt, warum es gut ist, Kränkungen zu vergeben, bestimmt sie zugleich, unter welchen Bedingungen allein Vergebung stattfinden kann, unter welchen dagegen Vergeltung notwendig bleibt. Die naturalistische Moral mit ihren absoluten Imperativen läßt in komplicirteren Fällen ganz im Stich, sie überläßt den Einzelnen dann seinem eigenen Instinkt, man pflegt ihn auf diesem Gebiet Takt zu nennen. In der That kann die Moralphilosophie den Takt nicht überflüssig machen; Einzelentscheidungen auf Grund konkreter Umstände werden immer durch ihn erfolgen; aber sie kann Regeln zur Leitung des Taktes an die Hand geben, die mehr leisten, als jene absoluten Imperative.

Wir werden also hiernach sagen: Die Sittengesetze sind Naturgesetze und werden erkannt wie Naturgesetze, in demselben Sinn, in welchem die Vorschriften der Diätetik Naturgesetze sind und als solche erkannt werden. Es sind Regeln, auf deren Innehaltung die Wohlfahrt der Gesammtheit und des Einzelnen beruht. Wer die Gebote der Diätetik übertritt, wird zunächst mit Übeln des Leibes bestraft. Wer die Gebote der Sitte übertritt, wird mit Übeln bestraft, die ihm als sittlichem Wesen empfindlich sind: Vernachlässigung der Pflichten gegen sich selbst durch Leichtsinn, Trägheit, Unvernunft hat Störungen im Eigenleben und dazu Geringschätzung oder Verachtung seitens der Umgebung zur Folge, Verletzung der Pflichten gegen Andere ruft Abneigung und Mißtrauen und ihre praktischen Folgen hervor. Und ein Volk, das seine Sitten nicht hält und durchsetzt, geht als solches zu Grunde; Sitten sind die notwendigen Formen geschichtlichen Lebens, sie werden von den geschichtlichen Lebewesen, den Völkern, mit derselben teleologischen Notwendigkeit hervorgebracht, wie von den Tierarten die Instinkte; und wie für diese der Verlust der Instinkte tödtlich wäre, so für jene der Verlust der Sitten. Man kann also auch sagen: Sittengesetze sind Natur-

gesetze des geschichtlichen Lebens. Sie sind nicht Ausfluß einer Willkür, sondern Ausdruck der ewigen Ordnung der Dinge selbst. — An dem Wort Naturgesetz wolle man nicht Anstoß nehmen. Es ist eingewendet worden: Naturgesetze seien Formeln, die ein ausnahmsloses Geschehen ausdrückten, das gelte aber nicht von den Sittengesetzen. Ich meine, das ist ein unnötig verengter Sprachgebrauch. Auch in der Biologie sprechen wir von Naturgesetzen; und mit diesen, nicht mit den Gesetzen der Physik sind die Moralgesetze nächst verwandt.

4. Aus der hier gegebenen Bestimmung der Aufgabe der Ethik ergiebt sich eine zweite Folge: sie kann nicht mit freiem Entwurf das vollkommene Menschenleben in konkreter Darstellung konstruiren. Wie die medicinische Diätetik nicht das vollkommene leibliche Leben in concreto darstellt, sondern nur ein allgemeines Schema giebt, das die mannichfachste Erfüllung zuläßt, so giebt auch die Ethik nur schematische Umrisse einer Lebensführung, deren Innehaltung noch nicht den Wert eines Lebens ausmacht, wenngleich sie die Voraussetzung gesunder Lebensentwicklung ist. Der Wert liegt in der Fülle des konkreten Lebensinhalts selbst, und diesen vermag die Ethik nicht als Aufgabe darzustellen oder zu beschreiben.

Man kann die Sache so zeigen. Es giebt nicht ein vollkommenes Leben. Ein Volk oder eine Menschheit, die aus lauter völlig gleichen Kopien eines vollkommenen Urbildes bestünde, würde uns unsäglich arm und leer und langweilig vorkommen, ja es ist ein geradezu grauenhafter Gedanke: eine Vielheit von Menschen, die nicht durch innere Natur und Lebensgestaltung, sondern nur durch eine angeheftete Nummer unterschieden wären. Vollkommenheit ist nicht in der Gleichheit, sondern in der Mannichfaltigkeit der Bildung. Die Aufgabe einer Konstruktion des vollkommenen Menschenlebens bestünde also darin, aus einer Idee der Menschheit die verschiedenen möglichen oder zur Erfüllung der Idee notwendigen Formen menschlicher Bildung zu entwerfen, d. h. eine Mannichfaltigkeit von Völkern, Stämmen, Familien, Individuen, alle mit der aus ihrer Anlage sich ergebenden Lebensentwicklung zu konstruiren. Es wäre die Aufgabe einer in künstlerischem oder schöpferischem Entwurf konstruirenden Philosophie der Geschichte. Offenbar eine unmögliche Aufgabe. Ist es doch nicht einmal möglich, das uns in der Geschichte vorliegende vergan-

gene Leben der Menschheit mit seiner Vielheit von Völkern und geschichtlichen Entwicklungsreihen aus einer Idee der Menschheit abzuleiten; und dann wäre noch die Konstruktion der zukünftigen Geschichte mit ihren neuen Bildungen übrig.

Von der Ästhetik erwartet Niemand, daß sie im Stande sei, das Schöne in concreto darzustellen, d. h. alle wirklichen und noch möglichen schönen Gemälde, Statuen, Dichtungen, Tonwerke aus einer Idee des Schönen abzuleiten. Die Hervorbringung des Schönen in concreto ist Sache des Genies. Die Ästhetik ist eine hinterherkommende Reflexion über die Werke des Genies; sie sucht in allgemeinen Formeln auszusprechen, auf welchen Bedingungen die Wirkung beruht oder wenigstens ohne welche sie nicht stattfindet. Insofern kann sie dem künftigen Künstler zwar nicht konkrete Aufgaben stellen, wohl aber behülflich sein, in die Bedingungen seiner Kunst Einsicht zu erlangen und Fehler zu vermeiden. Ganz ebenso liegt die Sache für die Ethik; sie beschreibt nicht jeden möglichen guten Lebensinhalt, ihn bringt vielmehr das sittliche Genie aus der Fülle seiner Natur hervor, sondern sie unternimmt die Regeln des Verhaltens, ohne deren Innehaltung gutes und schönes Leben nicht möglich ist, darzustellen und zu begründen. Und auch sie mag sich der Hoffnung hingeben, daß sie den, der ihr Aufmerksamkeit schenkt, zu der Auffindung seiner eigentümlichen Lebensaufgabe anzuleiten und ihn in der Ausführung vor Irrwegen zu bewahren einige Kraft besitze.

5. Hiermit ist eine weitere Folge gegeben: es kann eigentlich keine allgemein-gültige Moral geben, die verschiedenen Ausprägungen des allgemeinen Typus des Menschen erfordern jede ihre besondere Moral. Wie ein Engländer ein anderer ist als ein Chinese oder ein Neger, und auch ein anderer sein soll, so gilt für jeden unter ihnen auch eine andere Moral. Daß es thatsächlich so ist, daß jedes Volk wie seinen besonderen Lebensinhalt, so auch seine besondere Moral hat, daran ist ja kein Zweifel möglich; fraglich möchte es nur erscheinen, ob ist und soll sich hier decken. Gerade den Sätzen der Moral, so wird gesagt, ist Allgemeingültigkeit für alle Menschen, oder, mit Kant, für alle vernünftigen Wesen, durchaus wesentlich. Läßt man eine verschiedene Moral für Engländer und Neger zu, dann giebt es wohl auch eine verschiedene Moral für Männer und

Weiber, für Künstler und Kaufleute, ja schließlich also eine besondere für jeden einzelnen Menschen?

In der That, die Folgerung wird gelten. Aber ich sehe nicht, wie sie vermieden werden kann, wenn wir einmal zugegeben haben und nicht wieder zurücknehmen können, daß Verschiedenheit des Lebensinhalts nicht nur nicht vom Übel, sondern vielmehr wesentliche Bedingung der Vollkommenheit der Menschheit sei. Giebt es verschiedene, neben einander berechtigte Gestaltungen des Menschheitslebens, so gelten ja notwendig auch verschiedene Regeln der Lebensführung. Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist, als eine das ganze Leben umfassende Diätetik. Wir werden demnach allerdings sagen: eine Verhaltungsweise mag für diesen angemessen und notwendig sein, ohne daß sie es auch für jenen ist. Und so ist auch das Verhalten eines Engländers gegen einen Neger nicht blos thatsächlich ein anderes, als gegen einen Landsmann, sondern es gilt für diesen Verkehr auch wirklich eine andere Moral; wobei mir denn gänzlich fern liegt, die Schändlichkeiten, welche von Europäern gegen Naturvölker im Namen der Civilisation begangen worden sind, zu rechtfertigen.

Nur in einem gewissen Sinne kann es allerdings eine allgemeine Moral geben. Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse, für Alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben. So kann die medicinische Diätetik gewisse Grundregeln als allgemeingültige aussprechen: ein irgend welches Maß von Nahrung und zwar wieder von diesen und diesen Nahrungsmitteln, Eiweißstoffen, Fetten, Kohlehydraten, Wasser u. s. w., ferner ein gewisses Maß von Arbeit und Ruhe sind für die Erhaltung des leiblichen Lebens zuträglich oder notwendig. In demselben Sinne kann auch die Moral allgemeingültige Sätze aufstellen: irgend welche Fürsorge für die Nachkommen, irgend welche Erziehung der Jugend ist Bedingung für die Erhaltung menschlichen Lebens; und hierfür ist wieder irgend eine Form dauernden Zusammenlebens der Geschlechter die Bedingung. Oder: irgend welche Ordnungen zur Verhinderung von Feindseligkeiten zwischen den Gliedern eines Stammes sind für

seine Erhaltung notwendig, Übertretung dieser Ordnung hat die Tendenz, zerstörend zu wirken: darum sind Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsch Zeugnis böse, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, die inneren Willensbestimmtheiten, welche jene Handlungen verhindern, gut.

Um aber aus solchen allgemeinen Regeln unmittelbar anwendbare Vorschriften zu machen, ist erst Anpassung an die besondere Natur und die besonderen Lebensbedingungen notwendig. Für einen Eskimo bedeutet jene diätetische Regel der Ernährung etwas anderes als für einen Neger. So bedürfen auch die Regeln einer allgemein menschlichen Moral erst der Anpassung an die besonderen, geschichtlich gewordenen Wesensgestaltungen und Lebensbedingungen, um zur Bestimmung und Beurteilung des Verhaltens unmittelbar brauchbar zu sein: die Forderung, dem Nächsten gerecht und wohlwollend zu begegnen, die Ordnungen des Familien- und des Gesammtlebens zu achten, hat für einen europäischen Christen einen andern Inhalt als für einen afrikanischen Neger. Daß Monogamie für ein civilisirtes Volk die beste Familienordnung ist, beweist nicht, daß sie es auch für die völlig andere Lebensgestaltung eines Negerstammes ist. Mit Recht wird man sagen, daß die Monogamie die höhere Form des Familienlebens sei; aber damit ist nur gesagt, daß sie der höheren Entwicklungsstufe gemäß sei, nicht auch, daß die niedere Stufe Unrecht thue, eine andere zu haben. Vielleicht ist Polygamie eine notwendige Stufe in der Entwicklung der Familie, wie die Blutrache in der Entwicklung des Rechts oder die Sklaverei in der Entwicklung der Gesellschaft.

Damit ist schon gesagt, daß auch für verschiedene Zeiten eine verschiedene Moral gilt. Daß es sie giebt, ist ja wieder eine unzweifelhafte Thatsache: aber daß es sie geben muß, daß es nicht notwendig Unvollkommenheit und Verkehrtheit ist, wenn eine frühere Zeit andere Sitten hat, anders handelt und urteilt als die Gegenwart, davon überzeugt sich der gesunde Menschenverstand nur mit Mühe. Er ist durchaus geneigt zu urteilen, was nicht ist, wie bei uns, ist schlecht und verkehrt. So wird das Mittelalter gescholten, weil es Ketzer und Hexen verbrannte, Verdächtige mit der Folter befragte, Verbrecher zu Tausenden tödtete. Mit Recht wird man

diese Verfahrungsweisen roh und barbarisch finden. Nur ist damit noch nicht gesagt, daß eine rohe Zeit Unrecht that sich ihrer zu bedienen. Es mag sein, daß es der Fall ist, daß wenigstens Mißbrauch häufig vorkam, aber andererseits mag es sein — ein Beweis dafür ist ja der Natur der Sache nach unmöglich — daß diese Verfahrungsweisen für jene Zeit angemessen und notwendig waren. Vielleicht war die Disciplinirung der Gemüter durch die Kirche so sehr Voraussetzung des Übergangs zu höherer Kultur, daß es vor der Geschichte gerechtfertigt ist, wenn das Mittelalter jeden Versuch, dieser Disciplin sich zu entziehen, (und darauf ging Ketzerei doch meist hinaus) mit den entschiedensten Mitteln unterdrückte. Vielleicht war die ganze Gerichtspraxis mit ihren rohen Mitteln wenigstens vorübergehend notwendig, um den Übergang in das complicirte Gesellschaftsleben der mittelalterlichen Städte möglich zu machen. Daß unsere Gerichte und unsere Polizei geschickter sind und mit menschlicherem Verfahren dasselbe oder mehr erreichen, ist erfreulich, aber kein Beweis dafür, daß auch dem Mittelalter die Friedensbewahrung mit unseren Mitteln möglich gewesen wäre. Vielleicht könnte das Mittelalter auf jene Anklagen erwidern: daß ihr jetzt mit so gelinden Gegenwirkungen auskommt, verdankt ihr uns: wir haben die Elemente, welche sich schlechterdings nicht in eine gesellschaftliche Ordnung fügten, durch Jahrhunderte lange harte Arbeit ausgemerzt. Freilich war das keine anmutige Sache; aber sehr unbillig ist es, uns hinterher darum zu schelten.

Und nun wird man noch einen Schritt weiter gehen und sagen müssen: auch für verschiedene Gruppen desselben Volks, ja zuletzt für die verschiedenen Individuen gilt eine besondere Moral. Verschiedene Naturanlagen und Lebensbedingungen erfordern wie eine verschiedene leibliche so auch eine verschiedene geistig-moralische Diät. Was für den Einen förderlich und notwendig ist, mag für den Andern unzweckmäßig und störend sein. Das wirkliche Urteil ist auch hierüber nicht in Zweifel: wir mißbilligen und tadeln an Einem, was wir an einem Andern erlaubt oder liebenswürdig finden. Ja man kann sagen: ein identisches Handeln ist für verschiedene Individuen eigentlich an keinem Punkt möglich. Wenn in jeder Handlung das ganze Wesen des Handelnden sich ausdrückt, und das ist doch der

Charakter eigentlich menschlichen Handelns, daß nicht eine partikuläre Seite seiner Natur, sondern der ganze Wille, der ganze Mensch darin sich darstelle, so ist notwendig jedem Streben und jeder That, jedem Wort und jedem Urteil das Gepräge dieses Individuums aufgedrückt. Nur in dem Äußerlichen nähert sich das Verhalten der Gleichheit, in allem Innerlichen und Wesentlichen tritt die Individualität hervor, und das ist nicht Mangel, sondern Vollkommenheit. Erst da, wo das eigentlich Moralische anfängt aufzuhören, wo es sich dem Gebiet des Rechts nähert, da bleibt noch die Forderung, wenigstens äußerlich nach der Regel zu handeln, nach jenem Schiller'schen Epigramm:

Gern erlassen wir dir die moralische Delikatesse,
Wenn du die zehen Gebot' nur notdürftig erfüllst.

Jedoch ist hier zu erinnern, daß die Moralpredigt Ursache hat, mehr die Allgemeingültigkeit als die Individualisirung der Moralgesetze zu betonen. Der letzteren wird Natur und Neigung schon Raum schaffen, während Unterwerfung unter eine allgemeine Regel der Neigung gar nicht schmeichelt. Ja es wird leicht geschehen, daß das Individuum auf Grund seiner besonderen Natur und Verhältnisse, seines Temperaments oder seiner gesellschaftlichen Stellung, eine Besonderung der Moral für sich in Anspruch nimmt und darin gegen fremdes Urteil und eigenes Gewissen Deckung sucht, die gar nicht aus dem Gesichtspunkt höherer Sittlichkeit stammt. Dieser Neigung des natürlichen Menschen gegenüber hat Kants Rigorismus durchaus Recht: es handelt sich zunächst um die Unterwerfung des sinnlichen Willens unter das allgemeine Gesetz, diese ist der Anfang, die Grundlage, auf welcher dann die feinere, individualisirte Sittlichkeit sich aufbauen kann. Die letztere stellt sich, mit den Worten des Evangeliums, nicht dar als „Auflösung", sondern als „Erfüllung" (πλήρωσις) des Gesetzes. — Auch ist, wie schon gesagt, die Moral gar nicht im Stande, diese Erfüllung dem Einzelnen vorzuschreiben. Sie kann nur allgemeine Regeln geben; die Anpassung an die besonderen Verhältnisse ist die Aufgabe des Gewissens und der Weisheit des Einzelnen. Sofern er aber hierin der Leitung bedarf, ist ihm ein persönlicher Berater von Nöten, ein Seelsorger, der denn in der That nicht minder notwendig sein möchte, als ein ärztlicher Berater

in den Angelegenheiten des Leibes. Sind doch die Verhältnisse des sittlichen Lebens nicht minder verwickelt, seine Probleme nicht minder schwierig, seine Nöte nicht minder ernst, seine Störungen nicht minder bedrohlich, als die des leiblichen Lebens. Und nicht minder mischt sich hier Neigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung verwirrend ein. Einer früheren Zeit war dies so einleuchtend, daß ihr nichts notwendiger schien, als dem Einzelnen von Amts wegen die geübte Einsicht und den durch Erfahrung geschärften Blick eines Gewissensrathes und Seelsorgers überall zur Seite zu stellen, während sie die Sorge für den Leib vielmehr überliefertem Brauch und eigenem Instinkte überließ. Ist die Vermehrung der Ärzte und die entsprechende wenigstens relative Abnahme der Seelsorger in unserer Zeit ein Zeichen, daß die Sorge für den Leib uns mehr beschäftigt, als die Sorge für die Seele? Oder hofft man der Seele durch die Einwirkung auf den Leib beizukommen? Oder liegt es daran, daß die Aufgabe der Seelsorge bei der immer wachsenden Verschiedenheit des Denkens und Empfindens immer schwieriger, der Glaube an ihre Erfüllbarkeit immer geringer geworden ist.

Bestehen bleibt dabei andererseits, daß die Regeln der Moralphilosophie auch nicht schlechthin allgemeingültig sind. Es mag, wie gesagt, eine allgemein-menschliche Moral oder selbst eine Moral für alle vernünftigen Wesen gedacht werden können, aber es giebt niemanden, der sie auszuführen vermöchte. Der Moralphilosoph steht thatsächlich mit seinen Empfindungen und Gedanken innerhalb seines Volks und seiner Zeit und wird durch sie, es sei nun positiv oder negativ, bestimmt; auch die Gedanken von dem, was nicht sein oder die Ideen von dem, was werden soll, sind bedingt durch die Zeit. Hierüber vermochte der abstrakte Rationalismus des 18. Jahrhunderts sich zu täuschen, auch Kant unterliegt dieser Täuschung; in dem historischen Jahrhundert, wie man im Gegensatz zum 18., dem saeculum philosophicum, das 19. Jahrhundert nennen könnte, ist der Glaube an den „allgemeinen Menschen" nicht mehr möglich. Der Geltungsbereich jeder Moralphilosophie fällt hiernach immer mit dem Kulturkreis zusammen, aus dem sie selbst hervorgeht, sie mag sich dieser Beschränkung nun bewußt sein oder nicht. Ihre Aufgabe kann nur sein, die allgemeinen Umrisse einer Lebensführung zu ziehen, deren

Innehaltung für Genossen dieser Kulturgemeinschaft Bedingung gesunder, tüchtiger und glücklicher Lebensentwickelung ist. Ihr Wert wird darin zu suchen sein, daß sie innerhalb dieser Grenzen die Orientirung über die Aufgaben des Lebens und über die Mittel und Wege zu ihrer Lösung erleichtert und Irr- und Abwege erkennbar macht.

Erstes Buch.

Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie.

Ita quadam non verborum sed rerum eloquentia contrariorum oppositione seculi pulchritudo componitur.

Augustinus.

Der Darstellung der Ethik lasse ich eine geschichtliche Übersicht über die Entwickelung der Lebensanschauung und Moralphilosophie vorausgehen. Ich beschränke mich auf diejenigen geschichtlichen Erscheinungen, welche in dem Leben der abendländischen Völker noch unmittelbar fortwirken. Eine klare und deutliche Erkenntnis der gemischten und verworrenen Anschauungen und Bestrebungen unserer Zeit wird niemand erreichen, der nicht die großen Zuflüsse, durch welche der Strom unserer moralischen Kultur gebildet wird, bis zu ihren Quellen verfolgt.

Die Vorgeschichte unserer Moral und Lebensanschauung teilt sich in drei große Abschnitte. Der erste umfaßt die Entwickelung der antiken Welt bis zu ihrer Bekehrung, der zweite die christliche Entwickelung mit ihren zwei Hälften, dem Christentum der alten Welt und dem mittelalterlichen Christentum, der dritte die noch unabgeschlossene Entwickelung der Neuzeit.

Die Lebensanschauung der antiken Welt ist naiv-naturalistisch: die Vollendung des natürlichen Wesens des Menschen in der Kultur ist das absolute Ziel. Die christliche Lebensanschauung ist supranaturalistisch: sich abwendend von der Kultur, fordert sie die Abtödtung des natürlichen Menschen und seiner Triebe, damit ein neuer, geistiger Mensch entstehe. Die Lebensanschauung der modernen Zeit ist nicht ebenso einig und in sich geschlossen; sie steht unter dem bestimmenden Einfluß jener beiden entgegengesetzten Tendenzen. Das Übergewicht hat die naturalistische Tendenz; der Anbruch der modernen Zeit wird durch die Wiederanknüpfung an die antik-heidnische Lebensanschauung (die sogenannte Renaissance) bezeichnet. Doch sind der modernen Lebensanschauung sehr wesentliche Elemente der christlichen Lebensanschauung beigemischt; auch bleibt die supranaturalistische Tendenz als Unter- oder Nebenströmung.

Der Verschiedenheit der Lebensanschauung entsprechen drei Gruppen von moralphilosophischen Systemen, die nach Form und Inhalt sich unterscheiden.

Die griechische Ethik nimmt ihren Ausgangspunkt in der Thatsache des Wollens, des Strebens und Handelns. Sie fragt: was ist sein letztes Ziel und wie kann es erreicht werden? Das Ziel ist das höchste Gut, und demnach die Aufgabe: die Natur des höchsten Gutes zu bestimmen und zu seiner Erreichung den Weg zu weisen. Da das höchste Gut in einer Gestaltung des Menschenlebens besteht oder diese als Mittel seiner Erreichung voraussetzt, so nimmt in der Ausführung die griechische Ethik wesentlich die Form der Tugendlehre an: sie beschreibt den vollkommenen Menschen in seinen einzelnen Seiten.

Die christliche Moral nimmt ihren Ausgangspunkt in einer anderen Thatsache: die menschlichen Bestrebungen und Handlungen sind Gegenstand einer eigentümlichen Beurteilung, der Beurteilung nämlich durch die Prädikate gut und böse; und zwar findet ein solches Urteil statt nicht blos von Seiten der Menschen, sondern nach christlicher Anschauung vor allem von Seiten Gottes, als des höchsten Gesetzgebers und Richters. Die christliche Ethik fragt demnach: was ist nach Gottes Gebot Pflicht und was ist Sünde? Sie giebt nicht Ratschläge für die Förderung eigener und fremder Wohlfahrt, sondern sie stellt ein moralisches Gesetz auf, das denn bei der Handhabung auch Interpretation und Kasuistik nöthig macht.

Von der modernen Ethik gilt dasselbe, was von der Lebensanschauung der modernen Zeit gesagt wurde: sie steht unter dem Einfluß der beiden voraufgegangenen Entwickelungsreihen und hat darum nicht die durchgängige Einheitlichkeit. Im ganzen schließt sie sich, wenn wir von den theologischen Bearbeitungen absehen, enger an die griechische. Doch bleibt auch der christliche Einfluß überall erkennbar; er erscheint in der Form, sofern die moderne Moral vielfach die Gestalt einer Pflichtenlehre festhält; er erscheint im Inhalt, z. B. darin, daß unter den Pflichten meist die Pflichten gegen Andere in erster Linie stehen, während in der griechischen Ethik die auf das Einzelleben gerichteten Tugenden oder Pflichten die erste Stelle einnehmen; oder darin, daß, wenn vom höchsten Gut gehandelt wird,

nicht zunächst an das Gut des Individuallebens, wie in der griechischen Ethik, sondern an das Gut der Gesammtheit gedacht wird. Die Idee des Reiches Gottes, welche das Christentum in den Mittelpunkt der Welt- und Lebensanschauung gestellt hat, durchdringt wie ein allgegenwärtiges Element auch die Gedanken derer, die von ihm nichts wissen oder wissen wollen. Auch die Männer von 1789 vermögen nicht den Zusammenhang mit dem Christentum zu verleugnen; sie zerstören die Kirche, aber der Gedanke eines Reiches Gottes auf Erden, in wie veränderter Gestalt immer, bewegt auch sie: woher anders stammen jene Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen und aller Völker?

Erstes Kapitel.

Die Lebensanschauung und Moralphilosophie der Griechen*).

1. Ausgangspunkt der moralphilosophischen Reflexion bei den Griechen ist die Frage: Was ist das letzte Ziel alles Strebens (*τί τὸ τέλος*), oder was ist das höchste Gut? Sie entspringt dem handelnden Menschen notwendig, wenn er sich auf sein Thun besinnt. So wird sie von Aristoteles, dem Begründer der Ethik als systematischer Wissenschaft, am Eingang der Nikomachischen Ethik in folgender Weise sehr einleuchtend abgeleitet. Jede Kunst und jeder Antrieb, jede Handlung und jedes Streben geht auf ein Gut aus. Da es viele Bestrebungen und Künste giebt, so giebt es auch viele Ziele

*) An ausführlichen Darstellungen des Gegenstandes ist kein Mangel. Außer Zellers Geschichte der griechischen Philosophie behandelt ihn das gründliche Werk von K. Köstlin, die Ethik des klassischen Altertums, erste Abt. 1887 (bis Plato); Luthardt, die antike Ethik, 1887; Th. Ziegler, die Ethik der Griechen und Römer 1881. Ein vortreffliches Werk über die ethischen Anschauungen des griechischen Volkes ist L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., 1882. — Eine gute Übersicht über die Geschichte der Ethik überhaupt giebt Sigdwick, Outline of a history of Ethics, 1886; eine eingehende Darstellung der wichtigsten Erscheinungen P. Janet, Histoire de la philosopie morale et politique, 2 Bde., 1858.

oder Güter: das Ziel der ärztlichen Kunst ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Fahrzeug, der Feldherrnkunst der Sieg, der Haushaltungskunst der Reichtum. Zwischen den Künsten aber findet eine Unterordnung statt: die Sattlerkunst arbeitet für die Reitkunst, diese für die Kriegskunst und so andere für andere. Da nun das Ziel der leitenden Kunst die Ziele der untergeordneten umfaßt, so daß diese um jenes willen erstrebt werden, so muß es, wenn nicht alles Streben ins Leere gehen soll, ein letztes Ziel geben oder ein Gut, das nicht wieder Mittel ist, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird, alles übrige aber um seinetwillen. Was ist nun dieses höchste durch menschliches Handeln erreichbare Gut (*τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*)?

So leitet Aristoteles das Problem der griechischen Ethik in allgemeingültiger Weise ab.

Was ist nun dieses Gesuchte? Im Namen, so fährt er fort, stimmen Alle überein, sowohl die Vielen als die Feineren: es ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) oder Wohlfahrt (*τὸ εὖ ζῆν καί εὖ πράττειν*). Worin aber besteht die Glückseligkeit? Hier beginnen die Ansichten aus einander zu gehen: die Vielen setzen sie in die Lust, oder den Reichtum, oder das Ansehen und Ähnliches; auch wechselt der Einzelne seine Ansicht: ist er krank, so ist Gesundheit, leidet er Not, so ist Reichtum ihm das höchste Gut. Von den Feineren, den Philosophen (*οἱ χαρίεντες*) wird sie in die Tugend oder auch in die Philosophie gesetzt.

Vielleicht darf man sagen, daß Aristoteles die Verschiedenheit der Ansichten über das höchste Gut zu groß anschlägt, im Grunde hat das griechische Volk mitsammt seinen Moralphilosophen von der Natur der Glückseligkeit eine im wesentlichen einmütige Vorstellung.

Wir pflegen das Wort *εὐδαιμονία* mit Glückseligkeit wiederzugeben. Wir verlegen sie damit in die Empfindung. Das griechische Wort bezeichnet nicht einen subjektiven Empfindungszustand, sondern eine objektive Lebensgestaltung: *εὐδαίμων* (neben welchem *ἀγαθοδαίμων, κακοδαίμων* stehen) ist, wem ein guter *δαίμων* und damit ein gutes Lebensloos zu Teil geworden ist, denn *δαίμων* bedeutet die Gottheit, sofern sie den Menschen das Schicksal zuteilt. Wie beschaffen ist nun nach griechischer Anschauung ein gutes Lebensloos?

Ich wüßte es nicht kürzer und eindringlicher vorzustellen, als durch Erinnerung an jene wohlbekannte Anekdote von der Begegnung des Solon mit dem Krösus, wie sie Herodot (I, 30) erzählt; sie kennzeichnet vortrefflich die Anschauung der Hellenen von dem, was ein gutes Leben sei, im Gegensatz zu der der Barbaren. Nachdem der König den Solon durch sein Schatzhaus hat führen lassen, redet er ihn also an: „O Fremdling aus Athen, viel Redens von dir ist zu uns gekommen, von wegen deiner Weisheit und deiner Fahrten, daß du philosophirend viele Länder um der Betrachtung willen besucht hast. Nun kommt mich die Lust an, dich zu fragen, ob du schon einen sahest, der vor allen dir als der beglückteste (ὀλβιώτατος) erschien? Er fragte ihn aber in der Meinung, daß er selbst unter allen Menschen der beglückteste sei. Solon aber mochte ihm nicht zu Gefallen reden, sondern sagte wie es war: O König, den Athener Tellos. Der König war überrascht und fragte: Warum schätzest du den Tellos vor allen glücklich? Solon antwortete: Tellos lebte zu einer Zeit, da es um die Stadt wohl stand, er hatte schöne und gute Kinder und sah von allen Kindeskinder und alle blieben ihm erhalten; er lebte für unsere Verhältnisse in guten Umständen und endlich wurde ihm ein sehr herrliches Ende: bei einem Kampf der Athener mit ihren Nachbarn zu Eleusis, in welchem er wacker kämpfend die Feinde zum weichen brachte, fand er den schönsten Tod. Und die Athener bestatteten ihn da, wo er fiel, aus öffentlichen Mitteln und ehrten ihn groß". Als auf die Frage: wer denn nun nach dem Tellos den Preis der Glückseligkeit erhalte? dem König eine eben so wenig befriedigende Antwort wurde — Solon nennt bekanntlich zwei unberühmte Argivische Jünglinge, die nach einem der Mutter geleisteten schönen Ehrendienst plötzlich starben — da kann sich Krösus nicht länger halten: Und unsere Glückseligkeit (εὐδαιμονία) ist dir also so gar nichts, daß du sie hinter die jener Privatleute stellst? Solon giebt hierauf eine ausweichende Antwort: neidisch sei das Göttliche und unruhig und viel gebe es in der langen Zeit zu sehen, das man nicht wünsche, viel auch zu leiden. 70 Jahre möge ein Menschenleben währen, das mache, ungerechnet die Schaltmonate, 25200 Tage, rechne man aber diese dazu, 26250 Tage. Von allen diesen Tagen führe keiner das gleiche herbei, darum könne er den König nicht

glücklich nennen, bevor er gehört habe, daß auch sein Ende glücklich gewesen sei.

Ich sagte, es sei eine ausweichende Antwort, freilich wird sie durch den bekannten pragmatischen Gebrauch, welchen Herodot von der Anekdote macht, so gefordert. Die eigentliche Antwort auf die Frage des Königs hätte aber etwa so gelautet: O König, nicht dasselbe ist es, was wir Hellenen und was ihr hier, die ihr von uns Barbaren genannt werdet, Glückseligkeit nennt. Euch erscheint viel haben und viel genießen, uns dagegen schön leben, schön handeln und schön sterben als ein gutes Lebensloos. Wenn wir Hellenen Einem Gutes wünschen, sagen wir: handle wohl (*εὖ πράττειν*), ihr aber: es widerfahre dir Gutes (*εὖ πάσχειν*). Ich habe also den Tellos einen glückseligen Mann genannt: er lebte nicht im Prunk und der Üppigkeit einer königlichen Hofhaltung, doch hatte er, was in einer hellenischen Stadt ein Bürger bedarf; er selbst aber war ein tüchtiger Mann, der seinem Hause wohl vorzustehen wußte, er hatte schöne und gute Kinder, seine Stadt hielt ihn wert in Rat und That, und sein Name war auch ihren Feinden nicht unbekannt.

Dies scheint mir die Geschichte von Solon und Krösus, welche bei den Hellenen umging, zu sagen; sie drückt aus, wie in der Volksanschauung der Griechen der Unterschied hellenischer und barbarischer Lebensauffassung sich darstellte: nach dieser geben Glücksgüter und das durch sie ermöglichte Genießen dem Leben Wert, nach jener ist es allein tüchtige Thätigkeit oder thätige Tüchtigkeit, wodurch ein Leben lebenswert wird. Das Glück kann es krönen durch einen schönen Tod. — Es ist dieselbe Empfindung des Gegensatzes hellenischer und barbarischer Lebensanschauung, die sich in der in mannichfacher Form überlieferten fabelhaften Grabschrift ausdrückt, welche die Griechen dem fabelhaften König Sardanapal gesetzt haben: iß, trink, scherze, an dem Übrigen ist nichts daran.

2. Die griechische Moralphilosophie besteht wesentlich in der Analysirung und begrifflichen Formulirung dessen, was als Bild einer vollkommenen Lebensgestaltung der griechischen Volksanschauung vorschwebt. Ich versuche durch die Erinnerung an die Hauptpunkte aus ihrer Geschichte dies zu zeigen.

Der Beginn einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung der

Moralphilosophie ist an den Namen des Sokrates geknüpft. Die griechische Philosophie hatte mit Spekulationen über die äußere Welt; über Gestalt, Entstehung, Urbestandteile des Universums angefangen, Sokrates lehnt die Beschäftigung mit diesen Dingen ab, er macht die Angelegenheiten des menschlichen Lebens zum Gegenstand seines Nachdenkens; wichtiger und möglicher erscheint es ihm, hierüber ins Klare zu kommen. Die Wendung des sokratischen Denkens hängt mit allgemeinen Wandlungen im griechischen Volksleben zusammen. Das griechische Leben, das im 5. Jahrh. seinen Mittelpunkt in Athen gefunden hatte, strebte in allen Stücken aus der alten Einfachheit und Gebundenheit heraus zu weiterer und freierer Entfaltung. Alle Künste der Kultur gediehen in dem Boden des neuen großstädtischen Lebens; an die Stelle des traditionellen, handwerksmäßigen Betriebs trat mehr und mehr eine rationelle, theoretisch begründete Technik: die Geometrie und Astronomie, die Musik und die Architektur, die Gymnastik und die Medicin, die Strategik und die Rhetorik wurden zum Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens und systematischer Abhandlung gemacht. Tüchtigkeit (ἀρετή) in diesen Künsten wird damit zu einer Sache, die nicht blos natürliches Geschick und Übung, sondern auch theoretische Erkenntnis zur Grundlage hat: wer jene erlangen will, muß diese erwerben. — Ist es mit aller Tüchtigkeit so? ist es auch mit der Tüchtigkeit des Bürgers und Staatsmannes, ja mit der Tüchtigkeit des Menschen als solchen so? Die hergebrachte Anschauung war, daß bürgerliche und menschliche Tüchtigkeit angeboren werde; als ein Geschenk der Götter (εὐδαίμων) besitze sie, wer gut und von Guten stammend in die Welt komme und unter Guten aufwachse. Die Aufgeklärten der neuen Zeit überzeugten sich mehr und mehr, daß alle Tüchtigkeit, die moralische und politische nicht minder als irgend eine technische das Ergebnis von Lehre und Bildung sei: die Tugend ist lehrbar, das ist die neue Anschauung, wie sie von den Sophisten zuerst in grundsätzlicher Durchführung vertreten wird. An jedem Tage, den du mit mir zusammen sein wirst, so verspricht Protagoras in dem gleichnamigen platonischen Dialog dem Jüngling, der zu ihm kommt, wird es geschehen, daß du besser, als du kamst, wieder nach Hause gehen wirst. Und auf die Frage des Sokrates: besser in welchem Stück? fügt er hinzu: was man bei mir lernt, das

ist Wohlberatenheit in den Angelegenheiten des eigenen Lebens und der Stadt, so daß man seinem eigenen Hause auf das Beste vorzustehen und der Stadt mit Rede und That zu dienen befähigt wird.

Von vielen seiner Zeitgenossen wurde auch Sokrates den Sophisten beigezählt. Nicht ganz mit Unrecht; er war ein anderer Mann als jene: er hielt sich nicht für einen Inhaber der Weisheit und erwarb nicht Geld durch öffentliche Lehrvorträge; aber in seinen Ansichten hatte er manches mit jenen gemein. Vor allem glaubte er mit ihnen, daß Tüchtigkeit oder Tugend auf Einsicht beruhe und durch Lehre erwerbbar sei. Es ist dieser Satz, der in allen Berichten, bei Xenophon, Plato und Aristoteles, mit gleicher Bestimmtheit als charakteristisch für seine Betrachtungsweise hervortritt: alle Tüchtigkeiten oder Tugenden, so formulirt Aristoteles die Sache (Nik. Ethik VI, 13), sind nach dem Dafürhalten des Sokrates Einsichten. Das gilt auch von der menschlichen Tüchtigkeit als solcher: ohne Erkenntnis keine Tugend; und umgekehrt: mit der richtigen Einsicht ist die rechte Lebensführung notwendig gegeben, niemand handelt mit Wissen und Willen unrichtig (*οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει*); weiß er das rechte Ziel und den rechten Weg, so wird er ihn ja notwendig gehen; Vergehen beruht immer auf Irrtum. Das gilt im besonderen auch von der bürgerlichen Tüchtigkeit. Daher die Verurteilung des atheniſchen Staatswesens. Die demokratische Verfassung beruhte auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß politische Tüchtigkeit gleichsam ein Erbgut jedes Bürgers sei. Sokrates richtet gegen diese Anschauung jene immer wiederkehrenden Induktionen: nicht wahr, wenn ihr ein Schiff wohin zu führen habt, dann seht ihr euch nach Einem um, der die Steuermannskunst gelernt hat und versteht? Und wenn jemand krank ist, dann schickt ihr zu Einem, der die Heilkunst besitzt? Und wenn es sich um die Regierung eines Gemeinwesens handelt, dann laßt ihr einen Beliebigen durchs Loos bestimmen?

Also Erkenntnis, begründetes Wissen von dem, was in Wahrheit gut ist, und von den Mitteln, dazu zu gelangen, das ist die große Bedingung aller Tüchtigkeit und Tugend. Das ist die Überzeugung, mit welcher Sokrates sich an die Spitze der griechischen Moralphilosophen stellt. Es ist die allen seinen Nachfolgern gemeinsame Grundüberzeugung geblieben. Der Weise allein, der Mann, der wissen-

schaftliche Erkenntnis besitzt, darin stimmen Plato und Aristoteles, die Stoa und Epikur überein, ist im vollen Sinne des Worts tugendhaft und glückselig. Der Weise allein ist auch tüchtig, den Staat zu regieren; soll der vollkommene Staat entstehen, dann müssen nach dem bekannten Wort entweder die Könige Weise oder die Weisen Könige werden.

3. Die Notwendigkeit einer Wissenschaft von der richtigen Lebensführung und der richtigen Staatsregierung hatte Sokrates erkannt; aber er hat die Aufgabe, die er gestellt hat, nicht gelöst; er hat nicht die Wissenschaften der Ethik und Politik hervorgebracht. Plato übernahm die Aufgabe. Ihre Lösung erschien um so dringlicher, als die alten Grundlagen der Sittlichkeit immer stärker ins Wanken gerieten. Die Auflösung der altbürgerlichen Ehrbarkeit und Sittlichkeit ging, seitdem das griechische Volk in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten war, schnell von statten. Die jüngere Sophistik, wie sie von Plato in den Gestalten des Kallikles und Thrasymachos (im Gorgias und der Republik) gezeichnet wird, machte die Theorie auf die Thatsachen: es giebt keinen objektiven Unterschied zwischen dem Guten und Bösen, er stammt nicht aus der Natur der Dinge, sondern aus Herkommen und Willkür. Die Geltung von Sitte und Gesetz beruht auf Furcht und Aberglauben, sie dienen dazu, die Starken zu binden, daß sie nicht ihrer natürlichen Überlegenheit sich bedienen, oder auch sind sie in der Hand der Starken selbst eine Kette mehr, die Gewalt festzuhalten. Der Aufgeklärte weiß das und verhält sich dem entsprechend, er benutzt Recht und Sitte, wo sie für ihn sind, er zerreißt sie, wenn sie seinen Plänen hinderlich sind und er es straflos thun kann*).

Plato unternimmt es, diese Aufklärung zu überwinden, nicht von außen, sondern von innen, durch eine tiefere Philosophie. In der That, das einzige Heilmittel: die halbe und falsche Aufklärung wird nur durch die ganze Aufklärung ausgetrieben. Das Denken verbieten oder verstümmeln, ihm Autoritäten entgegenstellen, hilft

*) Laas hat in der Einleitung zum 2. Bd. von Idealismus und Positivismus diese skeptisch-nihilistische Sophistik, die als Gegensatz die platonische Ethik hervorzubringen und zu gestalten wesentlich beigetragen hat, gut gekennzeichnet.

gar nichts, sondern treibt den Schaden nur tiefer. Plato stellt sich also ausdrücklich auf den Boden des Denkens, auf dem auch die Sophisten zu stehen behaupteten. Mit Sokrates erkennt er die von jenen behauptete Notwendigkeit an, die menschliche und bürgerliche Tüchtigkeit auf Erkenntnis zu gründen. Eine Tugend ohne Erkenntnis, die blos auf Erziehung, Gewöhnung, Autorität, richtigen Meinungen beruht, ist ein blindes Tappen, das zufällig den rechten Weg finden mag, aber keine innere Gewähr in sich hat. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Guten allein kann dem Menschen Richtigkeit, Sicherheit und Stetigkeit des Wollens geben.

Aber giebt es ein objektiv Gutes und Rechtes? Das war es, was die Kallikles und Genossen bestritten: gut ist, was jedem jedesmal wohlgefällt, und recht ist, was man durchzusetzen die Mach that.

Platos ganze Philosophie zielt darauf ab, dem gegenüber den Satz zu beweisen: es giebt ein von den Meinungen durchaus unabhängiges, durch die Natur der Dinge selbst gegebenes Gutes und Rechtes. Was ist dies an sich Gute?

Auf diese Frage giebt die platonische Philosophie zunächst eine Antwort, die weit über den Gesichtskreis des gesunden Menschenverstandes, wie er in Sokrates uns entgegentritt, hinausgeht: das Gute ist nichts anderes, als die Welt oder die Wirklichkeit selbst. Aber, so fügt er gleich hinzu: die Wirklichkeit, wie sie an sich, das heißt in der Idee ist. Was die gemeine Meinung für die wirkliche Wirklichkeit ansieht, die Summe dieser sinnlichen, einzelnen Dinge, ist nicht das Gute, die sinnliche Welt ist voll Unvollkommenheit. Aber sie ist auch nicht das in Wahrheit Wirkliche, sie ist überhaupt nicht im eigentlichen Sinne; ihr Sein ist mit Nichtsein gemischt, sie wird und vergeht beständig. Die wahre Wirklichkeit dagegen, von der das Sein eigentlich gesagt werden kann, ist ein absolut bestehendes, absolut einheitliches Wesen und dieses ist nichts anderes, als das Gute selbst. — Gott ist zugleich das absolut Gute und das absolut Wirkliche, sagt die scholastische Philosophie, den Spuren Platons folgend.

Handelt es sich nun um die Bestimmung des Guten und Rechten für ein Einzelwesen, so ist dies natürlich nur aus seiner Beziehung zu dem Allguten und Alleinen abzuleiten, oder anders gesagt, der Wert eines einzelnen Elements der Wirklichkeit kann nur aus seiner

Bedeutung innerhalb der ganzen Wirklichkeit bestimmt werden. Die Welt ist nicht wie ein schlechtes Gedicht, voll überflüssiger Episoden, sondern sie ist die einheitliche Entfaltung einer Idee, der Idee des Guten, die sich in einer Vielheit von Bestimmungen oder Ideen innerlich entfaltet und so einen Kosmos von Ideen, einen sinnvollen Organismus bildet, in dem jedes Wirklichkeitselement, wie in einem rechtschaffenen Drama jede Scene, die Stellung eines notwendigen Gliedes hat. So muß auch die Idee des Menschen aus seiner Stellung innerhalb des Kosmos bestimmt werden, sollen wir anders zu einer Erkenntnis dessen, was der Mensch eigentlich oder in der Idee ist, kommen. Ist dem Philosophen, dem Dialektiker, dessen Gabe es ist, die Dinge zusammenzusehen, diese Bestimmung gelungen, dann darf er sagen: er habe das Wesen des Guten und Rechtschaffnen objektiv bestimmt.

So hat Plato die Ethik mitsammt der Politik in die engste Verbindung mit der Metaphysik gesetzt; sie wird ihm zu einem Teil der einen und einheitlichen Wissenschaft von dem Wirklichen oder dem Guten.

Was ist es denn nun, was sich als die Idee des Menschen in der Idee des Alls ergiebt? Im Timäus, zu dem Teile des Phädrus als Vorspiel sich verhalten, hat Plato den am meisten ausgeführten Versuch unternommen, die kosmische Stellung des Menschen zu deuten. Abgeleitet aus der Weltseele, ist die Menschenseele wie diese, ein aus zwei Elementen gemischtes Wesen; sie hat Teil einerseits an dem wirklich Wirklichen, der Ideenwelt, der Welt seiender Gedanken oder dem Leben Gottes, andererseits an der Welt des Werdens und Vergehens, der Körperwelt: mit der Vernunft (*νοῦς*) gehört sie der Welt der Ideen an, mit den aus der Verbindung mit dem Leibe stammenden animalischen Trieben (*ἐπιθυμίαι*) gehört sie der Körperwelt an. Als ein verbindendes Mittelglied tritt zwischen jene beiden ungleichartigen Teile oder Seiten der Seele eine dritte: Plato nennt sie *θυμός* oder *τὸ θυμοειδές*; es sind die höheren, edleren Triebe, die Affekte des Herzens, der Zorn über das Unedle, der beherzte Mut, die hochstrebende Ehrliebe und sittliche Scheu; vielleicht wird der platonische Ausdruck am passendsten durch unser Wort Wille wiedergegeben. Die Gliederung des inneren Menschen erscheint

in der sichtbaren Gliederung des äußeren Menschen: der Kopf ist der Sitz der Vernunft, die Burg des Herrschers; in der Brust liegt das Herz, der Sitz jener Affekte, wie das unbefangene Gefühl die Sache deutet; sie ist gleichsam das Wachhaus, worin Mut und Zorn bereit sind, dem Wink des Herrschers gehorsam hervorzubrechen; unter dem Zwerchfell endlich haben die Organe der animalischen Begierde, die Organe der Ernährung und Fortpflanzung ihren Ort. — Die Aufgabe des Menschen ist nun, nach dem Bild des großen Kosmos einen Kosmos im Kleinen darzustellen: wie durch das ideelle Element dem Makrokosmos Ordnung und Schönheit eingebildet ist, so soll auch dem Mikrokosmos durch die Vernunft als das ihm eigene ideelle Element Maß und Harmonie, Ordnung und Schönheit eingebildet werden.

Die Ausführung dieser metaphysischen Grundlegung der Wissenschaft vom Guten ist in dem Dialog vom Staat gegeben. Er führt sich ein als eine Erörterung des Begriffes des „Rechtschaffenen". Wie gestaltet ist ein rechtschaffener Mensch, ein Mensch, der die Idee, die natürliche oder göttliche Bestimmung des Menschen erfüllt? Es ist ein solcher, in dem die drei oben abgeleiteten Wesenselemente durch Erfüllung ihrer besonderen Funktionen harmonisch zusammenwirken. So kommen wir auf das Schema der sogenannten Cardinaltugenden, der Weisheit (σοφία), Tapferkeit (ἀνδρεία) und Selbstbeherrschung oder Gesundsinnigkeit (σωφροσύνη), welche drei in der Rechtschaffenheit (δικαιοσύνη) ihre Einheit haben. Weise ist ein Mensch, sofern in ihm die Vernunft ihre Aufgabe, die Erkenntnis des wirklich Wirklichen, erfüllt und als herrschendes Princip das ganze Leben ordnet; tapfer heißt er, sofern der Wille sein Werk thut, der Vernunft dienend in der Leitung und Bändigung des unvernünftigen Elements; gesund- oder heilsinnig heißt derselbe, sofern die animalischen Triebe ihre Obliegenheiten in friedlicher Stille erfüllen, ohne der Seele Unruhe und Störung zu verursachen. Eine in dieser Art wohlgeordnete Seele verdient den Namen einer rechtschaffenen, sie ist die Darstellung des menschlichen Wesens, der Idee des Menschen. In ihrem Leben ist die Bethätigung der Vernunft der eigentlich wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt; die Vernunftthätigkeit als solche besteht in dem Erkennen; das vollkommene

Erkennen aber ist die Philosophie, d. h. die dialektische Nachschöpfung der absoluten ideellen Wirklichkeit in Begriffen. Die übrigen Elemente und ihre Bethätigung verhalten sich hierzu als dienende. Und so kann man also sagen: Philosophie ist die eigentliche Aufgabe, der höchste Inhalt und Zweck des Menschenlebens.

Damit wäre denn die Frage nach dem objektiv Guten beantwortet: an sich gut, nicht durch zufällige Meinung und Satzung, sondern durch die Natur der Dinge gut ist dem Menschen ein Leben, in welchem Philosophie die Stellung des Zweckmittelpunkts hat, zu dem alle übrigen Funktionen und Thätigkeiten als dienende Mittel sich verhalten.

Daß nun ein derartig „rechtschaffenes" Leben zugleich ein glückseliges und wünschenswertes sei, scheint des Beweises kaum noch zu bedürfen: wie die Gesundheit des Körpers zugleich als Wohlbefinden und die Krankheit als Übelbefinden subjektiv empfunden wird, so wird „Rechtschaffenheit", welche ja nichts anderes ist, als die Gesundheit oder die ihrer eigentlichen Natur entsprechende Beschaffenheit der Seele, mit der größten Befriedigung notwendig empfunden. Und umgekehrt wird das Gegenteil der Rechtschaffenheit (ἀδικία) für einen Menschen notwendig auch das größte subjektive Übel sein, nicht um irgend welcher zufälligen Folgen willen, als da sind Strafe und Schande, sondern um der Mißgestalt selbst willen, welche das „unrechtschaffene" (wahnschaffene, könnte man mit einem Ausdruck der nordischen Sprachen sagen) Leben ausmacht. Mit unvergleichlicher Meisterschaft hat Plato in dem Bild des Tyrannen, der alle seine Gelüste befriedigt und des von jenen Aufgeklärten beneideten Vorzuges genießt, straflos alle Art von Unrecht und Gewaltthat zu verüben, das Leben einer solchen „wahnschaffenen" Seele und ihren inneren Unfrieden beschrieben.

Mit einem Wort erwähne ich noch, daß dieselben Grundzüge in der Konstitution des rechtschaffenen Staates, des Menschen im Großen, wiederkehren. Rechtschaffen ist ein Staat, in dem die Weisen regieren, die Mutigen und Starken (ein kriegerischer Adel) der Regierung ohne Eigeninteresse und mit voller Ergebenheit dienen, endlich die Masse der erwerbenden Arbeiter in friedlicher Bescheidenheit verrichten, was ihres Amtes ist.

Man sieht, mit solchen Gedanken entfernt sich Plato doch nicht allzuweit von der Anschauung des griechischen Volkes von dem Wesen der Rechtschaffenheit und Glückseligkeit. Freilich tritt darin das Moment des Erkennens stärker hervor und der Inhalt der Erkenntnis, welche Plato im Sinn hat, die spekulative Erkenntnis des wirklich Wirklichen, ist natürlich der Volksanschauung völlig fremd.

Allerdings ist nun noch Eines hinzuzufügen. In der obigen Darstellung der platonischen Ethik ist ein Element seiner Lebensanschauung nicht hinlänglich zur Geltung gekommen, das in manchen Dialogen stark genug hervortritt, das Element der Weltflüchtigkeit, durch welches Plato in so bemerkenswerter Weise aus der altgriechischen Denkweise heraustritt und sich der christlichen nähert. Er hält die oben angedeutete Auffassung von der Natur des Menschen als einem geistig-sinnlichen Wesen nicht überall fest, sondern zeigt oft eine starke Neigung, das Wesen des Menschen vollständig zu spiritualisiren: die Vernunft macht sein eigentliches Wesen aus, die animalische Natur, Sinnlichkeit und Begierde, ist ein zufälliger, den Geist herabziehender Anhang, dessen der Weise ledig zu werden strebt. Gott ist reines, bedürfnisloses Denken, ihm ähnlich zu werden ist das höchste Ziel menschlichen Strebens. Die Vorstellungen von Präexistenz, Seelenwanderung und Unsterblichkeit stehen hiermit in Zusammenhang; das diesseitige Leben wird als ein Aufenthalt im Kerker dargestellt, dem der Geist zu entrinnen trachtet.

Offenbar ist es zunächst der Gegensatz gegen die Lustlehre, der diese Gedanken hervortreibt. Setzen die Kallikles und Genossen in die Befriedigung der Lüste das höchste Gut, so erblickt Plato in der Lust etwas, wovon, wie es im Phädrus heißt, „ein Dämon allen schlechten Dingen eine Spur beigemischt hat". So wird ihm das Leben zu einem Kampf der Vernunft mit den Lüsten, in welchem Kampf die edleren Triebe des Herzens auf ihrer Seite sind. Er hat damit der Moralpredigt ein wunderbares Schema geschaffen, das er selbst mit vollendeter Kraft und Kunst handhabt, und wir thun nicht recht daran, daß wir von seinen Schriften nicht fleißiger Gebrauch machen: sie würden anders zu unseren Jünglingen reden als Cicero. — Vielleicht ist es aber möglich, diese Gedankenrichtung auch mit per-

sönlichen Erlebnissen Platos in Zusammenhang zu bringen. Seine Stellung zu den Zeitgenossen war keine freundliche. Zu einer öffentlichen Wirksamkeit in seinem Sinne bot die Vaterstadt dem Philosophen keinen Raum. Daß er das nicht immer gleichmütig ertragen, geht aus der Herbheit seiner Urteile über die Personen hervor, die im öffentlichen Leben eine Rolle spielten, die Staatsmänner, Sophisten und Rhetoren; sie erscheinen ihm als Inhaber der unwürdigsten Kunst, der Kunst nämlich, den Launen des großen Tieres, Demos genannt, zu schmeicheln und dadurch sich Vorteile und Ansehen zu verschaffen; wer sich darein mische und Teilhaber des Unrechts zu werden sich weigere, der sei verloren. So hatte denn der unzeitgemäße Philosoph, „wie vor einem staubwirbelnden Unwetter unter eine Mauer tretend", aus dem öffentlichen Leben sich in die Stille der Akademie gerettet; in der Betrachtung des wirklich Wirklichen hatte er den reichsten Inhalt und die süßesten Freuden dieses Lebens gefunden und sah der Erlösung mit guter Hoffnung, heiter und friedevoll, entgegen (Rep. 496 D). So wurde dem Plato, wie jedem rechtschaffenen Philosophen, was er in sich selbst erlebt hatte, zum Schlüssel, mit welchem er das menschliche Leben, ja die Dinge überhaupt deutete. Doch blieb er Grieche genug, um nicht das positive Verhältnis zu dieser natürlich-sinnlichen Welt ganz aufzugeben. Er war Pessimist in der Beurteilung der Menschen, aber er blieb Optimist in der Auffassung des Menschen. Auch an der oben angeführten Stelle der Republik fügt er hinzu, daß das Höchste von dem einsamen Philosophen doch nicht erreicht werde: in dem vollkommenen Staat würde er selbst größer werden und auch der Vollendung der Anderen dienen.

4. Aristoteles, mit Dantes Wort „der Meister derer, die da wissen", „der ewige Fürst aller wahren Denker", wie ihn A. Comte im catéchisme positiviste nennt, hat als der erste die praktische Philosophie als ein eigentümliches Erkenntnisgebiet abgegrenzt und in ihren drei Teilen, Ethik, Politik und Ökonomik, als systematisches Ganze abgehandelt. Seine Werke entbehren des wunderbaren Reizes der platonischen Darstellung, sie entschädigen dafür durch den Reichtum bedeutender Gedanken. Ich deute die Grundzüge seiner Ethik an; im Ganzen bewegt sie sich in der Richtung des platonischen Denkens.

Ausgehend von der Frage, worin das höchste Gut des Menschen bestehe, in dessen Bezeichnung als Glückseligkeit (εὐδαιμονία) Alle übereinstimmten, findet Aristoteles durch eine jener sokratischen Induktionen, die auch bei ihm so oft wiederkehren, es müsse bestehen in der Bethätigung der specifischen Tüchtigkeit der menschlichen Seele: wie für den Flötenspieler und den Bildhauer und überhaupt jedes Wesen, das eine Aufgabe und Verrichtung (ἔργον τι καὶ πρᾶξις) hat, das gut und vortrefflich (ἀγαθὸν καὶ τὸ εὖ) in der Erfüllung der Aufgabe liegt, so wird es sich auch beim Menschen verhalten. Was ist die eigentümliche Aufgabe oder Verrichtung des Menschen? Indem Aristoteles den Menschen in der Reihe der organischen Wesen betrachtet, findet er, daß ihm mit allen Wesen die vegetativen Funktionen, außerdem mit allen Tieren Empfinden und Begehren gemeinsam seien, daß dagegen ihm allein zukomme der Verstand (τὸ λόγον ἔχον). Die eigentümliche Aufgabe des Menschen müsse demnach gesetzt werden in die Bethätigung des Verstandes selbst oder die Ausübung anderer Thätigkeiten mit Verstand (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου); und damit sei denn weiter gegeben, daß auch das höchste Gut für den Menschen in der Bethätigung dieser höchsten und vollkommensten Tüchtigkeit oder Tugend der Seele liege (Nikom. Ethik I, 6).

Daß nun das objektiv beste Leben auch die größte subjektive Befriedigung gewähren müsse, steht dem Aristoteles aus seiner großen psychologischen Generalisation her fest: alle ungehemmte, gelingende Ausübung der in der Natur eines Wesens angelegten Kräfte wird mit Lustgefühlen begleitet. Die Glieder freuen sich der Bewegung, das Auge des Sehens, der Flötenspieler des Spiels, der Redner der Rede und so jedes Wesen der Ausübung seiner specifischen Funktion: also ist für den Menschen die Vernunftbethätigung das Allererfreulichste.

Am Schluß des Werkes (X, 7) nimmt er diese Betrachtung noch einmal auf: da die Vernunft, mag sie nun selbst göttlich sein oder das Göttlichste in unserer Natur, die vornehmste Tüchtigkeit des Menschen ist, so wird die Bethätigung des ihr eigentümlichen Wesens die vollkommene Eudämonie sein: das ist aber die theoretische Bethätigung. Und das stimmt sowohl mit den Ansichten

der Früheren als mit der Wahrheit überein. Denn von allen Bethätigungen ist die Betrachtung am meisten unabläßig und am meisten unabhängig von äußeren Bedingungen; die Ausübung der übrigen Tüchtigkeiten ist abhängig von der Gelegenheit, die Betrachtung dagegen ist dem Weisen immer und überall und ohne Weiteres möglich. Sie allein ist sich selber genug, sie allein hat ihren Zweck in sich selber; alle praktische Thätigkeit, auch die des Staatsmannes und Feldherrn, die für die höchsten und schönsten angesehen werden, haben ihr Ziel außer sich, jene allein wird nicht um eines äußeren Erfolges willen geübt. Die Betrachtung ist unter allen Bethätigungen, nach dem Urteil aller Kundigen, die allererfreulichste, wunderbar sind die Freuden, welche die Philosophie gewährt, rein und unverlierbar. „Darum möchte ein solches Leben zu hoch für einen Menschen scheinen, freilich lebt er es nicht, sofern er ein Mensch, sondern sofern ein Göttliches in ihm ist. Wenn nun die Vernunft im Vergleich zur menschlichen Natur ein Göttliches ist, so ist auch ein Leben, das ganz in seiner Bethätigung aufgeht, ein göttliches im Vergleich zum menschlichen Leben. Es gebührt sich aber nicht, nach jenem Spruch, menschliche Gedanken zu hegen, da man ein Mensch sei, und sterbliche, da man ein Sterblicher sei, sondern es gebührt sich, soweit als möglich das Leben der Unsterblichen zu leben (ἀθανατίζειν)."

Wer fühlte nicht in diesen Worten die Gefühlserregung, mit welcher der sonst so kühle Denker die tiefste seiner Lebenserfahrungen ausspricht?

Für den Menschen ist nun freilich das rein theoretische Leben unerreichbar, Gottes Leben allein geht im reinen Denken auf. Im Menschen ist die Vernunft mit den Funktionen, welche er mit den Tieren und Pflanzen gemein hat, mit Empfindung und Begehrung, mit Ernährung und Fortpflanzung, untrennbar verbunden. Hieraus erwächst dem menschlichen Leben eine Reihe von Aufgaben, welche im Allgemeinen charakterisirt werden können als Gestaltung der niederen Funktionen durch die Vernunft und in Einklang mit den Zwecken der Vernunft. So entspringen die sogenannten ethischen Tugenden oder Tüchtigkeiten, im Unterschied von den intellektuellen oder theoretischen.

Es wird hiernach so viele ethische Tugenden geben, als es eigentümliche Gebiete von Aufgaben giebt, die aus der sinnlichen Seite

der menschlichen Natur entspringen. Derartige Gebiete von Aufgaben sind: das Verhalten zu den animalischen Bedürfnissen, das Verhalten zu den wirtschaftlichen Gütern, zur Ehre, zum Zorn, zum Bedrohlichen, zum geselligen und wirtschaftlichen Verkehr mit Menschen u. s. f. Das tugendhafte Verhalten hinsichtlich der Befriedigung der animalischen Bedürfnisse ist die sogenannte Gesundsinnigkeit (*σωφροσύνη*), hinsichtlich der Güter der liberale Sinn (*ἐλευθεριότης*), hinsichtlich der Ehre Hochsinn und Ehrliebe (*μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία*), hinsichtlich des Bedrohlichen die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) u. s. f.

Das tugendhafte Verhalten stellt sich, wie auch die Sprache es an die Hand giebt, überall als ein mittleres zwischen zwei Ausschreitungen dar, dem Übermaß und dem Untermaß: Tapferkeit z. B. ist der normale Habitus gegenüber dem Bedrohlichen, in der Mitte liegend zwischen dem Habitus des Feigen (*δειλός*), der in jeder Gefahr kopflos davonläuft, und dem Habitus des Tollkühnen (*θρασύς*), der ebenso blindlings auf das Bedrohliche losstürzt. Gesundsinnigkeit ist der normale Habitus gegenüber der sinnlichen Lust und dem sinnlichen Schmerz, in der Mitte liegend zwischen dem Habitus des Lüstlings (*ἀκόλαστος*), der widerstandslos ist gegen die sinnlichen Gefühle, und dem Habitus, den man Gefühllosigkeit (*ἀναισθησία*) nennen könnte, der jedoch kaum vorkommt, weshalb es auch der Sprache an einem eigentlichen Namen für das Gegenteil der Zügellosigkeit fehlt; und dasselbe gilt von den übrigen.

Erworben wird der normale Habitus durch Übung, wie Aristoteles nachdrücklich betont gegenüber der sokratischen Auffassung, welche auch die ethischen Tugenden mit richtigen Einsichten gleichsetzte. Allerdings spielt die richtige Einsicht (*φρόνησις*) auch bei den ethischen Tugenden eine Rolle, sie ist es nämlich, die anzeigt, welches Verhalten für jeden in jedem Gebiet das normale ist. Und so gewinnen wir jene Definition der ethischen Tugend, welche Aristoteles an die Spitze der Untersuchung über die Tugenden stellt: sie ist die habituelle Richtung des Willens auf das zu unserer Natur stimmende Mittelmaß oder Normale, wie es durch die Vernunft und den Einsichtigen bestimmt wird (1106 b 36).

Es ist augenscheinlich, daß mit dieser Erklärung ein objektiver Maßstab noch nicht gegeben ist. Was ist denn das Normale? oder

was ist der Gesichtspunkt, aus dem die Vernunft oder der Einsichtige es bestimmen? Aristoteles hat auf diese Frage eine Antwort nicht gegeben, wie es scheint, weil er sie für unmöglich hielt. Er betont wiederholt den Unterschied dieses Erkenntnisgebiets von dem der theoretischen Wissenschaften, die von den Dingen handeln, die sich „nicht anders verhalten können", während die praktischen Disciplinen es mit Dingen zu thun haben, die sich „anders verhalten können". In der Erörterung des sechsten Buchs über die praktische Einsicht (φρόνησις) im Gegensatz zur theoretischen Erkenntnis (σοφία) scheint er sogar zu der Ansicht zu neigen, daß jene überall gar keine allgemeinen Urteile, sondern nur Einzelentscheidungen möglich macht, womit denn die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Ethik principiell geleugnet wäre. Und in der That muß man gestehen, daß Aristoteles in der Lehre von den ethischen Tugenden den Anforderungen, die an eine wissenschaftliche Behandlung gestellt werden müssen, nicht gerecht geworden ist; einen Versuch, den Wertunterschied zwischen dem tugendhaften und dem lasterhaften Verhalten zu begründen, wie ihn später etwa Spinoza bei ähnlichen allgemeinen Gesichtspunkten durchgeführt hat, macht er überhaupt nicht. Er beschränkt sich auf eine Beschreibung tugendhafter Verhaltungsweisen, die wesentlich aus dem griechischen Sprachgebrauch schöpft und um systematische Vollständigkeit unbekümmert ist. Wertvoll ist daran die feinsinnige Entwickelung der Bedeutung der Wörter, wodurch das griechische Volk moralische Wertunterschiede bezeichnete.

In dieser Weise ist von Plato und Aristoteles der sokratischen Forderung einer Wissenschaft vom Guten entsprochen worden. Sie versuchen, indem sie die Stellung des Menschen im Kosmos in Betrachtung ziehen, seine Idee oder natürliche und göttliche Bestimmung zu finden und zu zeigen, wie er diese seine Bestimmung erfüllen könne. Die Gestalt des vollkommenen Menschen, die sie entwerfen, gleicht im Wesentlichen dem Bilde, das in der griechischen Volksanschauung lebendig ist. Nur ein Unterschied tritt bemerkenswert hervor: die rein theoretische Bethätigung des Intellektes wird in dem Entwurf der Philosophen zum Hauptstück der menschlichen Vollkommenheit; das philosophische Ideal zeigt die allgemeinen Züge des griechischen Wesens, empfängt aber aus den persönlichen Zügen der Philosophen seine bestimmtere Gestalt.

5. Die nacharistotelische Moralphilosophie hat neue Gesichtspunkte kaum hervorgebracht, sie bleibt im Allgemeinen in den Spuren der großen Vorgänger. Übrigens fehlt es ihr weder an bedeutenden und fruchtbaren Gedanken, noch an kraftvoller und eindringlicher Moralpredigt. Ich muß mich beschränken auf eine Andeutung über den Standpunkt der beiden Hauptschulen, deren Verhandlungen lange Zeit das allgemeine Interesse an philosophischen Fragen beherrschten, der Stoiker und der Epikureer.

In der Erfüllung seiner Naturbestimmung finden mit Plato und Aristoteles auch die Stoiker das höchste Gut und die höchste Glückseligkeit des Menschen. Sie fassen diese Anschauung in eine Formel, wie in ein Recept: naturgemäß leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*). Nach dem ungewöhnlich reichhaltigen und sinnvollen Auszug aus den moralphilosophischen Schriften der Stoiker, welchen man bei Diogenes Laertius (VII, 84—131) findet, stellt sich die Ausführung dieser Formel etwa so dar. An der Spitze steht der bemerkenswerthe Satz: der Grundtrieb jedes lebenden Wesens ist auf Selbsterhaltung gerichtet (*τὴν πρώτην ὁρμὴν τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό*), mit dem polemischen Zusatz: nicht aber auf Lust. Sein Naturgesetz ist daher: das Schädliche abstoßen, das seiner Natur Zuträgliche (*τὰ οἰκεῖα*) erstreben. Lust aber tritt als ein Zuwachs ein, wenn ein Wesen erlangt, was zu seiner Natur paßt (*ἐπιγέννημα*, erinnernd an des Aristoteles *ἐπιγιγνόμενον τέλος*). So verhalten sich schon die Pflanzen, obwohl ihnen die Triebempfindung fehlt, wie es übrigens bei unseren vegetativen Funktionen auch der Fall ist. Bei den Tieren kommt die Triebempfindung hinzu, und darum ist ihr Naturgesetz: der Triebempfindung folgen (für sie ist *τὸ κατὰ φύσιν = τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι*). Den Menschen ist zur Triebempfindung auch noch die Vernunft (*ὁ λόγος*) gegeben, und darum bedeutet für sie naturgemäß leben soviel als vernunftgemäß (*κατὰ λόγον*) leben, denn die Vernunft ist ihrer Natur als Regulator des Trieblebens eingepflanzt (*λόγος τεχνίτης ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς*). Dem vernunftlosen Trieb folgen wäre für den Menschen widernatürlich. — Sofern aber jedem Einzelwesen seine Natur durch die Natur des Alls gegeben ist, so bedeutet für den Menschen vernunftgemäß leben zugleich: dem großen Naturgesetz des Alls, oder was dasselbe ist, dem

höchsten Führer und Herrscher Zeus gehorchen. — Eben dies aber ist auch Eudämonie und Wohlfahrt (εὐροια τοῦ βιοῦ), wenn man in Allem handelt in Übereinstimmung mit seinem Dämon, nach dem Willen dessen, der dem Universum seine Ordnung gegeben hat. Ebenso ist aber der naturgemäße Habitus für jedes Wesen auch seine Tugend oder Vollkommenheit (τελείωσις); und diese ist daher um ihrer selbst willen erstrebenswert, nicht aber aus Furcht oder Hoffnung auf äußere Folgen: denn die Eudämonie liegt in ihr selbst. — Wenn nun ein Mensch, welcher nach der Vernunft lebt, weise genannt wird, so kann man sagen: der Weise und zwar der Weise allein ist tugendhaft und glückselig.

Alle diese Gedanken lassen sich als Ausführungen und zum Teil genauere Fassungen der Aristotelischen Grundgedanken darstellen. Wenn man von dem Rigorismus der stoischen Ethik spricht, welche allein die Tugend für ein Gut gelten lassen will, so ist das im Grunde nichts anderes, als was auch Aristoteles und Plato lehren: daß die Eudämonie nicht in der Lust, sondern in der Bethätigung der Tüchtigkeit bestehe. Auch in der Auffassung des Wertes der sogenannten äußeren Güter, Reichtum, Gesundheit, Schönheit, Ansehen u. s. w. ist kein principieller Unterschied. Die Stoiker wollen diesen Dingen den Namen von eigentlichen Gütern nicht zugestehen: sie sind an sich weder nützlich noch schädlich, gut oder übel, sondern je nach Gebrauch das eine oder das andere, gut aber ist nur, was niemals schädlich, sondern nur nützlich sein kann. Doch geben sie zu, daß sie nicht völlig gleichgültig sind, daß Reichtum vor Armut, Gesundheit vor Krankheit einen Vorzug habe (προηγμένα — ἀποπροηγμένα). Auch das sind im Grunde nur schematisirte, terminologisch bestimmte Ausführungen Aristotelischer Andeutungen. Mit einem vortrefflichen Gleichnis hatte dieser den Wert der äußeren Güter bestimmt: sie seien für das Leben, was die Ausstattung (χορηγία) für die Tragödie, gehörten also allerdings zur vollkommenen Eudämonie des Lebens, wie die Choregie zur vollen Wirkung der Tragödie, ohne daß sie doch einen eigentlichen Bestandtheil der Eudämonie ausmachten.

Wie es scheint, ist allerdings bei den Stoikern die Neigung immer stärker geworden, die Unabhängigkeit der Eudämonie von den äußeren Gütern absolut zu setzen. Die Freiheit von den Leidenschaften

(πάθη), welche durch Erwerb und Verlust, durch Besitz und Entbehrung der äußeren Güter in dem Triebleben der Seele erregt werden, die Genugsamkeit der Tugend zur Eudämonie, alte und legitime Bestandteile der griechischen Moralphilosophie, treten in dem Maße mehr in den Vordergrund, als die Moralphilosophie zur Moralpredigt wird. Für die Moralpredigt ist es die dankbarste und fruchtbarste Aufgabe, den Menschen auf sich selbst und seine eigenen inneren Kräfte zu verweisen, und diese Aufgabe hat die stoische Philosophie mit anerkennenswerter Kraft gelöst: es giebt nicht wirksamere Aufforderungen, sich von den Dingen, die nicht in unserer Macht sind, unabhängig zu machen und mit innerer Freiheit sich auf sich selbst zu stellen, als sie das Handbüchlein des Epiktet enthält.

Mit der Wendung zur Moralpredigt hängt auch ein Anderes zusammen: der Wert des theoretischen Lebens tritt zurück, die Bethätigung der ethischen Tugenden, das Gebiet des Handelns, besonders in den Verhältnissen zu Menschen, in der Familie und dem Staat, wird mehr in den Vordergrund gestellt. Doch bleibt die Forderung, sich frei zu erhalten, als die erste und höchste bestehen.

6. Auch Epikur und seine Jünger suchen das höchste Gut und finden es in der Eudämonie: aber in der Bestimmung ihres Wesens entfernen sie sich von den bisher genannten Philosophen, ja von der Anschauung des griechischen Volkes selbst: sie setzen die Eudämonie in die Empfindung der Lust. Hierdurch wird denn auch die Stellung der Tugend oder der Tüchtigkeit verändert: sie wird zum Mittel für jenen Zweck*).

Der Gegensatz der Standpunkte ist deutlich genug. Die Stoiker setzen mit Aristoteles und Plato die Eudämonie in eine zuständliche Bestimmtheit der Seele: ein Leben, das die natürliche Bestimmung des Menschen erfüllt oder seine Idee zur vollkommenen Darstellung bringt, ist selbst das höchste Gut. Freilich folgt der objektiven Beschaffenheit, wie dem Körper der Schatten, die subjektive Befriedigung; aber die Befriedigung ist nicht das Gut. Die Epikureer dagegen

*) Wie sehr übrigens dem Epikur auch in der Ethik durch jenen kraftvollen Denker, dem er in der Physik folgte, durch Demokrit, vorgearbeitet war, zeigt Köstlin in seiner trefflichen Rekonstruktion der demokritischen Ethik, Geschichte der Ethik I, 196.

sehen den Ertrag des Lebens an Lustgefühlen als das Gut selbst, die Wesensbeschaffenheit, als deren Wirkung sie eintritt, als das Mittel an.

Wenn man den Blick von dieser Principienfrage abwendet und die Ratschläge für die Lebensführung ins Auge faßt, welche Epikur seinen Schülern giebt (z. B. dem Menoikeus in einem Brief bei Diogenes X, 122—135), dann vermindert sich der Gegensatz sehr, ja man könnte beinahe versucht sein, ihn als eine bloße Schul- oder Doktorfrage zu bezeichnen. Auch Epikur empfiehlt durchaus nicht Lust auf jede Weise zu suchen, er rät vielmehr ausdrücklich davon ab: wenn er sage, daß Lust das höchste Gut sei, so meine er nicht die sinnlichen Genüsse der Lüstlinge, wie man aus Mißverständnis oder bösem Willen ihn gedeutet habe, sondern Freiheit von körperlichem Schmerz und Unruhe der Seele: er verstehe unter Glückseligkeit Gesundheit und Seelenruhe (*τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν τέλος εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*). Die Summe der Lebensweisheit besteht daher nach ihm darin, die Ursachen der Beunruhigung zu vermeiden. Solche sind Verlust und Entbehrung von Dingen, die man zu besitzen und genießen gewöhnt ist, so wie die Furcht vor Verlusten. Daher ist es ratsam sich nicht zu verwöhnen: die Gewöhnung an einfache Lebensweise erhält die Gesundheit, macht aufgelegt zu den nöthigen Geschäften, empfänglich für den selteneren Genuß und furchtlos gegen das Schicksal; darum halten wir die Genügsamkeit (*αὐτάρκεια*) für ein großes Gut. Vor allem aber muß man die Scheinbedürfnisse hinausschaffen. Epikur unterscheidet wirkliche oder natürliche und Scheinbedürfnisse (*ἐπιθυμίαι φυσικαί — κεναί*); die ersteren findet er, sind leicht befriedigt, die Natur macht nicht große Ansprüche, die andern dagegen, die Bedürfnisse der Üppigkeit und der Eitelkeit, sind unendlich und nie zu befriedigen. Von dieser Plage befreit die Philosophie, indem sie die richtige Einsicht in das, was man fliehen und erstreben muß, verleiht.

Eine andere Quelle der Beunruhigung ist die Furcht vor dem Tode und dem, was nach dem Tode kommt. Auch hiervon befreit die Philosophie, indem sie zeigt, daß der Tod nichts schreckliches ist, denn so lange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Wer aber wahrhaft begriffen hat, daß im

Nicht-leben nichts furchtbares ist, für den ist auch im Leben nichts furchtbares. Ein begeisterter Jünger des Epikur, Lucretius, hebt diese Seite hervor; jedes Buch seines Werkes über die Natur der Dinge bringt eine neue Lobpreisung des Mannes, der die Menschheit von den eingebildeten Schreckbissen befreite, mit welchen der Aberglaube Himmel und Erde bevölkert hatte.

„Also nicht Gelage und Wollust und gute Mahlzeiten machen das Leben glückselig, sondern nüchternes Denken, das die Gründe des Wählens und Verwerfens aufspürt und die Wahnvorstellungen vertreibt, welche die Seele beunruhigen. Vor allem aber ist der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), weshalb sie auch der theoretischen Wissenschaft an Würde vorangeht: denn aus ihr entspringen alle übrigen Tugenden oder Tüchtigkeiten mitsamt der Einsicht, daß es weder möglich ist, angenehm zu leben, ohne vernünftig und schön und gerecht, noch vernünftig, schön und gerecht, ohne angenehm zu leben; denn die Tugenden sind mit dem angenehm leben zusammengewachsen und das angenehm leben ist von jenen unzertrennlich." Und so langt denn auch Epikur bei jener gemeingriechischen Überzeugung an, daß Tugend und Glückseligkeit unzertrennlich sind, wie es jener Vers ausdrückt:

Ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.

7. Fassen wir die Züge der griechischen Ethik zusammen, so können wir sagen: sie sieht mit der griechischen Volksanschauung das höchste Gut in der Vollendung des Menschen als Naturwesens. Der Entwickelung der intellektuellen Seite wird besondere Wichtigkeit beigelegt. Schon von der Volksanschauung wird die hervorragende Bedeutung des Intellektuellen für die menschliche Vollkommenheit überall anerkannt, worauf in dem oben genannten Werk von L. Schmidt über die griechische Volksmoral wiederholt aufmerksam gemacht wird (I, 156, 230 ff.). Die Philosophen gehen in dieser Richtung noch weiter, sie machen die Vernunft zur Wurzel und Krone aller menschlichen Vortrefflichkeit. Ihnen ist die Weisheit oder die Philosophie zugleich Mittel und Inhalt der Eudämonie, jenes, sofern sie das höchste Gut kennen lehrt und das praktische Leben angemessen zu seiner Erreichung regelt, dieses, sofern Philosophie oder wissenschaftliche Betrachtung des Universums die

höchste, freieste, allein um ihrer selbst willen gewollte Bethätigung der menschlichen Natur ist. Von Anaxagoras wird erzählt, daß er auf die Frage, um weswillen einer wünschen sollte geboren zu sein? geantwortet habe: „um der Betrachtung des Himmels und der durch die ganze Welt gehenden Ordnung willen". Es ist die Antwort, welche im Grunde die ganze griechische Philosophie giebt. —

Diese Betrachtungsweise hat für uns zunächst etwas Befremdliches. Wir sind nicht gewöhnt, der intellektuellen Funktion so große Bedeutung beizulegen; weder erwarten wir, daß die richtige Einsicht das rechte Thun überall zur Folge haben werde, noch ist es eine uns geläufige Ansicht, daß in der Betrachtung der Dinge oder der Philosophie die eigentliche Lebensaufgabe des Menschen bestehe. Vielleicht wird uns beides etwas verständlicher, wenn wir auf die Verschiedenheit der Stellung achten, welche im griechischen und andererseits im modernen Leben die wissenschaftliche Erkenntnis einnimmt. In der gegenwärtigen Welt haben nicht nur die sogenannten gelehrten Berufe, sondern hat auch die wissenschaftliche Forschung selbst, vom Staat in Universitäten und Akademien organisirt, die Stellung eines wirtschaftlichen Erwerbszweiges gewonnen; wie durch Anfertigung von Schuhen oder Uhren, so kann man in unserer Zeit auch durch Anstellung mathematischer und philologischer, naturwissenschaftlicher und philosophischer Untersuchungen sein Brod, und zwar unter günstigen Umständen ein recht ansehnliches gewinnen. Das war in Griechenland, wenigstens zur Zeit der Entstehung der Philosophie, nicht der Fall. Mit dem größten Nachdruck bestehen die Philosophen darauf, daß wissenschaftliche Betrachtung und Broderwerb völlig unvereinbar seien: der Sophist, der sie zu vereinigen suche, verliert eben damit die Philosophie, er ist, wie Plato im Sophisten mit bitterem Humor ausführt, ein Handelsmann mit Scheinweisheit. Die Betrachtung des Wirklichen war für Heraklit und Parmenides, für Plato und Aristoteles eine Sache, die sie nicht um Honorare oder Professuren zu gewinnen, sondern lediglich um ihrer selbst willen trieben: wir arbeiten um Muße zu haben, sagt Aristoteles, die schönste Erfüllung der Muße aber ist die Philosophie. — Die Verschiedenheit der äußeren Stellung der wissenschaftlichen Forschung hängt aufs Engste zusammen mit ihrer veränderten inneren Konstitution: die

moderne wissenschaftliche Forschung hat, verglichen mit der griechischen Philosophie, auch innerlich die Gestalt einer eigentlichen, oft kleinlichen und mühseligen Arbeitsleistung. Der physikalische oder historische Forscher unserer Zeit arbeitet mit einem ungeheuren Apparat von Kenntnissen und Fertigkeiten, von Sammlungen und Instrumenten, um Licht in irgend einen noch unaufgehellten Winkel der Wirklichkeit zu bringen, der an sich ein überaus geringes und auch für den Forscher selbst nur ein sehr mäßiges Interesse hat. Das Ergebnis der Arbeit mag einmal in irgend einem Zusammenhang für unsere Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt irgend welche Bedeutung gewinnen; oft ist dieser Zusammenhang gar nicht erkennbar und mancher Forscher kümmert sich überhaupt und grundsätzlich nicht darum, welcher Gewinn für unsere Gesammterkenntnis von seiner Arbeit zu erwarten sei.

Die griechischen Philosophen dagegen lebten in der glücklichen Vorstellung, daß es möglich sei und jedem von ihnen gelingen könne, durch bloßes Nachdenken der Wirklichkeit ihr letztes Geheimnis zu entlocken, selbst Aristoteles, der große Beobachter, spricht es aus, daß von allen Thätigkeiten die wissenschaftliche Forschung am wenigsten der äußeren Hilfsmittel bedürfe; so sehr steht auch ihm der Apparat der Forschung in zweiter Linie. Es ist begreiflich, daß eine theoretische Thätigkeit, die mit weltumspannenden Gedanken alle großen Probleme der Welt und des Lebens zu lösen hofft, für das persönliche Leben eines Mannes eine andere Bedeutung hat, als die Erforschung der Plautinischen Versmaße oder die Erfindung neuer Methyle und Phenyle. Es mag die Beschäftigung auch mit solchen Dingen, wenn sie sportsmäßig ausgebildet und betrieben wird, ein ähnliches unmittelbares Interesse gewinnen, wie irgend ein anderer Sport, Schachspiel oder Briefmarkensammeln; aber schwerlich kann jemand geneigt sein, in solcher Arbeit, wenn er sie auch lebenslänglich treibt, die eigentliche Aufgabe seines Lebens zu sehen. Steht dagegen Welt- und Lebensweisheit durch die Beschäftigung mit der Philosophie in Aussicht, wen ginge dann die Sache nicht an und für wen wäre sie zu klein? „Weder ein Jüngling zögere", so beginnt jener oben erwähnte Brief des Epikur, „noch ein Greis werde müde zu philosophiren; denn an der Seele zu gesunden, dazu ist es für niemanden weder

zu früh noch zu spät. Wer da sagen wollte, für ihn sei es noch nicht oder nicht mehr Zeit zu philosophiren, der gliche dem, der sagen wollte, daß es für ihn noch nicht oder nicht mehr Zeit sei zur Glückseligkeit."

Nicht minder hängt auch der Glaube an die unwiderstehliche Wirksamkeit der Einsicht, welche sich in der sokratischen Behauptung ausdrückt, daß mit der Einsicht in das, was gut und schlecht sei, auch das entsprechende Handeln gegeben sei, denn es sei doch undenkbar, daß jemand thue, was er selbst für schlecht ansehe, (eine Behauptung, die in irgend einer Form bei allen Philosophen wiederkehrt) mit der Stellung der Philosophie im griechischen Geistesleben in erkennbarer Weise zusammen. Uns ist es ganz geläufig, daß einer weiß, was er thun soll, aber es nicht thut. Wir hören und wissen von klein auf, daß man den Feinden nicht Böses mit Bösem vergelten soll, sondern mit Gutem; aber wer thut so? — Aber, so würde Sokrates hierauf etwa gefragt haben, was nennt ihr denn „wissen"? Wie es scheint, nennt ihr auch das wissen: vorgesagte Wörter nachsagen können. Dagegen nennen wir nur die lebendige Überzeugung ein Wissen. — Den Griechen war jenes „Wissen" überhaupt fremd: sie hatten keinen Schulunterricht, in dem das Gedächtnis mit fremder „Erkenntnis" vollgestopft wird, im besonderen keinen Unterricht in Moral und Religion. Und sofern dennoch, etwa im Homer, moralische Maximen und Urteile ihrer Jugend eingeprägt wurden, gehörten sie einer sittlichen Anschauung an, die dem natürlichen Menschen durchaus und unmittelbar einleuchtet. Der Unterschied zwischen gelernter Bekenntnismoral und wirklich empfundener Moral war bei ihnen überhaupt kaum vorhanden. — Wenn aber ein Philosoph durch Nachdenken über die gewöhnliche Anschauung zu neuen Ansichten hinaus geführt wurde, wenn Sokrates etwa fand, daß Unrecht leiden weniger schlimm sei, als Unrecht thun, so war das nicht eine leere Worthülse, gemacht um Schulkinder darüber zu verhören, sondern eine ganz persönliche Überzeugung, die nun allerdings nicht verfehlte, auch dem Handelnden gegenwärtig zu sein und als Bestimmungsgrund in seinen Entschlüssen sich wirksam zu erweisen. Und wenn Epiktet seinen Schülern darlegt, daß der Weise unabhängig vom Schicksal sei, denn alles, was ihn wirklich angehe, sei in seiner

Macht, was aber nicht in seiner Macht sei, gehe ihn auch nicht an, so war auch das nicht ein Satz, der zur Wiedergabe bei der Confirmation oder dem Abiturientenexamen eingeübt wurde, sondern ein Ausdruck für wirklich Erlebtes, das eben darum auch fähig war, lebendige Überzeugung zu bewirken. Es scheint mir daher nicht unglaublich, daß der Satz: niemand thut wider besseres Wissen das Schlechte, unter den Griechen und besonders unter den griechischen Philosophen in viel erheblicherem Umfang Wahrheit enthielt, als er uns zunächst zu enthalten scheint. Schul- und Wortwissen thut es freilich nicht, aber ein wahres Wissen, das eine wirkliche persönliche Überzeugung darstellt, das wird sich allerdings auch im Leben nicht unbezeugt lassen.

War so wissenschaftliche Forschung oder Philosophie an sich eine Sache, die im persönlichen Leben der griechischen Philosophen eine Stellung haben mußte, die sie gegenwärtig nicht notwendig hat, nämlich die Stellung eines Selbstzwecks, so kam noch ein anderer Umstand der Wertschätzung des theoretischen Lebens entgegen. Das praktische Leben war für einen Griechen gleichbedeutend mit dem politischen Leben. Die Erwerbsthätigkeit stand in geringem Ansehen, sie galt für gemein, selbst die künstlerische Thätigkeit macht hiervon keine Ausnahme*). Von Werken der Barmherzigkeit, die im christ-

*) Dies tritt in einem für die griechische Anschauung überhaupt sehr charakteristischen Schriftchen Lucians, dem Traum, mit großer Deutlichkeit hervor. Die Wissenschaft und die Kunst treten im Traum zu dem Knaben Lucian, jede redet ihm zu, zu ihr sich zu wenden. Auf die Rede der Bildhauerkunst, die an den Knaben ein Recht zu haben behauptet, weil seine Vorfahren ihr angehört hätten, erwidert die Wissenschaft: „Die Vorteile, die du zu erwarten hättest, wenn du ein Steinmetz würdest, hast du von dieser hier vernommen: am Ende würdest du doch nichts mehr sein, als ein Handarbeiter, der die ganze Hoffnung seines Fortkommens auf seine Hände gründet, ohne Ansehen, wenig besser als ein Tagelöhner bezahlt, niedrig und beschränkt in deiner Denkungsart, unbedeutend im Staat, gleich unvermögend dich deinen Freunden nützlich und deinen Feinden furchtbar zu machen. — Gesetzt auch, du würdest ein Phidias oder Polyklet und hättest eine Menge bewundernswürdiger Werke geschaffen, so wird zwar jeder, der sie sieht, deine Kunst erheben, aber gewiß keiner von allen, so lange er bei Verstand ist, deinesgleichen zu sein wünschen. Denn so groß du auch in deinem Fach wärest, immer wirst du doch für einen armseligen Handwerker gelten, der sein Brod mit seiner Hände Arbeit verdienen muß." Diese Rede giebt Lucians eigene Ansicht der Dinge, offenbar die Ansicht des ganzen gebildeten Griechenlands.

lichen Ordenswesen einen Lebensberuf ausmachen, war überhaupt keine Rede. So blieb als praktischer Lebensberuf nur die Thätigkeit des Staatsmannes, des politischen und kriegerischen Führers. Nun hatte seit dem fünften Jahrhundert das öffentliche Leben in den kleinen griechischen Stadtstaaten eine Gestalt angenommen, daß einem ehrlichen Mann die Lust vergehen konnte, mit ihm sich zu befassen. Volksversammlung und Gericht waren zu Kampfplätzen geworden, auf denen die Parteiführer und Redner mit wildester Erbitterung darum stritten, die „Klinke der Gesetzgebung", d. h. des Volksbeschlusses in die Hand zu bekommen, um die Gegner zu tödten, zu verbannen, ihr Vermögen einzuziehen. In der Verurteilung des Sokrates zum Tode tritt die grauenhafte Unsicherheit aller Dinge in den griechischen Städten grell zu Tage: es ist, als ob eine Bande von halbwüchsigen Knaben sich des Schwertes der Obrigkeit bemächtigt hätte und mit ihm ihr Spiel triebe. Was übrigens ganz und gar dem Eindruck entspricht, den man von dem griechischen Staatsleben aus dem Geschichtswerk des Thucydides erhält: ein zielloses, widerwärtiges Ringen und Zerren der Städte unter einander, der Parteien in jeder Stadt, mit einer Niedertracht und Tücke, einer Grausamkeit und Rachsucht gegen Überwundene, die uns mit Abscheu erfüllen würde, wenn dies Gefühl nicht durch das schmerzlichste Mitgefühl mit dem andererseits so herrlich begabten Volk zurückgedrängt würde. — Es ist verständlich, daß Männer, die vor dem Gebrauch der Mittel zurückscheuten, mit denen in der Volksversammlung gestritten und gesiegt wurde, überhaupt zur Enthaltung von der Politik sich entschlossen: dem Beispiel des Plato, der sich, wie vor einem wirbelnden Unwetter hinter eine Mauer tretend, aus dem öffentlichen Leben zurückzog, folgten seitdem die meisten Philosophen. Reflexionen über das Thema, daß der Philosoph sich nicht in die öffentlichen Angelegenheiten mischen könne (*τὸν σοφὸν μὴ πολιτεύεσθαι*), sind bei den späteren Philosophen gewöhnlich. So blieb ihnen überhaupt nur ein objektiver Lebensinhalt: eben die Philosophie.

Zweites Kapitel.

Die Lebensanschauung des Christentums.

1. Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum ist die tiefste Revolution, welche die europäische Menschheit erlebt hat. Es ist die vollständige Umkehrung der gesammten Lebensanschauung, die „Umwertung aller Werte", mit einem Ausdruck Nietzsche's. Ich versuche zunächst, den Gegensatz so scharf als möglich zu fassen, die christliche Lehre von der Selbst- und Weltüberwindung in ihrer herben Größe der griechischen Lehre von der Selbsterhaltung gegenüberzustellen. Es sind die beiden Wege, die die abendländische Menschheit eingeschlagen hat, die beiden Lebenswege, die der Mensch überhaupt gehen kann.

Wenn die Griechen die vollkommene Ausbildung der Naturanlage des Menschen als die große Lebensaufgabe ansahen, so setzt das Christentum mit klarem Bewußtsein das Gegenteil als Lebensziel: die Ertödtung des natürlichen und das Auferstehen eines neuen, übernatürlichen Menschen. Eine neue Geburt von oben, so legt Jesus dem Nikodemus dar, ist der einzige Weg zum Reich Gottes: die Sinnesänderung (*μετάνοια*), welche er mit dem Täufer fordert (Matth. 4, 17), ist in Wahrheit eine Neuschöpfung. Als Fleisch (*σάρξ*) und Geist (*πνεῦμα*) werden der alte und der neue Mensch einander entgegengesetzt (Joh. 3, 6). Paulus hat diesen Gegensatz begrifflich ausgeprägt: es giebt ein doppeltes Leben, das Leben nach dem Fleisch und das Leben nach dem Geist, jenes das Leben des natürlichen Menschen, dieses gewirkt durch die Gnade, jenes auf das Vergängliche gerichtet und zum Tode führend, dieses auf das Ewige gerichtet und zum ewigen Leben führend: „wer auf sein Fleisch säet, der wird von dem Fleisch das Verderben erndten; wer aber auf den Geist säet, der wird von dem Geist das ewige Leben erndten" (Gal. 6, 8). Das neue Leben ist der Tod des alten, durch den Geist werden die Thaten des Leibes getödtet (Röm. 8, 13).

Dieser Charakter der neuen Religion drückt sich in ihren heiligen Handlungen aus. Der Eingang in das Christentum geht durch die Taufe; sie wird von Paulus als ein Gleichnis (*ὁμοίωμα*, Röm. 6, 5)

des Todes Jesu bezeichnet; ein sehr verständliches Symbol, so lange das Christentum mit der Welt in Krieg lebte, es erinnerte in sehr ernsthafter Weise an die Bluttaufe, welche der Wassertaufe folgen mochte. Nicht minder ist dem anderen Sakrament die Beziehung auf den Tod wesentlich: durch das Essen des Leibes und das Trinken des Blutes Jesu begehen die Gläubigen das Gedächtnis seines Opfertodes, sie selbst eine zum blutigen Opfer geweihte Gemeinde. Bemerkenswert ist auch, daß die neuen Kirchen in der Regel zugleich Grabstätten waren, daß im Altar selbst die Gebeine von Märtyrern bestattet wurden. Der natürliche Mensch schaudert vor der Berührung mit dem Tode zurück, sie verunreinigt nach griechischer Auffassung auch in religiösem Sinn; dem Christentum ist der Tod vertraut, er ist der Eingang in das Leben.

2. Von dieser Anschauung wird nun das ganze Leben durchdrungen. Was der alte oder der natürliche Mensch begehrt und schätzt, das erscheint dem neuen Menschen als wertlos oder gefährlich. Ich will den Gegensatz zwischen beiden Lebensanschauungen in einigen Hauptpunkten so klar und scharf als möglich kennzeichnen. In dem wirklichen Leben hat es natürlich an Vermittelungen und Annäherungen zu keiner Zeit gefehlt. Sie fehlen auch schon im N. T. nicht.

Die Ausbildung und Bethätigung der intellektuellen Anlage erschien den Griechen als eine überaus wichtige, den Philosophen als die schlechthin wichtige Angelegenheit des menschlichen Lebens. Das ursprüngliche Christentum steht der Vernunft und dem natürlichen Erkennen mit Geringschätzung und Mißtrauen gegenüber. Die Armen am Geist werden von Jesu selig gepriesen; arme und ungelehrte Leute sind es, die ihm als Jünger folgen; den Unmündigen wird offenbart, was den Weisen und Klugen verborgen bleibt. Ja, die natürliche Vernunft und Weisheit ist geradezu ein Hemmnis für das Reich Gottes: ihr ist das Wort vom Kreuz eine Thorheit. „Wo ist der Weise", fragt Paulus die Gemeinde zu Korinth (1. Kor. 1, 20), „wo ist der Schriftgelehrte, wo ist, der an der wissenschaftlichen Forschung dieser Zeit Teil hat? hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt thöricht gemacht? Denn da in der Weisheit Gottes (oder: in ihrer Gottesgelahrtheit?) die Welt Gott nicht erkannte durch ihre Weisheit (oder: eben wegen ihrer Gelahrtheit?), so hat es Gott ge-

fallen, durch die Thorheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben."

Die Kirche hat diesen Standpunkt nicht durchaus festgehalten, sie konnte ihn als Kirche nicht festhalten. In dem Maße, als sie zu einer das ganze Leben der Völker beherrschenden Macht wurde, mußte sie suchen, das wichtigste Mittel der Weltherrschaft, das Wissen, in ihren Dienst zu bringen. Aber das Urchristentum hat zur weltlichen, wissenschaftlichen Erkenntnis eigentlich gar kein positives Verhältnis. „Die Knechtsgestalt, die geistige, wich im 3. Jahrhundert, als geistreiche Kirchenlehrer auftraten, auch schon reiche Bischöfe; doch in seiner armen Gestalt hat das Christentum die Welt überwunden" (Hase, Kirchengesch. I, 258). Und eine Nachwirkung jenes ursprünglichen Verhältnisses ist doch durch die ganze Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens zu spüren: ich denke nicht blos an das Mißtrauen gegen die wissenschaftliche Forschung und die Forderung des Gehorsams, der auch mit dem Intellekt zu leisten sei, eine Forderung, welche freilich oft aus sehr weltlichen Motiven entsprang, sondern vor allem an jene Einfalt des Herzens, welche zu jeder Zeit im Stande war, zwischen allen wahrhaft Christusgläubigen die Unterschiede der Bildung und der Erkenntnis, die zwischen weltlich gesinnten Menschen den Austausch des innern Lebens im persönlichen Verkehr aufheben, völlig unerheblich zu machen. Und tief religiösen Menschen ist eine Abneigung gegen das aufblähende Wissen, gegen den Geist der Kritik und der Verneinung, der aus Übermut stammt und Übermut zeugt, gegen Systemsucht und Wissenschaftshochmut überall eigen gewesen.

So sind die Tugenden des Intellekts, Freiheit und Kühnheit des Denkens und die Kraft des Zweifelns, die eigentliche Lebenskraft der wissenschaftlichen Forschung, in den Augen des ursprünglichen Christentums wertlos und gefährlich. Glaube und Gehorsam ziemt dem Christen.

3. Wie die Tugenden des Intellekts, so sind auch die ethischen Tugenden der Griechen, die nichts anderes als durch die Vernunft erzogene und disciplinirte Naturtriebe sind, nach der Auffassung des alten Christentums wertlos und gefährlich, um so gefährlicher als sie einen guten Schein haben: sie sind glänzende Laster. „Wie löblich es scheinen mag, daß die Seele über den Leib und die Vernunft über

die lasterhaften Triebe regiere, so kann doch die Seele und Vernunft selbst, wenn sie nicht Gott dient, wie Gott selber es vorgeschrieben, auf keine Weise richtig regieren; denn was für ein Herr des Leibes und der Laster kann ein Geist sein, der, des wahren Gottes unkundig und seiner Regierung nicht unterthan, den mit allen Lastern befleckten Dämonen zur Verderbung prostituirt ist? Und die Tugenden selbst, da sie nicht zu Gott Beziehung haben, sind in Wahrheit mehr Laster als Tugenden; denn wenngleich sie von Manchen für wahrhaft sittlich gehalten werden, wenn sie als Selbstzweck und nicht um eines Andern willen erstrebt werden, so sind sie doch dann voll Aufgeblasenheit und Hochmut (inflatae ac superbae) und darum nicht für Tugenden, sondern für Laster anzusehen" (Augustin, De civ. Dei XIX, 25). Sicherlich, der natürliche Mensch wird, wie durch die Bewunderung der Vernunft und ihrer Weisheit vom Glauben, so durch die Bewunderung der natürlichen Tugenden von Selbsterkenntnis und Wiedergeburt fern gehalten.

4. In der Schätzung des natürlichen Menschen ist Tapferkeit die erste Tugend, sie ist, wie griechischer und römischer Sprachgebrauch sagen, die Tugend oder Tüchtigkeit schlechthin und ihr Mangel ist gleichbedeutend mit Nichtswürdigkeit schlechthin. Tapferkeit beruht auf dem Trieb der Selbsterhaltung: sie sichert die Durchsetzung des Ich und seiner Ansprüche durch Bekriegung derer, die sich ihm entgegenstellen. Der Christ, der dem Gebot des Herrn folgt, „widerstehet nicht dem Bösen", er treibt es nicht zurück, sondern er duldet es, Geduld oder Aushalten (ὑπομονή) ist seine Tapferkeit. Er nimmt das Schwert nicht in die Hand. Das Schwert ist das Mittel, seinen Anteil von dieser Welt zu erlangen; der Christ hat und will keinen Teil an dieser Welt, sein Erbe ist in der zukünftigen Welt, es kann durch das Schwert nicht gewonnen und nicht genommen werden. Das Bewußtsein, daß das Schwert nicht in der Hand eines Christen sein könne, ist in der alten Kirche überall lebendig; wenn auch bald Anbequemung an die Bedürfnisse und Notwendigkeiten des Lebens stattfanden, so dürfte sie doch nicht leicht ohne einige Gewissensunruhe geblieben sein. Christliche Soldaten erschienen den ersten Jahrhunderten ohne Zweifel als eine wunderliche Anomalie. Tertullian giebt der ursprünglich allgemeinen Empfindung Ausdruck, wenn er, freilich nun

die Sache verschärfend und als Gebot fassend, sagt: „Es geht nicht zusammen, Gott und einem Menschen den Treueid leisten, unter der Fahne Christi und der Fahne des Teufels, im Lager des Lichts und im Lager der Finsternis dienen; es kann nicht eine Seele zwei Herren gehören, Gott und dem Kaiser. Indem der Herr dem Petrus das Schwert aus der Hand nahm, hat er alle entwaffnet" (De idololatria c. 19). Völlig widersinnig erschien es jedenfalls, daß ein Kleriker das Schwert trage. Bei allen Sekten, die das altchristliche Leben in sich erneuerten, tritt die Scheu vor dem Blutvergießen sogleich in ihrer ursprünglichen Stärke wieder hervor. Auch gegen die Todesstrafe machte sich dasselbe Gefühl geltend.

Wie weit die moderne Welt von altchristlicher Empfindung sich entfernt hat, das zeigt sich vielleicht an keinem Punkt deutlicher als darin, daß die Scheu vor dem Schwert und Blutvergießen völlig verschwunden, selbst aus der Kirche verschwunden ist. Die großen Kriegshelden sind die Nationalheiligen der modernen Völker, die Erinnerungstage siegreicher Schlachten werden als öffentliche Festtage gefeiert, die Straßen und Plätze unserer Städte benennen wir nach den Orten großen Blutvergießens. In der Schule lernt unsere Jugend die Kriegsgeschichte als das Hauptstück der Menschheitsgeschichte, die Siege unseres Volkes über die Nachbarvölker als seine wichtigsten und größten Thaten ansehen; in den Kirchen wird allsonntäglich für das königliche Kriegsheer zu Wasser und zu Lande gebetet. An alledem nimmt unser Christentum keinen Anstoß, ein sicheres Zeichen, daß es ein anderes ist, als jenes ursprüngliche Christentum, dessen Jünger ihre Tapferkeit nur durch Geduld im Ertragen und Heldenmut im Märtyrertum bewiesen.

5. Verwandt mit der Tugend der Tapferkeit ist die Tugend der Gerechtigkeit, sofern man darunter den kräftigen Rechtssinn versteht, welcher überall für die Durchführung des Rechts, des fremden sowohl als des eigenen, eintritt. Nicht Unrecht thun ist die eine Seite der Gerechtigkeit; die zugehörige andere ist: nicht leiden, daß Unrecht geschehe, weder einem selber noch Anderen. So verstanden Griechen und Römer die Pflicht der Gerechtigkeit und so ist sie neuerdings von Jhering in seinem „Kampf ums Recht" dargestellt worden. Der Proceß oder der Rechtskampf ist die civile Form der Selbster-

haltung und Selbstbehauptung, neben der militärischen durch das Schwert.

Das alte Christentum erkennt auch die Gerechtigkeit in diesem Sinn nicht als eine Tugend an; es kennt nur die Pflicht, nicht Unrecht zu thun, aber nicht die Pflicht, Unrecht nicht zu leiden. Es sagt nicht: wenn jemand dich kränkt und dein Recht mit Füßen tritt, sollst oder darfst du ihm auf dem Wege Rechtens widerstehen, sondern ausdrücklich wird das Gebot Moses: Auge um Auge, Zahn um Zahn, verworfen und durch ein neues ersetzt: „Ich aber sage Euch, daß ihr nicht widerstehen sollt dem Bösen (τῷ πονηρῷ), sondern so dir jemand einen Streich giebt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar, und so jemand mit dir vor Gericht will, um deinen Rock zu kriegen, laß ihm auch den Mantel, und so jemand dich zwingt eine Meile zu gehen, geh mit ihm zwei" (Matth. 5, 38—41). Und kurz vorher (25): „sei willfahrend dem, mit dem du einen Rechtshandel hast (τῷ ἀντιδίκῳ), schnell, so lange du noch mit ihm unterwegs bist". Also ausdrücklich wird nicht blos Zorn und Haß und private Rache, sondern auch der Rechtsstreit untersagt. So versteht auch Paulus das Gebot: er verweist den Korinthern streng, daß sie vor den heidnischen Richtern, vor den Ungerechten, die sonst in der Gemeinde für nichts geachtet werden, Rechtshändel führen; ist nicht Einer unter euch, der zwischen Brüdern Schiedsrichter sein könne? Und dann fährt er fort: „Überhaupt aber ist es auch schon eine Niederlage, daß ihr Rechtshändel mit einander habt. Warum lasset ihr euch nicht lieber Unrecht geschehen? Warum lasset ihr euch nicht lieber die Sache wegnehmen?" (1. Kor. 6, 7). Ohne Zweifel wurde in der alten Christenheit auch dieses Gebot, wenn auch nicht stets gehalten, so doch als verpflichtend empfunden; der Scheu vor dem Gebrauch des Schwerts entsprach die Scheu vor dem Gebrauch des Rechtsstreites zum Schutz des eigenen Rechts*).

*) Einen Ansatz zu einer positiveren Behandlung dieser Seite des Lebens giebt übrigens doch schon eine Stelle des Evangeliums (Matth. 18, 15—17): „Sündiget dein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm alleine; höret er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen; höret er dich nicht, so nimm noch einen oder zween zu dir, auf daß alle Sache bestehe in zweier oder

Auch an diesem Punkt ist die Abweichung des gegenwärtigen Christentums von dem alten sichtbar genug; wir halten es für die unbedenklichste Sache von der Welt, um unser gutes Recht Processe zu führen oder den, der uns an Leib und Leben, an Ehre und Gut geschädigt, dem Richter zur Bestrafung zu übergeben. Ich urteile nicht darüber, ob es gut ist oder nicht, daß wir dies thun, aber daß wir damit etwas thun, was dem alten Christentum zuwider ist, das ist nicht zweifelhaft.

6. Damit ist das Verhältnis des Christen zum Staat gegeben. Dem Griechen erschien die Teilnahme an der Regierung der Stadt als die höchste und wichtigste Bethätigung des Mannes. Der Christ, der die beiden politischen Grundtugenden, Tapferkeit und Gerechtigkeit nicht achtet, steht dem Staat als einem ihm und seinem innern Lebensprincip Fremdartigen gegenüber: im Staat wird mit den Mitteln dieser Welt um die Dinge dieser Welt geworben und gestritten, Krieg und Gericht sind seine beiden Grundfunktionen. Das gegebene Verhalten des Christen gegen dieses ganze Wesen ist Enthaltung. Er gehört ihm an, wie er der Welt überhaupt angehört, als ein Fremdling und Pilgrim, innerlich ihm noch viel fremder, als der Angehörige eines andern Staates. — Als Passivbürger ist er übrigens in seinem Verhalten musterhaft: er ist gehorsam in allen Dingen, die nicht wider seinen himmlischen Beruf gehen; er zahlt willig Steuern; er hält alle Gesetze, welche das Unrechtthun verbieten, nicht blos um der Strafe, sondern um des Gewissens willen, und sofern die Obrigkeit im Dienst der Gerechtigkeit steht, wird sie als Werkzeug Gottes anerkannt. Wenn jedoch von ihm Leistungen gefordert werden, die mit dem Gewissen streiten, dann kann er freilich nicht gehorchen; er opfert nicht den Göttern noch dem Kaiser, er schwört nicht bei ihrem Namen, er läßt sich durch kein Verbot von der Predigt des Reiches und vom Dienste Gottes und des Nächsten abhalten. Aber auch hier bewährt er insofern Gehorsam, als er ohne Widerspruch und Murren die Strafe auf sich nimmt, die ihm verordnet wird; er schreitet unter

dreier Zeugen Munde. Höret er die nicht, so sage es der Gemeinde. Höret er die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner". Wobei denn übrigens von Proceß und Recht doch nicht die Rede ist.

keinen Umständen zum aktiven Widerstand. — So waren die Christen zugleich unterthänig der Obrigkeit und doch keines Menschen Knechte. Ob ein Christ Beamter des Staates sein könne? In den ersten Zeiten war wenig Veranlassung die Sache zu erwägen: es waren nicht die Gewaltigen und Edlen nach dem Fleisch, die zuerst zur Gemeinde Christi kamen, sondern das Unedele und Verachtete vor der Welt; ohne Zweifel wäre es als ein sehr seltsamer Widerspruch empfunden worden, zugleich im Dienst des Gekreuzigten und im Dienst des Herrn dieser Welt zu stehen. In Tertullian reagirt diese ursprüngliche Empfindung gegen die beginnende Annäherung der Kirche an die Welt mit großer Stärke. Indem der Herr, so führt er aus (De idol. c. 18), die Macht und Herrlichkeit dieser Welt verschmähte, verwarf und verdammte er sie und zählte sie den Dingen bei, mit denen der Teufel Staat macht. „Wären sie sein, hätte er sie nicht verdammt; was aber nicht Gottes ist, kann niemandes andern als des Teufels sein. Aber auch dies kann dich erinnern, daß alle Gewalten und Würden dieser Welt nicht nur Gott fremd, sondern feindlich sind, daß sie gegen Gottes Knechte den Tod dekretiren, die Strafen dagegen, die für Verbrecher bestimmt sind, vergessen." Noch im J. 305 gebot die Synode zu Elvira: wer das Amt des Duumvir bekleidet, muß sich während seiner Amtsdauer von der Kirche fernhalten*). Erst seit der Bekehrung Constantins oder der Verstaatlichung des Christentums trat ein vollständiger Umschwung ein: nunmehr wurden einerseits die Staatsbeamten zu Trägern und Erhaltern des „Christentums", und andererseits die Cleriker zu einer Art Staatsbeamten. Und in der Gegenwart möchten Manche geneigt sein, das Wort Pauli umkehrend, zu meinen, daß die Erhaltung des Christentums in erster Linie eine Angelegenheit der Weisen und Gewaltigen, der Gebildeten und der Wohlgeborenen sei, und daß es aussterben würde, wenn nicht die Fürsten und Herren dieser Welt mit ihren Dienern sich seiner annähmen.

7. Die vierte Cardinaltugend neben Weisheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, ist nach griechischer Anschauung die Sophrosyne oder

*) Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche S. 356. S. auch Gaß, Geschichte der christlichen Ethik (1881) I. 92 ff.

Gesundsinnigkeit. Sie ist das Verhalten desjenigen, der mit gesundem Sinne maßvoll und schön zu genießen versteht, und wenn es not thut, auch zu entbehren. Die griechische Erziehung läßt sich die Anbildung dieser Tugend angelegen sein: durch die gymnastischen und musischen Künste, die beiden Seiten der Erziehungsthätigkeit, ist sie bestrebt dem Leibe und der Seele des Knaben die Kraft der Selbstbeherrschung und die Fähigkeit, schön zu genießen, einzubilden. Die gymnastischen und musischen Wettkämpfe sind die Höhepunkte nationaler Festfreude; an ihnen teilzuhaben, als Mitbewerber um den Kranz und als Zuschauer, ist Bildung (*παίδευσις*).

Das Verhältnis des alten Christentums zum Genießen ist ein völlig anderes und darum kann es auch diese Tugend nicht anerkennen, oder doch nur, wie bei der Gerechtigkeit, die negative Seite: die Fähigkeit, der Lockung des Genusses zu widerstehen. Der Christ flieht die irdisch-sinnliche Lust in jeder Gestalt; ist sie auch an sich nicht sündlich, so wird sie doch allzu leicht der Seele gefährlich, indem sie dieselbe an das Irdische und Vergängliche kettet und den freien Aufschwung des Geistes zum Ewigen hemmt. In furchtbar ernsthaften Worten gebietet Jesus, jedes Glied, das Ärgernis giebt, auszureißen und von sich zu thun: es sei besser, einäugig und lahm und verstümmelt zum Leben einzugehen, als mit ganzem Leibe in die Hölle geworfen zu werden. „Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. Denn Alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt." So ermahnt in seinem ersten Brief der Apostel Johannes die Christen, abschneidend nicht blos die grobe Sinneslust, sondern auch die ästhetische (die Lust der Augen) und alles was dieses Leben in den Augen der Kinder dieser Welt herrlich und groß macht (*ἀλαζονεία τοῦ βίου*). In demselben Sinne fordert der erste Brief Petri (2, 11) die Brüder auf, als Fremdlinge und Pilgrime in dieser Welt sich der fleischlichen Lüste zu enthalten, welche wider die Seele zu Felde liegen. Und Paulus wird nicht müde zu mahnen, daß es denen, die Christi sind, zieme ihr Fleisch zu kreuzigen. Nirgend dagegen findet sich die Aufforderung, Leib und Seele für den schönen Lebensgenuß empfänglich zu machen oder zur Teilnahme

an dem heiteren Spiel leiblicher und geistiger Kräfte auszubilden. Die Erziehung eines Christen hat eine völlig andere Aufgabe, als die Erziehung eines Griechen hatte: sie hat das Verständnis zu öffnen einerseits für die Nichtigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens, andererseits für seinen ungeheuren Ernst, sofern das ewige Leben daran hängt, wie man es lebt. Musische und gymnastische Künste aber sind nicht geeignet, zum ewigen Leben geschickt zu machen; sie gehören zu jener Aussaat auf das Fleisch, von der das Verderben geerntet wird. Wie könnte ein Christ, der nach der unvergänglichen Krone sich streckt, zugleich nach den Vorzügen trachten, wodurch bei den heidnischen Spielen Kränze erworben werden? Wie könnte an den Fabeln der Dichter Geschmack finden, wer die Reden des Herrn und seiner Apostel hört? Wie könnte nach „Bildung" streben, wer nach „Heiligkeit" ringt? Das ist alles so selbstverständlich, daß es gar nicht erst gesagt zu werden braucht: bei einem wirklichen Christen ist schon die Begierde nach solchen Dingen undenkbar.

Bei den Christen steht nicht die Bildung und die Eloquenz, sondern das Schweigen in hoher Schätzung. Schweigen ist das Erste, was Ambrosius in seinem Werk über die Pflichten des Klerus (De off. ministrorum I, 2) empfiehlt: „Es stehet geschrieben: aus deinen Worten wirst du verdammt werden. Was rennst du also durch Reden in die Gefahr der Verdammniß, da du durch Schweigen in Sicherheit bleiben kannst? Ich habe Viele durch Reden in Sünde fallen sehen, kaum Einen durch Schweigen. Darum weise ist, wer schweigen kann." Und bald darauf (I, 23): „es mag anständige und liebenswürdige Scherze geben, zur kirchlichen Regel passen sie nicht; was in der Schrift nicht vorkommt, wie könnten wir das in Gebrauch nehmen? Auch muß man Angst haben bei den Fabeln der Dichter, daß sie nicht die Strenge des ernsteren Vorhabens biegen. Wehe euch, die ihr lachet, denn ihr werdet weinen; so sagt der Herr, und wir sollten nach Stoff uns umthun hier zu lachen, daß wir dort weinen? Ich meine, man muß nicht blos die ausgelassenen Scherze, sondern alle überhaupt meiden; nur eines ziemt uns: ein Mund voll Süßigkeit und Gnade." Man weiß, welche Rolle das Schweigen im Kloster spielt.

8. Hierdurch ist nun auch das Verhältnis des Christentums zu

den irdischen Gütern bestimmt. Da der Reichtum in erster Linie dem sinnlichen Wohlleben, in zweiter dem schönen Genießen und der Bildung dient, so kann, wer diese Dinge nicht als Güter schätzt, auch zu den Mitteln, dadurch sie ermöglicht werden, kein positives Verhältnis haben: der Reichtum ist für den Christen wertlos, er hat genug, wenn er hat, was ausreicht, das tägliche Bedürfnis zu befriedigen. Aber der Reichtum ist nicht blos wertlos, er ist gefährlich. An sich ist der Besitz freilich nicht sündlich, er ist eben etwas an sich völlig Gleichgültiges; aber er ist für seinen Besitzer eine ungeheure Gefahr, insofern er beständig zum Gebrauch reizt und dadurch die Seele gefangen nimmt. Es giebt keinen Zug in den Evangelien, der so oft wiederkehrt, als die Warnung vor den Gefahren des Reichtums. Beinahe unmöglich erscheint es Jesu, daß ein Reicher in das Reich Gottes komme, eher möge wohl ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen. Der Reichtum macht erpicht aufs Diesseitige und unbekümmert um das Jenseits, das erfuhr der reiche Mann, dem seine Ernte wohl geraten war und der alsbald anfing zu überschlagen, wie er seine Schätze unterbringen und anlegen solle; der Reichtum macht satt und gleichgiltig gegen die Not des Nächsten, das erfuhr der reiche Mann, vor dessen Thür der arme Lazarus lag; der Reichtum entfremdet Gott, denn er duldet keinen andern Herrn neben sich: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon. Darum untersagte Jesus den Jüngern, als er sie aussendete zu predigen, Gold und und Silber, Beutel und Tasche zu tragen; und es ist sicher nicht zufällig, daß Judas, der den Beutel führte, doch wohl weil er unter den Zwölfen am meisten ökonomisches Talent hatte, zum Verräter werden mußte. Daher die dringende Aufforderung an den guten Jüngling, des Reichtums sich zu entledigen: gehe hin und verkaufe alles, was du hast und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.

Von den Auslegern pflegt gegen ein Mißverständnis protestirt zu werden: als ob hier die wirkliche Hingabe des Reichtums dem Jüngling zugemutet werde. Schon Clemens von Alexandrien in seiner Betrachtung über das Thema, welcher Reiche wird selig? zeigt: die Aufforderung, alles zu verkaufen und es den Armen zu geben, bedeute nicht, wie einige vorschnell annähmen, die Habe selbst wegzuwerfen, sondern

nur die falschen Meinungen, die Gier und Sucht darnach abzuthun. Unzählige Male ist diese sinnreiche Entdeckung wieder gemacht worden. Nach derselben Interpretationskunst könnte man auch sagen: wenn eine Mutter ihrem Kind, das ein scharfes Messer in die Hand genommen hat, zuruft: thu das Messer weg! so bedeute das nicht, daß es das Messer weglegen, sondern nur, daß es sich nicht damit schneiden solle, das Messer möge es wohl behalten. Ob der Jüngling wohl betrübt hinweggegangen wäre, wenn Jesus selbst jene Auslegung seiner Rede gleich hinzugefügt hätte? Ich denke, er hätte alsbald gesagt: grade so hab ich es auch von Jugend auf gehalten.

Ich urteile auch hier nicht, ob es gut ist, daß Jesu Gebot nicht befolgt wird, ob es überhaupt denkbar ist, daß es allgemein befolgt werde, ich halte blos an seinem wirklichen und unzweifelhaften Sinne fest gegenüber allerlei Deutungen, welche das Evangelium zur Verträglichkeit mit der Welt herabzustimmen versuchen. Man sagt, die Erfüllung dieses Gebotes würde unser ganzes Kulturleben zerstören. Es ist sehr wahrscheinlich, daß das der Fall sein würde. Aber was beweist das hier? Wo steht geschrieben, daß es erhalten werden müsse? Tertullian erwidert auf die Einwendung, mit welcher die Aufforderung, dem heidnischen Cult dienende Handwerke oder Geschäfte nicht zu treiben, abgelehnt würde: man müsse doch leben! mit der Frage: mußt du leben? Was hast du für Gemeinschaft mit Gott, wenn du nach deinem eigenen Gesetze leben willst? Du wirst darben? Aber der Herr preist die Darbenden selig! Du wirst keinen Unterhalt haben? Aber der Herr sagt: denkt nicht an euren Unterhalt; sehet die Lilien an.

9. Vergleichen wir noch das Verhältnis des Griechen und des Christen zur Ehre. Nach der griechischen Anschauung ist Ehrliebe eine Tugend: der rechtschaffene Mann strebt darnach, in seinem Kreis der erste zu sein (*πρωτεύειν*) und dafür zu gelten. Die Steigerung der rechten Ehrliebe ist der hohe Sinn (*μεγαλοψυχία*). Der Hochsinnige hält sich großer Dinge wert, wie er es auch ist; so definirt Aristoteles und führt mit vielen feinen Zügen das Bild eines solchen Mannes aus (Nikom. Ethik IV, 7 ff.).

Die Tugend des Christen ist die Demut. Als einst unter den Jüngern ein Streit um die vornehmsten Stellen im neuen Reich sich

erhob, da verwies ihnen Jesus solches: in den weltlichen Reichen sei es so, daß die in der Umgebung der Fürsten Ansehen und Gewalt hätten: aber also soll es unter euch nicht sein, sondern welcher will groß werden unter euch, der soll euer Diener sein, und welcher unter euch will der Erste werden, der sei Aller Knecht (Marc. 10, 35 ff.). Das ist die Ordnung im Himmelreich, das genaue Gegenstück zu der Ordnung in den irdischen Königreichen. — Und völlig selbstverständlich ist, daß der Christ der Ehre dieser Welt weder nachjagt noch teilhaftig wird. Vor der Welt gilt er nichts, Schmach und Hohn ist seine Ehre, wie es Jesus den Jüngern ankündigt. Und er preist sie selig darum: „selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und euch mit jeglichem Bösen verläumden, um meinetwillen; seid fröhlich und hochgemut, denn euer Lohn im Himmel ist groß: so haben sie ja auch die Propheten vor euch verfolgt" (Matth. 5, 11, 12). Und das Evangelium Lucas, das überall den Gegensatz gegen die Welt noch schärfer betont, fügt hinzu: „Wehe euch, wenn euch jedermann wohlredet; denn desgleichen thaten ihre Väter den falschen Propheten" (6, 26).

So lange das Christentum seine ursprüngliche Stellung zur Welt behielt, blieb Schmach vor der Welt ein Merkmal des Christen; und wo immer von der Kirche, die ihren Frieden mit der Welt gemacht hatte, Sekten sich loslösten, um nach der Weise des alten Christentums zu leben, da trat alsbald wieder die Empfindung hervor, daß das Schmachleiden um Jesu Namens willen eine notwendige Bewährung des ächten Christentums sei. In seiner Lebensbeschreibung erzählt A. H. Francke, daß er als fleißiger und ehrbarer studiosus theologiae, dessen Intention gewesen, ein gar vornehmer und gelehrter Mann zu werden, „der Welt gar wohl gefallen habe. Ich liebte die Welt und die Welt liebte mich. Ich bin da gar frei von Verfolgung gewesen." Nach seiner Bekehrung aber sei es anders geworden, da habe er erst recht erkannt, was Welt sei und worin sie von den Kindern Gottes unterschieden, denn alsbald habe sie angefangen, ihn zu verachten und zu hassen.

Dem Verhalten des Christen zur Ehre bei Andern entspricht die Umstimmung seines Selbstgefühls. Dem Griechen ist die Empfindung der eigenen Kraft und Tüchtigkeit eine notwendige Begleit-

erscheinung der Sache selbst. Seine Moral warnt vor dem Hochmut (ὕβρις), der bei Göttern und Menschen verhaßt macht, aber nicht minder vor dem Gegenteil, dem Niedriggesinntsein (ταπεινοφρονεῖν). Der Grieche ist stolz auf seine Tugend, er hat sie selbst erworben, sie ist die Frucht harter Arbeit. „Es giebt etwas, sagt Seneca (Epist. 53), worin der Weise Gott übertrifft; dieser dankt es seiner Natur, daß er nichts fürchtet, der Weise dankt es sich selbst". „Ich sterbe ohne Reue", sagt sterbend Julianus der Abtrünnige, „wie ich ohne Schuld gelebt habe." — Dagegen ist das niedrig von sich selbst denken (ταπεινοφροσύνη) der Anfang des Christentums. Mit Reue und Zerknirschung des Herzens beginnt die Bekehrung, und das Gefühl der eigenen Ohnmacht und Sündhaftigkeit gehört zur bleibenden Grundstimmung des Christen; er betet täglich mit dem Zöllner: Gott sei mir Sünder gnädig. Eine merkwürdige Äußerung der Fürstin A. v. Galitzin*) zeigt, in etwas krankhafter Entwickelung, diese Stimmung und zugleich die seltsame Dialektik, welche im Wesen der christlichen Demut liegt: „Etwas Wichtiges ist mir von Hamanns Geist und Lehren in der Seele geblieben, nämlich daß das Streben nach einem guten Gewissen ein sehr gefährlicher Sauerteig in mir wäre, und die Hauptsache des Glaubens das Dulden meiner Nichtigkeit und das völlige Zutrauen in Gottes Barmherzigkeit sein müßte. Ich fühlte es lebhaft, daß das Wohlgefallen an dem bittern Unwillen über meine eigene Unvollkommenheit und Schwäche der versteckteste und gefährlichste Schlupfwinkel meines Stolzes wäre."

Es ist also in Wahrheit so, alle griechischen Tugenden sind, im Licht des Christentums gesehen, glänzende Laster: sie haben alle im Selbsterhaltungstrieb des natürlichen Menschen ihre Wurzel, im Wissenstrieb, im Vergeltungstrieb, im Bildungstrieb, im Ehrtrieb sie stellen die Vollendung seiner Natur in vollkommener Kultur dar. Es ist in Wahrheit so, daß nicht weniger als der Tod des alten und die Geburt eines neuen Menschen erforderlich ist, wenn aus einem Griechen ein Christ werden soll. Alles was im Griechentum galt, gilt nicht im Christentum, und umgekehrt, alles was hier gilt,

*) Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin A. v. Galitzin. Neue Folge 1876, S. 359.

galt dort nichts. Es ist in Wahrheit so, daß die Tugenden des Griechen ein Hindernis der Wiedergeburt sind: die Zöllner und Sünder, die, welche mit ihrer natürlichen Kraft und Tugend gescheitert sind und auf ein zerschelltes Leben zurückblicken, die verlorenen Söhne und Töchter, sie stehen jener großen und radikalen Wandlung des inneren Lebens näher, als die Gerechten. Durch Sünde und Leiden geht der Weg zur Bekehrung.

10. An die Stelle all der natürlichen Tugenden des Griechentums setzt das Christentum eine einzige neue: die Barmherzigkeit oder die brüderliche Liebe des Nächsten. Sie ist das neue Gebot, das Jesus den Jüngern giebt.

In der That, die Barmherzigkeit findet sich nicht in jener Liste, worin Aristoteles die Eigenschaften verzeichnet hat, die bei den Griechen in Schätzung standen. Man könnte sagen, eine Art Gegenstück von ihr nimmt ihre Stelle ein, die Freigebigkeit oder Liberalität (ἐλευθεριότης) und ihre Steigerung, das großartige Wesen oder die Noblesse (μεγαλοπρέπεια). Freigebig ist, nach des Aristoteles Ausführung (IV, 2 ff.), wer um des Schönen willen gern und nach seinen Verhältnissen reichlich giebt, großartig, wer großen Reichtum schön anwendet, z. B. zu Weihgeschenken für die Götter, oder zur stattlichen Aufführung einer Tragödie oder zu einem Fest für die Bürgerschaft. Es handelt sich hierbei nicht eigentlich um den Empfänger des Geschenks, sondern um den Geber, nicht darum, einer Not abzuhelfen, sondern den Namen des Spenders zu verherrlichen. In der ganzen langen Erörterung des Aristoteles kommt auf keine Weise die Bedürftigkeit des Empfängers zur Sprache; Mitleid ist gar nicht als Motiv im Spiel. Zur höchsten Ausbildung gelangten Magnificenz und Munificenz in Rom: von dem Raube aller Völker beschenkten die Römischen Großen die Bevölkerung der Hauptstadt mit Geld und Brot, mit Theatern und Bädern.

Es ist augenscheinlich, daß dies das Gegenteil der christlichen Barmherzigkeit ist; diese hat zum Grundzug ihres Wesens die Selbstverleugnung, während die Freigebigkeit eine Form der Selbsterhaltung ist. Die Barmherzigkeit sieht auf die Not des Nächsten und giebt sich selbst dahin, ihm zu helfen, die Freigebigkeit sieht darauf, daß es dem Geber wohl ansteht. Die Barmherzigkeit wird im Verborgenen

geübt; der Freigebigkeit ist die Öffentlichkeit wesentlich. Die Barmherzigkeit wird an dem Fremden geübt, der dich nach der Ordnung der Natur nichts angeht, die Freigebigkeit dagegen an der Verwandtschaft, der Clientel, der Bürgerschaft.

So wenig die christliche Nächstenliebe aus dem natürlichen Trieb, durch hülfreiche Bethätigung seine eigene Überlegenheit zu genießen, entspringt, so wenig hat sie in den natürlichen Trieben der Sympathie ihre Wurzeln, welche, aus dem Gattungsleben erwachsend, den Menschen mit seinen Nächsten verbinden. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter zeigt diese Seite. Sie ist die Antwort auf die Frage, wem denn die Nächstenliebe gelte? Daß Nächstenliebe des Gesetzes Erfüllung sei, darüber ist der Schriftgelehrte mit Jesu völlig einverstanden; aber wer ist denn mein Nächster? Der natürliche Mensch antwortet: meine Familie, meine Kinder, meine Eltern, mein Weib, meine Verwandten, meine Hausgenossen und Nachbarn, meine Volks- und Glaubensgenossen. Das wird auch die Ansicht des Schriftgelehrten gewesen sein. Jesus belehrt ihn: nicht diese, sondern der erste beste, dem du begegnest und der Not leidet. Denn dies ist doch offenbar der Sinn der in unserem Bericht etwas verschobenen Erzählung. Der Commentar liegt in den Versen, die im Evangelium Matthaei (5, 43) das neue Gebot an die Stelle des Mosaischen Gebots der Nächstenliebe setzen: Moses hat geboten die Nächsten zu lieben und die Feinde zu hassen. Aber was wäre das Sonderliches? Thun das nicht auch die Zöllner? Wenn ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr daran mehr? Thun das nicht auch die Heiden? Ihr aber sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Wie er in seinem Wohlthun keinen Unterschied macht, so auch ihr nicht, es sei denn, daß ihr die Fremden den Freunden vorgehen lasset: „Wenn du ein Mittags- oder Abendmahl machest, so lade nicht deine Freunde, noch deine Brüder, noch deine Verwandten, noch reiche Nachbarn, denn die möchten dich wiederladen und so dir vergolten werden: sondern rufe Bettler, Krüppel, Lahme, Blinde und du wirst selig sein" (Luc. 14, 12). Das Höchste aber ist: den Feinden selbst Gutes thun; um des Guten willen Böses leiden und nicht zürnen, das ist Vollkommenheit. Savonarola faßt einmal die Summe des Christentums in die Worte:

„Mein Sohn, gut sein heißt Gutes thun und Böses leiden und darin nicht müde werden bis zum Ende".

11. Von hieraus ergiebt sich nun das Verhältnis des Christentums zur Familie. Die Familie ist der Ausgangspunkt aller natürlichen Nächstenliebe. Das Christentum, dem es überall nicht um die Entwickelung der Naturtriebe zu thun ist, kann auch die Bedeutung der Familie nicht, wie aus seiner Schätzung der Menschenliebe zunächst erwartet werden möchte, absolut setzen. Die Gemeinschaft nach dem Fleisch steht ihm gegen die Gemeinschaft nach dem Geist entschieden zurück. Wie Jesus selbst von seiner Familie sich losgelöst und eine neue, nicht durch die Bande des Bluts, sondern des Geistes gestiftete Familie um sich gesammelt hat, nicht ohne wenigstens zeitweilige Entzweiung mit den Blutsverwandten, so fordert er dieselbe Zerreißung der natürlichen Bande, wo es notthut, auch von denen, die ihm nachfolgen. „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, noch aber auch seine eigene Seele, so kann er mein Jünger nicht sein" (Lucas 14, 26, abgeschwächt bei Matth. 10, 34). Er weiß, daß seine Predigt als ein auflösendes und scheidendes Element in die natürlichen Verbindungen eindringen wird: Von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein: drei wider zwei und zwei wider drei. Es wird sich lösen der Vater vom Sohn und der Sohn vom Vater, die Mutter von der Tochter und die Tochter von der Mutter, die Schnur von der Schwieger und die Schwieger von der Schnur (Luc. 12, 51 ff.). Die natürlichen Bande verlieren ihre Bedeutung für diejenigen, die nicht mehr nach dem Fleisch leben.

Die Fähigkeit, sie ganz zu zerreißen ist von den Nachfolgern Christi zu allen Zeiten als ein Prüfstein der Vollkommenheit angesehen worden. Die Heiligen werden oft ausdrücklich darum gepriesen, daß die Bande des Blutes für sie ihre Kraft verloren haben. Bei Hartpole Lecky (Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr., deutsch von Jolowicz, II, 99 ff.) findet man eine Reihe von Stellen aus der Heiligenlitteratur, in welchen an Beispielen die Verdienstlichkeit der vollständigen Gleichgültigkeit gegen die Blutsverwandten ans Licht gestellt wird. Eines der Beispiele mag hier mit-

geteilt sein. In Cassian's Schrift de coenobiorum institutis (IV, 27) wird von einem Mutius erzählt, daß er sein Besitztum verließ und in Begleitung seines achtjährigen Knaben in ein Kloster kam, um Mönch zu werden. Die Mönche gingen zunächst daran, sein Herz zu prüfen und zu ziehen. „Er hatte bereits vergessen, daß er reich war, er mußte nun vergessen lernen, daß er Vater war." Das Kind wurde in schmutzige Lumpen gekleidet und auf allerlei Weise übel behandelt. Der Vater sah, wie es Tag für Tag hinschwand; aber „so groß war die Liebe zu Christus und die Tugend des Gehorsams, daß das Vaterherz unbewegt blieb. Er dachte wenig an die Thränen seines Kindes, er war einzig um seine eigene Demut und Vollkommenheit bekümmert." Endlich sagte ihm der Abt, er solle das Kind nehmen und in den Fluß werfen. Er ging ohne Murren oder sichtbaren Schmerz dem Gebot zu gehorchen und erst im letzten Augenblick traten die Mönche hindernd dazwischen. — Die Geschichte mag, in Nachahmung der Opferung Isaaks, erfunden sein; aber die Bewunderung, die der Erzähler ausdrückt, ist nicht erfunden. Ohne Zweifel ist dies Verhalten nicht mehr im Sinne Jesu. Man muß aber gestehen, daß es als die äußerste Folgerung aus gewissen Stellen der Evangelien gezogen werden kann. Auf die Frage des Petrus: wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? antwortet Jesus nicht abwehrend, sondern mit der Verheißung, daß sie in der Herrlichkeit dafür ihm die Nächsten sein werden; „und wer verläßt Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben" (Matth. 19, 27 ff.).

Es ist natürlich, daß solche Denkweise zur Stiftung neuer Familienbande nicht ermuntert. Wie Jesus selbst ehelos blieb, so deutet er einmal an, daß auch Andere um des Himmelreichs willen auf die eheliche Gemeinschaft verzichten könnten (Matth. 19, 12).

Der Apostel Paulus, so hoch er von der wahren Ehe denkt, daß er von ihr das Bild des Verhältnisses Christi zur Gemeinde nimmt, giebt doch dem ehelosen Leben auf das Bestimmteste den Vorzug. Die Gemeinde zu Korinth hatte sich mit Fragen über die eheliche Gemeinschaft an ihn gewendet. Seine Antwort (1. Kor. 7)

stellt mit Nachdruck den Satz an die Spitze: „Schön (καλόν) ist es einem Mann, kein Weib zu berühren"; aber die Gabe der Enthaltsamkeit sei nicht jedem gegeben; und darum sollen Gatten einander nicht meiden. „Doch den Ledigen und Verwittweten sage ich: schön ist es ihnen, wenn sie bleiben, wie ich bin." „Der Ledige sorget, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefalle; wer aber freiet, der sorget um die Dinge dieser Welt, wie er dem Weibe gefalle." Freilich sei das nicht ein Gebot; und wer die Enthaltsamkeit nicht habe, dem sei es besser ehelich werden. Ebenso erscheint in der Apokalypse (14, 4) die Virginität als ein Vorzug, der auch im neuen Reich seine Anerkennung findet. Also die eheliche Gemeinschaft ist um der Schwachheit des Fleisches willen zuzulassen, nirgend aber wird sie als eine zur vollkommenen Entwickelung des menschlichen Wesens notwendige Seite des Lebens angesehen.

12. Der Punkt, von welchem die radikale Umwälzung im Leben des Christen ausgeht, ist die Gewißheit, daß dieses irdische Leben nicht das wahre Leben ist. Die alten Griechen kannten kein anderes, alles Gute und Schöne und Große, von dem sie wußten, hat in ihm seinen Ort; das Leben der Todten, von dem ungewisse Fabeln handeln, ist ihnen ein Schattendasein. Und dieses Leben auf der Erde ist reich und lebenswert für den, der es schön zu leben weiß; es bietet alles, wonach ein gesunder Sinn verlangt. — Den alten Christen ist es die allergewisseste Überzeugung und die allertiefste Empfindung, daß dieses zeitliche Leben vergänglich und nichtig und unwert ist. Wahres Leben und wahre Güter bietet die Erde nicht; erst die Welt, die da kommt (ὁ αἰὼν μέλλων), wird sie ans Licht bringen. Dieser zukünftigen Welt, deren Anbruch mit der Wiederkunft des Herrn der Glaube der apostolischen Zeit vor der Thür sah, gehören die Christen an; in der irdischen Welt sind sie Fremdlinge und Pilger. Wie ein Reisender der Dinge im fremden Lande sich nicht annimmt, sondern mit ihnen sich behilft und abfindet, so gut es geht, so halten es die Christen mit dieser Welt. Sie sind nur nach dem Fleisch in der Welt, aber ihr Geist ist hier nicht heimisch; sie leben in der Welt, aber ihr Herz ist droben; sie verrichten die Geschäfte, welche das Leben in der Welt notwendig macht, aber ohne inneren Anteil. Die Begierden sind die Bande,

durch welche die Welt das Gemüt an sich zu ziehen strebt; die Christen kreuzigen täglich ihr Fleisch sammt seinen Lüsten und Begierden. Ihre Grundstimmung ist die Sehnsucht nach dem Ende dieses leiblichen Lebens. Der natürliche Selbsterhaltungstrieb ist abgestorben, er ist abgelöst durch einen übernatürlichen Selbsterhaltungstrieb nach dem Wort Jesu: wer seine Seele zu erhalten trachtet, der wird sie verlieren (umbringen, ἀπολέσει) und wer sie umbringt (hasset, heißt es im Evang. Johannis), der wird sie lebendig machen (Luc. 17, 23).

---

13. In der im Obigen gegebenen Darstellung vom Christentum und seiner Lebensanschauung wird mancher das Bild, das er von ihm sich gemacht hat, nicht wiedererkennen. Viele meinen, Christentum und griechische Humanität seien, wenn auch nicht ganz dasselbe, so doch nah verwandte Dinge. So ist es auch nichts Ungewöhnliches, Jesum als einen liebenswürdigen, heiteren und sanftmütigen Sittenlehrer dargestellt zu finden, der sich zur Lebensaufgabe gesetzt habe, allen Haß und alle Feindseligkeit auf Erden auszutilgen und ein Reich des Friedens und der Liebe zu begründen. Selbst für alles Schöne und Gute empfänglich, habe er auch seinen Nachfolgern jede reine Freude, die das Leben biete, gegönnt. Hase in seiner „Geschichte Jesu" hat sein Bild so gemalt: unbefangen habe er teilgenommen an den Gütern dieser Welt, wenngleich er sich um seines höheren Berufes willen nicht mit ihrem Besitz beladen; wie ein Bräutigam habe er unter den Genossen gewandelt; auch der Traulichkeit des geselligen Weingenusses sei sein Gemüt nicht verschlossen gewesen, kurz: „nie hat ein religiöser Heros weniger als er die Freuden der Welt gescheut" (§ 53). Daß er nicht ein Weib genommen, könne nur aus zufälligen Ursachen so gekommen sein: „nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben. Oder auch das mag als Vermutung gelten, daß demjenigen, aus dessen Religion die dem Altertum fremde ideale Anschauung von der Ehe hervorgegangen ist, in seiner Zeit kein Herz begegnete, das solchem Bunde gewachsen

war" (§ 52). Er spricht von der „echten Humanität", welche Jesus gegenüber den asketischen Satzungen bewährt habe und findet die eigentümliche Bildung Jesu „in seiner religiösen Vollkommenheit als der Blüte rein menschlichen Strebens" (§ 29). Ähnlich Th. Keim in seiner Geschichte Jesu (3. A. 1875): so liebend wie Jesus habe kein Religionsstifter allen Formen irdischen Daseins sich zugewendet, so „weltmännisch" keiner gelebt (165); an einer anderen Stelle (S. 145) wird sogar von einer „behaglichen, stillsitzenden Gemütlichkeit" geredet, welche der Charakter Jesu begünstigt habe. Im Kampf mit den Pharisäern um den Sabbat siegt er, „indem er die Fahne der Humanität schlicht und überwältigend entfaltet" (199)*).

Es ist gewiß, daß in den Schriften des neuen Testaments Züge aus Jesu Leben und Sprüche seiner Lehre überliefert werden, die zu einem solchen Bild verwendet werden können. Ob sie auf verschiedene Entwickelungsstufen in dem Leben Jesu selbst deuten, oder ob durch die Überlieferung seine Lehre und das Bild seines Lebens verschoben worden ist, sei es in ebionitischer Umdeutung, wie Hase meint, sei es in der umgekehrten Richtung, wie es dem natürlichen Menschen näher lag — konnten sich doch die Jünger während seines Lebens von der Vorstellung nicht trennen, daß er ein weltliches Reich aufrichten werde mit aller Macht und Herrlichkeit eines solchen — darüber wage ich keine Vermutung auszusprechen. Ich teile die Ansicht von

*) D. Strauß in seinem Leben Jesu geht nicht so weit in der Verkennung des Wesens des Christentums. Doch redet auch er von der „humanen Liebesstimmung", „der heiteren, mit Gott einigen, alle Menschen als Brüder umfassenden Gemütsstimmung" Jesu und nennt „dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüts heraus das Hellenische in Jesu". Allerdings betont er daneben, daß wesentliche Lücken in der Humanität Jesu seien: Familie, Staat, Erwerb, Kunst und schöner Lebensgenuß lägen außerhalb seines Gesichtskreises. Aber diese Einseitigkeit habe teils in dem jüdischen Volkstum, teils in den Zeitverhältnissen ihren Grund; sie lasse sich auch leicht aus anderen Zeit-, Staats- und Bildungsverhältnissen ergänzen, und solche Ergänzungen schlössen sich an das von Jesu Gegebene aufs Beste an, wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mithin der Fortbildung so fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen habe (Leben Jesu, 4. Aufl. I, 262, II, 388). In seiner letzten Schrift (Alte und neue Glaube, § 24) scheint übrigens Strauß unter dem Einfluß Schopenhauers zu einer schärferen Fassung des Gegensatzes von Christentum und Welt gelangt zu sein.

Strauß, daß es ein aussichtsloses Unternehmen ist, auf Grund der uns vorliegenden Quellen eine wirkliche Lebens- und Entwickelungsgeschichte Jesu zu schreiben; und ebenso scheinen mir auch einer systematischen Darstellung des Lehrinhalts seiner Predigt unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Uns sind einzelne Aussprüche und Gleichnisse überliefert, die zu dem einheitlichen Gedankengang eines philosophischen Systems sich nicht zusammenfügen lassen. Was übrigens ihren Wert nicht vermindert; im Gegenteil: die Allwirksamkeit der Evangelien beruht eben darauf, daß sie nicht ein philosophisches oder theologisches System ausmachen. Systeme vergehen, Begriffe sind Werkzeuge, mit denen eine Zeit die Dinge erfaßt und handhabt, und in gewissem Sinn muß jede Zeit diese Werkzeuge neu hervorbringen, damit sie ihm ganz handlich seien. Dagegen sind die großen Dichtungen ewig, wie ihr Inhalt, das menschliche Leben selbst. Es giebt keine Lebenslage und keine Gemütsstimmung, die nicht in den heiligen Schriften alten und neuen Testaments eine Erzählung, einen Spruch fände, in den sie sich fassen, aus dem sie Erhebung und Trost schöpfen könnte; wäre darin blos ein System überliefert, so wären sie längst veraltet und vergangen, aber es ist das wirkliche Menschenleben mit allen seinen Höhen und Tiefen und auch seinen Widersprüchen darin, und darum sind sie unvergänglich.

Das aber scheint mir nicht zweifelhaft, daß auch in den Evangelien, wie sie uns vorliegen, die Sprache der Weltverleugnung sehr viel stärker und öfter erklingt, als der Ton der Lebensfreude. In welcher Gemütsstimmung mögen wohl die Menschen am häufigsten zu diesen Schriften greifen? Im Jubel des Siegs und der Festfreude? oder im Schmerz des Unterliegens, in der Not der Krankheit und des Todes? Es ist wohl niemand darüber in Zweifel. Zu allen Zeiten waren es vor allem die vom Leid gebeugten, von der Sünde gedrückten, die welt- und lebensmüden Herzen, die im Evangelium Trost und Heilung suchten und fanden: die Thatkräftigen und Siegreichen, die Hoffenden und Genießenden finden für ihre Stimmung eher in griechischer Philosophie und horazischen Versen Widerklang. Mir scheint es auch nicht zweifelhaft, daß im Leben Jesu selbst der Grundton nicht auf Sieg und Lebensfreude, sondern auf Tod und Weltüberwindung gestimmt war. Und wäre es nicht die allerseltsamste

Verwechslung gewesen, wenn an den Jesus Hases das Christentum sich angeknüpft hätte? Hase meint, die Essäer hätten Jesum, wenn er, wie behauptet worden, von ihnen ausgegangen wäre, als einen Abtrünnigen verwünscht: „wie würden diese lichtscheuen Pietisten über den lebensfreudigen und thatkräftigen Mann die frommen Häupter geschüttelt und die andächtigen Augen verdreht haben." Aber wie seltsam dann, daß an diesen Mann der Täufer seine Jünger wies, daß von ihm Paulus ausging, mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist, daß an seinen Namen sich die apostolische Gemeinde mit ihrer Neigung zum Ebionitismus, die ganze alte Kirche mit ihrem ethischen Supranaturalismus anschloß. War das alles ein einziges großes Mißverständnis? Mir scheint, es ist ein etwas abenteuerliches Unterfangen, aus den geringen Bruchstücken der großen, lebendigen Tradition, welche uns in den Evangelien erhalten sind, diese lebendige Tradition selbst korrigiren zu wollen. Wenn die ältesten Gemeinden, welche die lebendigen Zeugen von Jesu Leben, Lehre und Tod unter sich hatten, nicht gewußt haben, was diese Dinge bedeuteten, dann ist es nicht wahrscheinlich, daß wir es im 19. Jahrhundert durch historische Forschung erfahren.

Die Ursache dieses Mangels an Verständnis für das Christentum liegt offenbar darin, daß es noch nicht ganz historisch geworden ist. Gehörte es schon mit seinen letzten Wirkungen der Vergangenheit an, dann würde eine rein historische Forschung über seinen Grundcharakter kaum lange in Zweifel bleiben. Aber so liegt die Sache nicht, wir finden uns noch von allen Seiten umgeben, wenn auch nicht mehr von dem ursprünglichen Christentum selbst, so doch von seinen verkörperten Wirkungen. Unsere Sprache selbst ist durch seine Jahrhunderte lange Einwirkung bestimmt, so daß wenigstens auf den Namen eines Christen nicht leicht jemand verzichten mag. Und hierdurch wird man denn weiter bestimmt, von dem Christentum eine solche Vorstellung sich zu machen, daß es als die Idealisirung der eigenen Lebensführung erscheint. So geschieht es, daß ein Jeder in den Schriften des neuen Testaments grade seine Welt- und Lebensanschauung wiederfindet, höchstens bedarf es hie und da einer leichten Nachhülfe. Der Anhänger eines konservativen Staatskirchentums findet etwa, das Hauptstück der Lehre des Christentums sei: denen,

die Gewalt haben, unterthan sein, die Institutionen des Staats und der Kirche, der Familie und des Eigentums respektiren. Der liberale Protestantismus dagegen erblickt in Jesu den Mann, der die Freiheit predigte, der den Bann der jüdischen Orthodoxie brach, der die aszetischen Satzungen verachtete: also offenbar war er ein Anhänger des Princips der freien Forschung, einer der großen Kulturheroen, die dem Menschen das Joch des Aberglaubens abgenommen und ihn auf den Weg des Fortschritts gewiesen haben; heute würde er etwa ein liberaler Theologieprofessor oder ein Socialreformer geworden sein.

Est liber hic, in quo quaerit sua dogmata quisque;
Invenit in illo dogmata quisque sua.

Aber, wird man sagen, ist es denn nicht wahr, daß Jesus von dem Wert der aszetischen Übungen gering dachte? Hat er sie nicht, im Gegensatz zu dem Täufer, seinen Jüngern erlassen? Hat er nicht dadurch den Pharisäern Ärgernis gegeben, so daß sie ihn einen Fresser und Weinsäufer schalten? — Es ist so, obwohl er aszetische Übungen nicht untersagt hat, sondern vielmehr voraussetzt, daß auch seine Jünger fasten werden, wie es denn auch geschehen ist. Aber warum gebietet er sie nicht? Etwa darum nicht, weil sie dem Genuß des Lebens hinderlich sind? Mir scheint nicht. Sondern doch wohl darum, weil sie ihm nicht genug thaten. Sie erschienen ihm als zugehörig zu jenen Dingen, welche von den Pharisäern statt des wahren Gottesdienstes, der in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit besteht, Gott gleichsam als Abfindung geboten wurden: Almosen und Gebete und Verzehntung von Dill und Kümmel als Ersatz für Werke echter Gerechtigkeit und Nächstenliebe, äußerliche Übungen der Enthaltsamkeit als Ersatz für die Opferung des ganzen Lebens. Es entging Jesu nicht, wie sehr das menschliche Herz, auch das aufrichtige und wohlmeinende, geneigt ist, in dieser Art Gott oder sich selbst zu betrügen, und darum ließ er sich angelegen sein, seine Jünger von der Hochschätzung solcher Dinge frei zu machen. Er forderte mehr, er forderte völlige innere Loslösung des Herzens von der Welt und ganze Hingebung an Gott. Der Vollkommene bedarf nicht mehr der Vorübungen; wer durchgedrungen ist zum neuen Leben, bedarf nicht mehr jener kleinen Exercitien in der Enthaltsamkeit von der Welt, sie fallen für ihn von selbst dahin; womit denn nicht gesagt ist, daß sie für

den Anfänger nicht förderlich und nützlich sein können. Paulus beschreibt das Leben des vollkommenen Christen: „die da Weiber haben, als die keine haben, und die da weinen, als die nicht weinen, und die sich freuen, als die sich nicht freuen, und die da kaufen, als die nicht besitzen, und die die Welt brauchen, als die sie nicht brauchen: denn die Gestalt dieser Welt geht vorüber" (1. Cor. 7, 29 ff.). Wer sich so völlig gelöst hat, der bedarf nicht mehr jener Vorübungen.

Daß nun ein solcher Habitus nicht dienlich ist, die Entwickelung dessen, was man Kultur nennt, zu fördern, ist wohl nicht zweifelhaft; wessen Herz im Himmel ist, der wird es sich nicht allzu sehr angelegen sein lassen, das irdische Leben reich und schön und großartig auszustatten. Er würde darum auch keinen Tadel von Seiten Jesu zu besorgen haben. Es heißt in den Evangelien nirgend: erwirb und spare, sorge für deine und der Deinigen wirtschaftliche Wohlfahrt. Dagegen heißt es: sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet; auch nicht für euern Leib, was ihr anziehen werdet; sammelt euch nicht Schätze auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen und da die Diebe nach graben und stehlen. Nach solchem allen trachten die Heiden. Ihr aber trachtet am ersten nach dem Reich Gottes. Es heißt nirgend: sorge für die Entwickelung deiner natürlichen Anlagen; bilde den Leib durch gymnastische Übungen zu Kraft und Schönheit; bilde Verstand und Sinne, daß du an den Schöpfungen der Kunst und Dichtung, an den Erwerbungen der Philosophie und Wissenschaft teilhaben mögest. Dagegen heißt es: so dich eines deiner Glieder ärgert, reiß es aus und wirf es von dir! Es heißt nirgend: geh hin und nimm ein Weib und ziehe dem Staate tüchtige Bürger auf; dagegen heißt es, daß sich etliche um des Himmelreichs willen verschnitten haben. Es heißt nirgend: geh hin und diene dem Staate, mit dem Schwert oder mit dem Rat; dagegen heißt es: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Es heißt nirgend: geh hin und arbeite für die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts; das Wort Glückseligkeit oder ein gleichbedeutendes kommt in den Schriften des neuen Testaments überhaupt nicht vor. Dagegen heißt es: die Welt vergehet mit ihrer Lust.

Wenn es wirklich Jesu Meinung gewesen wäre, daß seine Jünger der Welt sich nützlich machen sollten, nicht durch die Predigt von

der Vergänglichkeit alles Irdischen und von dem ewigen Reich, sondern durch die Beteiligung an den Aufgaben, welche die Welt selbst für wichtig und groß hält, dann müßte man sagen, daß er nichts unterlassen hätte, um mißverstanden zu werden. War es dagegen seine Meinung, durch Beispiel und Lehre zur Überwindung der Welt aufzufordern, dann wird man sagen dürfen: seine Predigt war ebenso faßlich, als wirksam. Ist es doch auch bisher niemals gelungen, sie ganz zu verdunkeln.

Wer aber weder aus der Predigt Jesu selbst, noch aus der Auslegung, die ihr die Apostel gegeben haben, ihr Wesen zu erkennen vermag, den könnte die Aufnahme belehren, die sie bei der Welt gefunden hat. Wenn Jesus jener liebenswürdige Prediger humaner Lebensweisheit gewesen wäre, dann hätten seine Zeitgenossen es wohl nicht für notwendig erachtet, ihn ans Kreuz zu schlagen; die Liebenswürdigen, die Korrekten, die Charmanten, die leben und leben lassen, die „Religion" und „Bildung" zu vereinigen wissen, die zu „stillsitzender Gemütlichkeit" und zur „Traulichkeit geselligen Weingenusses" neigen, die hat man zu keiner Zeit für gefährlich gehalten und ans Kreuz geschlagen. Wenn das Christentum der ersten Zeiten gewesen wäre, was man daraus in späteren Zeiten hin und wieder gemacht hat, dann wäre die tödtliche Feindschaft, die es in der Welt wachrief, völlig unbegreiflich. Den Aposteln ist sie nicht so vorgekommen, sie fanden sie, wie es scheint, völlig in der Ordnung. Jesus hatte sie im Voraus angekündigt: „ihr werdet gehasset sein von Jedermann um meines Namens willen". „Wäret ihr aus der Welt, so hätte die Welt das Ihre lieb; dieweil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich habe euch ausgelesen aus der Welt, darum hasset euch die Welt." „Es wird die Zeit kommen, da, wer euch tödtet, meinen wird, Gott einen Dienst zu thun." Es ist von Jesu nichts öfter und bestimmter angekündigt worden und nichts genauer von seinen Verkündigungen eingetroffen. — Woher der Haß? Weil die Christen verachteten, was der Welt das höchste Gut ist. Es giebt keinen besseren Grund jemanden zu hassen, als daß er nicht verehrt, was ich verehre. Wer Kaiser und Reich nicht für das Höchste der Dinge hält, wie verdiente der nicht Haß? Wer Bildung und Wissenschaft geringschätzt, wie verdiente der nicht Haß? Wer Reichtum und

Wohlleben und gesellschaftliches Ansehen verachtet, wer unserer Geselligkeit, unseren Vergnügungen sich entzieht, wie verdiente der nicht Haß? Verschmäht er nicht uns selbst, wenn nicht durch Worte, so durch sein Leben? Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich! Das ist die Maxime, nach der die Welt zu allen Zeiten empfunden und gehandelt hat*).

*) Es giebt keinen besseren Kommentar zu den Evangelien als das Leben Savonarolas in dem vortrefflichen Werk des Italieners Villari (deutsch von Berduschek). Das Leben Jesu in den Evangelien erscheint wie eine Reihe auf Goldgrund gemalter Heiligenbilder, auf denen die Hauptfigur mit voller Klarheit, aber ohne ausgeführten Hintergrund hervortritt; das Leben Savonarolas dagegen gleicht einem großen historischen Gemälde, mit reich ausgeführtem, farbigem Hintergrund. Der dargestellte Inhalt ist in den Grundzügen derselbe; die einzelnen Züge kehren mit einer Erstaunen erregenden Regelmäßigkeit wieder: die Predigt vom Reich Gottes und von der Nichtigkeit der Welt und ihrer Lust, ihrer Macht und Herrlichkeit, ihrer Kultur und Kunst, bewirkt zuerst eine seltsame Gährung in den Gemütern, besonders der kleinen Leute, sie jubeln dem großen Prediger und Wunderthäter zu. Dann thun sich die Herren dieser Welt, geistliche und weltliche, zusammen und beraten, wie dem Ärgernis, das die Ruhe zu stören droht, zu steuern sei; sie überzeugen sich, daß es nur durch Beseitigung des Ruhestörers geschehen könne. Unter dem Beifall aller Gebildeten wird ihm der Proceß gemacht, und endlich wird er, als falscher Prophet, Schwindler und vorgeblicher Wunderthäter, der sich selbst nicht helfen könne, unter den Verwünschungen des fanatisirten Pöbels hingerichtet. — Übrigens kann man hier wieder das Wort des Aristoteles bestätigt finden, daß die Dichtung 'philosophischer' ist als die Geschichte. Daß die Evangelien nicht historische Berichte von derselben Art sind, wie wir sie von dem Leben Kants oder Goethes haben, darüber ist unter denen, die einer kritischen Untersuchung, wie Strauß sie bietet, zu folgen willens sind, kein Zweifel. Es sind historische Dichtungen, geboren aus dem Glauben, daß das Leben und Sterben Jesu die absolut bedeutenden Thatsachen der Menschheitsgeschichte sind. Diesen Glauben auszudrücken und fortzupflanzen haben sie bis auf diesen Tag eine ganz einzige und unvergleichliche Kraft bewiesen. Hätten wir eine „wissenschaftliche" Biographie Jesu, durch gründlichste Forschung aus zuverlässigen und ausreichenden Quellen geschöpft und aufs Vortrefflichste dargestellt, wie etwa das oben genannte Leben Savonarolas, so würde ihre Wirkung, verglichen mit der der Evangelien, doch gleich Null sein. Ist Wirksamkeit der Maßstab der Wirklichkeit, wie unsere Sprache zu sagen scheint, so wird es dabei bleiben, daß die Evangelien das ‚Wirklichste' sind, was je von Menschenhand geschrieben worden ist. — Mir scheint, daß dies hin und wieder

Drittes Kapitel.

Die Bekehrung der alten Welt zum Christentum.

1. Unter allen Ereignissen, von denen die Geschichte berichtet, ist vielleicht keines so erstaunlich, als die Bekehrung der alten Welt zum Christentum. Niemals hat es eine geistige Bewegung gegeben, der so sehr alles zu fehlen schien, was die Welt zu erobern geschickt macht, als das Christentum. Die Anhänger der neuen Religion, arme, ungebildete Leute, ohne Wissenschaft, ohne Reichtum, ohne Ansehen, ohne Tapferkeit, als die im Erdulden alles Schmählichsten, ohne Leidenschaft, als die seltsame Schwärmerei für ein Reich in einer jenseitigen Welt: so stellte sich das Christentum den Zeitgenossen seiner Anfänge und seiner ersten Ausbreitung dar. Ausgegangen von dem verachtetsten aller Völker, den Juden, bestehend in der Anbetung eines von diesem Volk ausgestoßenen und am Kreuz gestorbenen Schwärmers und Betrügers, schien es in kurzer Zeit, bedeckt mit der Verachtung und dem Haß aller Einsichtigen, wie so mancher andere in jener unruhigen Zeit auftauchende Aberglaube, ruhmloser Vergessenheit anheimfallen zu müssen.

In einem nachgelassenen Werk von Th. Keim, Rom und das Christentum (herausgegeben von H. Ziegler, 1881), findet man die Zeugnisse aus der griechisch-römischen Litteratur beisammen, in denen sich der Eindruck spiegelt, welchen das Christentum auf die damalige Welt machte: es ist Verachtung und Haß. „Die Christen", so sagt der Philosoph Celsus (unter Marcus Aurelius lebend), schließen absichtlich und ausdrücklich alle Weisen und Gebildeten von ihren Versammlungen aus und wenden sich, wie die Marktschreier mit der schlechtesten Waare, nur an den ungebildeten Pöbel. Ja sie wenden sich nicht, wie sonst Priester, an die Reinen und Sündlosen, sondern an die Unglücklichen und Sünder, an die Verbrecher, als ob Gott die Sündlosen nicht annähme, als ob er, wie ein schwacher Mensch, von dem Wehklagen der Schlechten, nicht von der Gerechtigkeit in

von den Evangelienkritikern, ebenso aber von denen, die vor der Kritik Furcht haben, als ob durch sie die Evangelien zerstört werden könnten, vergessen wird. Der Buchstabe tödtet, der Geist aber machet lebendig.

seinem Gericht sich bestimmen ließe! Dies thun die Christen aber nur, weil sie brave und rechtschaffene Menschen doch nicht gewinnen können." (S. 402.) Das ist das Urteil der Philosophen. Die Masse verabscheut sie als Atheisten, die in ihren heimlichen Zusammenkünften die widerwärtigsten Greuel trieben (362 ff.). Die Staatsmänner, welche eigentlich erst im zweiten Jahrhundert dem Christentum einige Aufmerksamkeit zu schenken begannen — die Verfolgungen im ersten Jahrhundert waren Ausbrüche zufälliger Laune — betrachteten es als ein schädliches Unkraut, dessen Ausrottung vom Interesse des Staates und der Gesellschaft gefordert werde. Trajan gab seinen Statthaltern Anweisungen in diesem Sinne: „Die Christen sollen zwar nicht aufgesucht, aber, wenn sie angeklagt und überführt werden, mit dem Tode bestraft werden, so jedoch, daß wer das Christentum ableugnet und dies durch die That bestätigt, indem er unseren Göttern Verehrung bezeugt, für das Vergangene Nachsicht erlangt" (520). Dies blieb im Wesentlichen das Verhalten der Staatsgewalt während des zweiten Jahrhunderts; man wird Keim Recht geben müssen, daß ein zweckmäßigeres zur Unterdrückung des Christentums nicht gewählt werden konnte. Indem man die Mitte hielt zwischen Straflosigkeit und Verfolgung, entzog man der neuen Religion einerseits die Möglichkeit sich als staatlich erlaubten oder approbirten Cultus einzuführen, andererseits die Anziehungskraft, welche eigentliche Verfolgung einer Sache giebt: nur der sinnlose Eigensinn, den Göttern des Staates und Volkes auf geschehene Aufforderung jedes Zeichen der Verehrung ausdrücklich zu verweigern, wurde bestraft. Denn als bloßer Eigensinn, wie der Kaiser Marcus Aurelius das Verhalten der Christen gelegentlich mit Geringschätzung nennt (XI, 3), mußte der an die Mischung aller Religionen der Welt gewöhnten Zeit jene Weigerung erscheinen.

Und dennoch geschah das Unglaubliche. Das Christentum breitete sich immer mehr aus, bis es endlich als die allgemein angenommene Religion in der großen Völkergemeinschaft des Römischen Reichs gelten konnte. Wie war dieser große Abfall der alten Welt von sich selbst möglich? Wie konnte es geschehen, daß Griechen und Römer sich zu einer Religion bekehrten, welche alles verachtete, was kein Grieche und Römer, ohne sich selbst zu verachten, verachten

durfte: die Wissenschaft und die Philosophie, die Dichtung und die Kunst, das Vaterland und die Götter?

2. Der Versuch, diesen Vorgang zu verstehen, wird sich immer wieder auf Betrachtungen, wie sie schon oft angestellt worden sind, hingewiesen sehen. Die alte Welt hatte sich überlebt; ihr Lebensprincip war im Absterben begriffen. Die Form des antiken Lebens ist der Stadtstaat, die freie souveräne Bürgerschaft ist der Träger der antiken Tugenden. Die Stadtstaaten waren untergegangen, innerlich und äußerlich: innerlich durch die Zerspaltung der Bürgerschaft in die beiden in blutigen Kämpfen sich bekriegenden Parteien der Armen und Reichen; dann äußerlich durch die Einfügung in das Römische Reich. Der Erdkreis wurde beherrscht von dem Römischen Hof. „Bin ich nicht", so läßt Seneca in seiner Schrift über die Gnade (de clementia I, 2), mit welcher er den jungen Nero nach seiner Thronbesteigung schmeichelnd begrüßte, den Kaiser zu sich selbst sprechen, „bin ich nicht aus allen Sterblichen erwählt, um als Stellvertreter der Götter auf Erden zu walten? Bin ich nicht Schiedsrichter über Leben und Tod der Völker? Ist nicht in meine Hand eines jeglichen Loos und Stellung gelegt? Verkündigt nicht Fortuna durch meinen Mund, was sie einem jeden gönnen will? Ist nicht unser Bescheid für Völker und Städte der Grund zum Jubel? Blüht irgend ein Glied des Reiches irgendwo ohne meinen Willen, ohne meine Gnade? Diese viele tausende von Schwertern, welche mein Friedensgebot in der Scheide hält, werden sie nicht auf meinen Wink gezogen? Ist es nicht mein Urteilsspruch, der Nationen ausrottet oder verpflanzt, die Freiheit giebt oder nimmt, Könige zu Sklaven macht und krönt, Städte zerstört und entstehen läßt?" Und wenn nun diese übermenschliche Gewalt, wie es so oft der Fall war, der Spielball von Freigelassenen und Buhlerinnen wurde, welch furchtbarer Abgrund des Verderbens mußte sich zu Rom aufthun und alle Völker und Fürsten mit seinem Hauche vergiften!

In diesem Reich war für die alten Tugenden kein Raum mehr. Ganz anders als in der modernen Welt war bei den alten Völkern alle Tugend und Tüchtigkeit auf den Staat bezogen. Jene vier Kardinaltugenden, Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Gesundsinnigkeit, sind ihrem Wesen nach bürgerliche Tüchtigkeiten. Durch die

Vernichtung der alten Gemeinwesen war ihnen der Boden, auf dem sie gediehen und sich bethätigten, entzogen. Statt Tapferkeit und Gerechtigkeit waren im Kaiserreich Unterwürfigkeit und Schmeichelkünste, Hinterlist und Gewaltthat die Mittel, zu Reichtum, Macht und Würden zu gelangen; der gute Wille einiger Kaiser konnte die Wirkung der Dinge nur in beschränktem Maße und im engen Kreis aufhalten. Mit der alten Mannhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit ging die Sophrosyne zu Grunde. Prunk und Üppigkeit auf der einen und proletarisches Elend auf der anderen Seite traten an die Stelle des schönen und maßvollen Genießens.

Friedländer hat in seiner Sittengeschichte Roms von dem Leben der Kaiserstadt in den beiden ersten Jahrhunderten eine aktenmäßige Darstellung gegeben; wenn ich meiner Empfindung glauben darf, kann niemand das Werk ohne ein Gefühl des Grauens aus der Hand legen, obwohl es gar nicht in der Absicht geschrieben ist, dieses Gefühl hervorzubringen: bei so viel Reichtum und Macht, bei so viel Glanz und Größe ein so furchtbar leeres und verwüstetes Leben! Als der eigentliche Zweck des unermeßlichen Reiches erscheint es: die Bevölkerung der Hauptstadt zu füttern und zu amüsiren. Rom ist keine Arbeitsstadt, sie hat eigentlich keinen Handel und keine Fabrikation, nur einen ungeheuren Import: aus allen Teilen der Welt werden die Güter zur Verzehrung hierher gebracht. Die Verteilung dieser Güter durch Krämerei ist einer der begehrtesten Erwerbszweige für den dritten Stand. Außerdem hat Rom die Börse: es besorgt die Geldgeschäfte der ganzen Welt. Bezahlt werden jene Güter mit dem Raube derselben Provinzen, die sie schicken. Die Staatsverwaltung erscheint wesentlich als eine Veranstaltung zur Ausbeutung der Provinzen durch die Angehörigen der Familien, die zur guten Gesellschaft, zum Senatoren- und Ritterstande, gehören. Die Bevölkerung der Stadt zerfällt demnach in zwei Hälften: die regierenden Familien, welche die Provinzen ausbeuten, und die Masse, welche durch alle Art von Schmarotzertum wieder von den Ausbeutern lebt. „Alle Menschen, die ihr in dieser Stadt sehet", schreibt Petronius, „sind in zwei Parteien geteilt: entweder angeln sie oder lassen sich angeln"; oder mit anderem Bild: „ihr werdet eine Stadt sehen, die einem Gefilde in einer Pest gleicht, auf dem es nichts giebt als Leichen und

Raben, die sie zerfleischen" (Friedländer I, 371). Die Raben sind die Schaaren von Clienten, Bettlern, Erbschleichern, Sängern, Mimen, Künstlern, Astrologen, Schmarotzern aller Art, die Leichen, von denen sie sich nähren, sind die Latifundienbesitzer, die Großkapitalisten, welche zu Rom vergeuden, was sie oder ihre Vorfahren aus der Verwaltung der Provinzen heimgebracht, oder selbst wieder durch Schenkung, Erbschleicherei u. s. f. erworben haben. Jedes vornehme Haus ernährte, außer einem Heer von Sklaven, ein Heer von Clienten, deren einzige Leistung darin bestand, durch ihr Dasein die Vornehmheit des Mannes, in dessen Atrium sie sich frühmorgens einfanden, den sie bei Ausgängen begleiteten, zu bezeugen. Durch Kost oder Kostgeld und gelegentliche Geschenke wurden diese Dienste belohnt, kümmerlich genug natürlich nach der Ansicht derer, die sie leisteten.

Außerdem fand schon seit den letzten Zeiten der Republik eine Fütterung der Masse der hauptstädtischen Bevölkerung direkt durch den Staat statt. Nach Uhlhorn (Gesch. der christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche, S. 10 ff.) setzte C. Gracchus zuerst durch, daß den Römischen Bürgern der Weizen vom Staat unter dem Selbstkostenpreis verkauft wurde; bald folgte unentgeltliche Austeilung. Cäsar soll schon 320 000 Getreideempfänger vorgefunden, ihre Zahl jedoch auf 150 000 herabgesetzt haben. Unter Augustus stieg sie wieder auf etwa 200 000 (auf etwa $1^1/_2$ Million Einwohner). Dazu kamen Geschenke an Öl, Salz, Fleisch und Geld: bei allen außerordentlichen Anlässen, Thronbesteigungen, Jubiläen, Testamenten, fiel für „das Volk" etwas ab; Uhlhorn veranschlagt den Betrag der Geldspenden auf durchschnittlich etwa 6 Mill. Mark im Jahr.

Die zweite große Sorge der regierenden Gesellschaft war, die Masse zu amüsiren. Hierzu dienten Theater, Spiele im Circus und Amphitheater, Bäder u. s. f. Auch in diesen Dingen war der Anfang schon unter der Republik gemacht worden; die Konkurrenz um die Gunst der Wähler steigerte beständig den Aufwand für die Spiele, welche die Erwählten zu geben hatten. Unter dem Kaisertum traten die Wettrennen, Gladiatorenkämpfe und Schauspiele, namentlich die ersteren, an die Stelle der öffentlichen Angelegenheiten. „Es ist dein Vorteil, Cäsar, daß das Volk sich mit uns beschäftigt", so rief dem

Augustus einmal ein Pantomime zu (Friedländer II, 257). Die Pracht und Großartigkeit sowie die Zahl der Spiele nahmen unter den folgenden Kaisern immer mehr zu: unter Augustus füllten sie, nach dem Festkalender, 66 Tage, unter Tiberius stiegen sie auf 87 Tage, die häufigen Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen nicht gerechnet; um die Mitte des vierten Jahrhunderts waren es 175 Tage. Dazu kamen außerordentliche Spiele: zur Einweihungsfeier des flavischen Amphitheaters gab Titus ein Fest von 100, zur Feier des zweiten dacischen Triumphes Trajan ein Fest von 123 Tagen. Sämmtliche größeren Schauspiele begannen mit Tagesanbruch, und dauerten bis Sonnenuntergang. Die Zahl der Plätze in den drei Theatern betrug zusammen 49 590, im Amphitheater 87 000, im Circus unter Cäsar 150 000, unter Vespasion 250 000, im 4. Jahrh. 385 000. Häufig übernahm der Kaiser auch die Bewirtung. „Bei einem Fest, das Domitian im J. 88 gab, war nach Statius' Beschreibung die Zahl der im Amphitheater aufwartenden jungen, schönen und reich geschmückten kaiserlichen Diener eben so groß als die der Zuschauer. Die einen brachten köstliche Mahlzeiten in Körben und weiße Tischtücher, die anderen alte Weine herbei. Kinder und Frauen, Volk, Ritter und Senat, alles speiste wie an einer Tafel; der Kaiser selbst geruhte am Mahle teilzunehmen und der Ärmste war glücklich in dem Gefühl sein Gast zu sein" (II, 277).

Der Ort des Festes war das Amphitheater, der Mittelpunkt, um den sich die große Tafelgesellschaft gruppirte, die Arena, die große Schlachtstätte, auf welcher Verbrecher, Sklaven, Geworbene, endlich vor Allem Kriegsgefangene aus allen Völkern, nachdem sie hierfür in den Gladiatorenschulen abgerichtet waren, zur Augenweide für die Gäste des Kaisers sich abthaten. Unter Augustus fochten in den 8 Fechterspielen, die er überhaupt gab, im Ganzen 10 000 Mann: bei dem 4 Monate dauernden Fest, das Trajan nach der Eroberung Daciens gab, allein 10 000 Mann. So hatten die Kriegsgefangenen aller Völker die Ehre, vor dem Herrn der Welt noch einmal zu fechten und unter seinen Augen zu sterben. Mit dem Blut aller Völker vermischte sich auf der Arena das Blut aller Tiergeschlechter der Erde. Bei den Spielen des Pompejus sah man 17 Elephanten, 500 bis 600 Löwen und 410 andere afrikanische Tiere. In den 26 von

Augustus gegebenen Spielen wurden allein etwa 3500 afrikanische Tiere, bei dem Einweihungsfest des flavischen Amphitheaters unter Titus etwa 9000 zahme und wilde Tiere gehetzt und umgebracht. Immer neues Raffinement der Ausstattung wurde erfunden: zu den Schlachten bei Tage kamen nächtliche, mit den Landschlachten wechselten Seeschlachten, indem die Arena unter Wasser gesetzt wurde. Und rings um diese Stätte des Bluts und Greuels der Kaiser nnd die Senatoren, Ritter und Volk, Männer und Weiber, essend und trinkend, lachend und buhlend, jauchzend und brüllend: eine Stätte des Grauens, eine Stadt des Grauens, wie es auf Erden keine zweite gegeben hat. Die Sittengeschichte Roms ist der Kommentar zur Offenbarung Johannis.

Dem Beispiel der Hauptstadt folgten die Provinzen, dem Beispiel des Kaisers die Statthalter. In allen großen Städten entstanden Amphitheater mit Fechterspielen und Tierhetzen: „von Jerusalem bis Sevilla, von England bis Nordafrika hat es keine bedeutende Stadt gegeben, in deren Arena nicht Jahr für Jahr zahlreiche Opfer geblutet hätten". Nur das griechische Volk hatte von feinerer Empfindung und Bildung soviel bewahrt, daß es diesen Schauspielen nur allmälig und mit Mühe einigen Geschmack abgewann; und die Gebildeten blieben ihnen hier ganz fern (II, 380 ff). Nicht mehr Geschmack dürften sie an den Theaterstücken gefunden haben, mit welchen die Herren der Welt unterhalten wurden, an den Atellanen und Mimen, den Pantomimen und Ballets. „Neben den gewaltigen Aufregungen, die Cirkus und Arena boten, konnte die Bühne ihre Anziehungskraft für die Massen nur durch unedle Mittel behaupten, durch rohe Belustigung und raffinirten Sinneskitzel: und so hat sie, anstatt dem verderblichen Einfluß jener andern Schauspiele die Wage zu halten, zur Corruption und Verwilderung Roms nicht am wenigsten beigetragen" (Friedländer II, 391).

3. Es ist nicht befremdlich, daß tiefe Gefühlsverstimmung diesem Leben entsprach. Lust folgt, nach jener aristotelischen Einsicht, der tüchtigen Thätigkeit; ein Leben, das von Müßiggang und Vergnügungen lebt, geht in Unlust und Ekel unter.

Die Philosophie ist ein Spiegel der Gemütsstimmung einer Zeit. Es sind nicht die jenem Leben Hingegebenen, die philosophiren,

sondern die sich daraus zu retten trachten und doch aus ihrer Zeit sich nicht verpflanzen können. Sie fühlen die ganze Nichtigkeit und Leere des Daseins; ihre Philosophie ist Erlösungsphilosophie. Die Eitelkeit aller Dinge, denen alle Welt nachjagt, und die Möglichkeit, durch Philosophie frei zu werden, das ist das Grundthema der Betrachtungen Seneca's, Epiktets, Mark Aurels: zieh dich in dich selbst zurück, wolle nicht, was nicht in deiner Macht ist, laß die Welt gehen, wie sie geht, so wirst du ohne Unruhe sein. „Nicht darauf richte dein Streben, daß die Dinge gehen, wie du willst, sondern darauf, daß du wollest, wie sie gehen; so wirst du gute Fahrt haben." „Wenn einer Krähe Krächzen Unglück vorbedeutet, laß dich nicht hinreißen, wenn du es hörst. Sondern sogleich erwäge bei dir und sprich: das Vorzeichen geht nicht auf mich, sondern auf meinen Leib, oder meine Güter oder meinen Namen oder meine Kinder oder mein Weib. Mir giebt es blos glückliche Vorzeichen, wenn ich nur selbst will. Denn was immer von jenem eintreffen mag, bei mir steht es, auch dadurch gefördert zu werden." „Gedenke daran, daß dein Benehmen sei wie bei einem Gastmahl. Die Schüssel wird herumgereicht und kommt an dich: strecke die Hand aus und nimm mit Anstand. Sie geht vorüber: halt sie nicht an. Sie ist noch nicht da: wirf nicht von Ferne gierige Blicke darauf, sondern warte, bis sie an dich kommt. So mit Weib und Kind, mit Stellung und Reichtum, und du wirst würdig sein mit den Göttern zu Tische zu sitzen. Kannst du aber, wenn dir vorgelegt ist, mit Gleichmut die Hand davon lassen, dann wirst du nicht nur Tischgenosse, sondern Mitherrscher der Götter sein. So thaten Diogenes und Heraklit und die ihnen glichen und waren wert göttlich zu sein und zu heißen." „Tod und Verbannung und alle anscheinenden Schrecken laß dir jeder Zeit vor Augen sein, von allen zumeist den Tod: und niemals wird dir Niedriges in die Gedanken kommen, noch wirst du etwas zu sehr begehren." So Epiktet (Handbüchlein 8, 15, 18, 21). Ertragen und Entsagen, das ist der Weisheit letzter Schluß.

Noch stärker tritt die Stimmung schwermütiger, wenn auch gefaßter Resignation in den Betrachtungen Mark Aurels hervor. „Des menschlichen Lebens Dauer ist ein Augenblick, sein Wesen Wandelbarkeit, sein Bewußtsein dunkel, die Mischung des Leibes schnell ver-

weslich, die Seele ein Umlauf, das Schicksal ungewiß, der Ruf urteilslos; mit einem Wort: der Leib ein Strudel, die Seele ein Traum und Rauch, das Leben ein Krieg oder ein Aufenthalt in der Fremde, der Nachruhm Vergessenheit. Was kann da geleiten? Einzig und allein die Philosophie. Das ist: den Dämon drinnen bewahren vor Vergewaltigung und Schaden, ihn stark erhalten gegen Lust und Schmerz, daß er nichts thue auf Geratewohl, nichts trüglich und heuchlerisch, daß er nicht angewiesen sei auf einen Andern, was der thue oder lasse, daß er alles, was begegnet, annehme als von dort kommend, von wannen er selbst kam, daß er endlich den Tod mit ruhig-heiterem Sinn erwarte als die Auflösung der Elemente, aus denen das lebende Wesen besteht" (II, 17). „Beständig halte dir vor, wie Alles, was jetzt geschieht, auch früher geschah und ferner geschehen wird. Und die ganzen Schauspiele und Scenen von gleicher Art, die du selbst erlebt oder aus der Geschichte kennst, stelle dir vor Augen, wie den ganzen Hof Hadrians und den ganzen Hof Antonins und den ganzen Hof Philipps, Alexanders, Krösus': überall dasselbe Schauspiel, nur die Personen andere" (X, 27). „Jagd nach nichtigem Pomp, Schauspiele, Heerden, Speerkämpfe, den Hündchen ein Knöchelchen hingeworfen, ein Bissen in die Fischbehälter, Mühsal und Lasttragen von Ameisen, Durcheinanderrennen erschreckter Mäuslein, Puppen am Draht gezogen —: ruhig und ohne Aufregung muß man darin stehen; sich jedoch sagen, daß ein jeder so viel wert ist, als die Dinge wert sind, um die es ihm Ernst ist" (VII, 3). „Was ist es also, um das es mir Ernst sein muß? Dies allein: gerechte Gesinnung, gemeinnützige Handlungen, wahrhafte Rede, eine Gemütsstimmung, die jedes Begegnis als notwendig, als wohlbekannt, als aus derselben Quelle fließend mit heiterer Fassung hinnimmt" (IV, 33). „Wirf die Meinung hinaus und du bist erlöst. Wer hindert dich, sie hinauszuwerfen"? (XII, 25). „Alles ist Meinung und die ist bei dir. So thu die Meinung ab, wenn du willst, und wie der, der um die Landspitze herum ist, bist du in windstiller und wellenloser Bucht" (XII, 22).

Niemals vielleicht, sagt Lecky (Sittengeschichte I, 231), war eine so thätige und nicht erschlaffende Tugend mit so wenig Enthusiasmus vereinigt und von so wenig Täuschung über den Erfolg erheitert.

Es sind dieselben Züge, die uns in der Philosophie dieser Zeit überall begegnen. Die Erscheinungen, welche Zeller in dem letzten Band seiner Geschichte der griechischen Philosophie unter dem Titel: Vorläufer des Neuplatonismus zusammenfaßt, die Neupythagoreer, die späteren Cyniker, die Essaeer, die jüdisch-griechische Philosophie Philo's, haben alle, aus gleicher Lebensstimmung entsprungen, den gleichen Charakter: sie predigen Ergebung und Resignation, Enthaltung von der Welt, unterstützt durch Askese, Rückkehr in die übersinnliche Welt, der die Seele eigentlich angehöre. Das Leben im Leibe ist ihnen ein Leben im Kerker, der Tod für den Rechtschaffenen eine Erlösung. Mit bedeutender Kraft hat die letzte auf dem alten Stamm gewachsene Philosophie, der Neuplatonismus, die Ergebnisse aller voraufgegangenen philosophischen Forschung benutzt, um auf dem Grunde dieser Lebensstimmung eine einheitliche Weltanschauung aufzubauen. Das Ziel der Plotinischen Philosophie ist eine rein supranaturalistische Ethik. Durch Loslösung von den sinnlichen Trieben und von der sinnlichen Erkenntnis vermag sich die Seele von dem zeitlich-persönlichen Selbstbewußtsein überhaupt zu lösen und in der Ekstase zur Einheit mit dem Göttlichen zu erheben. Zu ihrem Ursprung zurückkehrend, erreicht sie so ihre höchste Bestimmung. Von Plotin wird erzählt, daß er sich nicht habe malen lassen wollen, weil er sich seines Leibes geschämt habe. — So ist die Philosophie ganz das geworden, was Sokrates sie einmal nennt: Streben und Sorge um den Tod (*μελέτη θανάτου*).

Man würde natürlich irren, wenn man annähme, daß diese Richtung der Philosophie die allgemeine Anschauung der Zeit zum Ausdruck brachte. Friedländer hat in dem Abschnitt seines Werkes, worin er das Verhältnis der Philosophie zu der Zeit darstellt (III, 5), eine Menge Zeugnisse zusammengestellt, aus denen hervorgeht, daß es der Philosophie an Feinden und Verächtern nicht fehlte. Gebildete und Ungebildete verhöhnten die Philosophen als lächerliche Thoren, die mit ihrer brotlosen Kunst weder Beförderung noch Ansehen, weder Geld noch Gunst erwürben; sie haßten sie zugleich als solche, die durch ihr Wort und ihr Leben die Anderen und ihre Bestrebungen geringschätzten und tadelten. Von Vielen wurde die Beschäftigung mit der Philosophie wenigstens als unziemlich für den Staatsmann

angesehen; zeitweilig erschien sie auch als staatsgefährlich, im ersten Jahrhundert fanden zwei Vertreibungen der Philosophen aus Rom statt. Die Philosophie steht zu ihrer Zeit überhaupt nicht in dem Verhältnis, daß sie ausdrückt, was diese Zeit hat, sondern eher in dem, daß sie ausdrückt, was ihr fehlt; sie zeigt, was die Nachdenklichsten und Sensibelsten unter denen, welche eine Zeit erleben, suchen und erstreben; ihr Ideal trägt die Züge der Gegenwart, aber wie ein Negativbild. Und insofern zuletzt jede Zeit von ihrem Ideal als dem verborgenen Anziehungspunkt bewegt wird, kann man auch sagen: die Philosophen divinieren die Zukunft; man kann aus ihnen lernen, nicht was ist und gilt, aber was kommen will. In diesem Sinne wird man die Philosophie der Kaiserzeit als eine Andeutung dafür ansehen dürfen, daß im innersten Leben der alten Völker eine fundamentale Veränderung im Begriff ist, sich zu vollziehen: ihr tiefstes Verlangen geht nicht mehr auf die Entfaltung und Vollendung des natürlichen Lebens; sie beginnen, ermüdet von der Lust und dem Jammer dieser Welt, mit geheimer Sehnsucht nach Erlösung zu trachten.

4. Indem das Christentum diese Erlösung und dazu ein ewiges Leben in jenseitiger, übersinnlicher Herrlichkeit anbot, kam es dem geheimsten und tiefsten Verlangen der Zeit entgegen. Was die Philosophen zunächst den Gebildeten und Vornehmen darboten, das wurde den Armen und Elenden, den Mühseligen und Beladenen vom Christentum angetragen: Erlösung von der Knechtschaft, in welcher die Seele von irdischer Furcht und Begierde, von Welt und Schein gehalten wird. Jene stellten die Erlösung als Frucht der Erkenntnis, diese als Wirkung der Gnade in Aussicht, und insofern ist der innere Habitus des Philosophen von dem des Christen grundverschieden; der Tugendstolz oder die Selbstgerechtigkeit ist in jenem noch derselbe. Aber in ihrem Urteil über das Leben und die Menschen begegnen sich beide fast in allen Stücken.

Das Christentum war nicht die einzige Religion aus dem Orient, welche in dieser Zeit Jünger fand. Auch die ägyptischen, syrischen, persischen Götter und Kulte fanden im römischen Kaiserreich gläubige und dankbare Anhänger, so gut wie das Judentum, das alte und das neue, als welches das Christentum zuerst erschien. Friedländer (III, 4) führt die Aufnahme der fremden Kulte auf die durchgreifende

Mischung der Völker zurück; der Polytheismus sei seiner Natur nach nicht ausschließend gegen die Götter der neu hinzutretenden Völker. er lasse ihnen ihren besonderen Wirkungskreis; die Römer auf fremdem Boden haben ohne Bedenken sich an die dortigen Götter gewendet. — Sicherlich war die Völkermischung die Bedingung der Religionsmischung; aber warum waren es gerade die orientalischen Kulte, der Dienst des syrischen Baal und der Astarte, des ägyptischen Osiris und der Isis, des persischen Mithras, die auf die Bevölkerung des Kaiserreichs solche Anziehungskraft übten? Denn mit Recht betont J. Burckhardt in seinem schönen Werk über die Zeit Constantins des Großen (Abschnitt V), „daß die späteren Römer in ihrem wahrhaft universellen Aberglauben in Gallien so gut wie anderswo den örtlichen Kultus mitmachten; allein man übertrug keinen gallischen Gott nach Italien oder Griechenland"; wogegen die orientalischen Kulte in Griechenland und Rom wirklich einheimisch wurden. Der Grund kann doch wohl nur darin gefunden werden, worin Burckhardt ihn sucht, daß die orientalischen Religionen durch ihre innere Eigentümlichkeit einem Bedürfnis der römischen Welt, das von der alten einheimischen Religion nicht mehr befriedigt wurde, entgegenkamen. Das Eigentümliche jener Kulte ist nun, daß ihnen allen die Beziehung auf ein Leben nach dem Tode wesentlich ist. Sie verheißen dem Gläubigen durch harte Büßungen und Kasteiungen Sühnung und Reinigung, kraft deren er vor den Strafen bewahrt bleibt, welche des unbußfertigen Frevlers im Jenseits warten. Menschenopfer und Selbstverstümmelung sind in jenen Kulten herkömmlich. Der klassischen Zeit hatte der Gedanke an ein Leben nach dem Tode ziemlich fern gelegen; dies irdische Leben war ihr das wahre Leben, das Leben nach dem Tode ein Schattenbild des gegenwärtigen. Soweit sich die Sorge des Menschen über seinen Tod hinaus erstreckte, ging sie auf die Erhaltung eines guten Gedächtnisses unter den Lebenden (Friedländer, III, 5). In der Kaiserzeit wurde es allmälig anders: das Jenseits erlangte auf Kosten des Diesseits immer größere Bedeutung. Und nun wollten die alten Götter nicht mehr genügen. Wie den Menschen der klassischen Zeit, so war auch ihren Göttern das Jenseits fremd gewesen: sie waren Götter der Lebenden, nicht der Todten; sie waren Geber und Bewahrer irdischer Gaben: Gesundheit und Schönheit,

Sieg und Reichtum schenkten sie ihren Lieblingen und wurden dafür mit fröhlichen Festen geehrt. Mit den Todten hatten sie nichts zu schaffen. Die neue Sorge um das jenseitige Leben suchte neue Götter und Kulte und fand sie in den alten Religionen des Ostens.

5. Unter den Mitbewerberinnen trug die christliche Religion den Sieg davon. Wodurch sie siegreich war, wird sich mit einer dem Historiker genügenden Sicherheit vermutlich niemals ausmachen lassen. Man wird doch glauben dürfen: durch ihren inneren Wert. Vielleicht war es zunächst vor allem die sinnlich-übersinnliche Gewißheit von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zum Gericht über die Welt und zur Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit, welche sowohl den Gliedern der Gemeinde Kraft zur Verachtung der Welt als ihrer Verkündigung des Reichs überwältigende Wucht verlieh. Sodann war eben hierdurch die Gemeinschaftsempfindung bei den Bekennern des Christentums wohl stärker als bei den übrigen Kultgenossenschaften: sie fühlten sich als eine aus der Welt ausgesonderte Gemeinde der Heiligen, als die nur zufällig noch im Fleisch wandelnden Genossen des Reichs der Herrlichkeit. Diese Aussonderung von der Welt wurde begünstigt durch die eifersüchtige Ausschließlichkeit ihres Gottesdienstes, ein Erbteil des jüdischen Monotheismus, der aller Verehrung fremder Götter das Brandmal des Götzendienstes aufgeprägt hatte. Die Kraft einer Religion, sich Jünger zu erwerben, steht aber im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Neigung, Mischungen einzugehen. Endlich lebte in den christlichen Gemeinden von der opferwilligen Hingebung des Stifters wohl mehr als in den Anhängern der übrigen Kulte, obgleich alle Opfer forderten und keinem Märtyrer fehlten. Aber für keinen warb eine solche Schaar von Blutzeugen, wie für das Christentum. Es ist eine wunderbare und die menschliche Natur ehrende Thatsache, daß auf sie keine Predigt tieferen Eindruck macht, als die von einem Kreuz herab gehalten wird.

6. Vielleicht läßt die Bekehrung der Griechen und Römer zum Christentum noch eine weitere Betrachtung zu. Man kann vielleicht die Bekehrung eines Volkes zu einer Erlösungsreligion als die letzte und abschließende Entwickelungsstufe seines geistigen Lebens überhaupt ansehen. Ich wage diese Betrachtung nur anzudeuten, denn von einer Erkenntnis der Regelmäßigkeiten in der Entwickelung eines Volkslebens, ähnlich der, die wir von dem Entwickelungsgang eines Individuallebens besitzen, kann freilich im Ernst nicht die Rede sein. Die Erlösungsreligion wäre hiernach die geistige Schöpfung des Greisenalters eines Volkes: wie es im Jugendalter Mythologie und Heroendichtung, im Mannesalter Philosophie und Wissenschaft hervorbringt, so brächte es in seinem Greisenalter Consolationsphilosophie und Erlösungsreligion hervor. Den Entwickelungsstufen der Vorstellungswelt könnte man parallele Entwickelungsstufen in der praktischen Welt gegenüberstellen: das Jugendalter sucht Bethätigung in Jagd und Krieg; das Mannesalter in Arbeit und Erwerb, in Handel und Industrie; das Greisenalter legt die Arbeit aus der Hand und zehrt von dem Erwerb früherer Arbeit; es sehnt sich nach Ruhe und zieht sich zurück aus der Gegenwart, es lebt in der Erinnerung an die Vergangenheit und in Gedanken an das Jenseits. Die neue Religion wäre demnach ein Ersatz für Dichtung und Wissenschaft, für Arbeit und Kampf, den Abend des Lebens wie mit einer sanften Abendröte hoffnungsreich verklärend.

Zu einer solchen Betrachtung der Bekehrung der alten Völker zum Christentum scheint auch die gleichartige Entwickelung des großen östlichen Zweiges des arischen Stammes zu ermutigen. Auch die Inder waren einst unter dem Schutz stammverwandter kriegerischer Götter auf Eroberung und Sieg ausgezogen und hatten sich Wohnsitze am Indus und Ganges erkämpft. Auch sie erreichten hier eine hohe geistige und wirtschaftliche Kultur. Und endlich schlug auch hier die Kulturtendenz in Religiosität um. Brahmanismus und noch mehr Buddhismus, beide in immanenter Entwickelung erzeugt, sind dort dasselbe, wie in der griechisch-römischen Welt das Christentum. Die Gleichartigkeit der Lebensanschauung hat zu einer so überraschenden Ähnlichkeit im Einzelnen geführt, daß sich immer wieder der Gedanke der Ableitung des Christentums aus indischen Quellen aufgedrängt

hat. Die Vorschriften des Dhammapadam, einer Spruchsammlung buddhistischer Lebensweisheit*), treffen mit der Spruchsammlung der sogenannten Bergpredigt oft nach Sinn und Wort aufs Genaueste zusammen. Ausreißung der Begierden, Erduldung der Kränkung ohne Zorn und Rache, ein reines Herz und eine friedfertige Gesinnung, das ist hier wie dort der Mittelpunkt der Anforderungen an die Gläubigen. Auch die Lebensformen, in denen die Verwirklichung dieser Forderung gesucht wird, zeigen die auffallendste Gleichartigkeit: hier wie dort finden wir Klöster und Mönche mit den drei Gelübden, der Armut, der Keuschheit und der Demut oder des Gehorsams.

Allerdings fehlt es nicht an tiefgehender Verschiedenheit zwischen Buddhismus und Christentum; sie ist vorgebildet in dem Leben der beiden Stifter: in Buddha, dem Erleuchteten, ist keine Leidenschaft, fast könnte man sagen, kein persönlicher Wille; ein sanftmütiger Lehrer zieht er von Ort zu Ort, die ihm gewordene Erleuchtung mitteilend, daß das Leben Leiden sei und daß der Weg zur Erlösung durch die Einsicht in das Wesen des Daseins gehe. Jesu Leben ist Kampf mit der Welt und dem Bösen, das im Satan in persönlicher Gestalt ihm gegenübertritt. Buddhas Tod ist ruhiges Erlöschen, Jesu Tod ist der siegreiche Tod des Helden. Die Worte Jesu sind Flammen, die Leidenschaft erregen, die Predigt Buddhas wirkt durch monotone Wiederholung, man könnte fast sagen, hypnotisirend. Wenn Schopenhauer überall das Christentum hinter den Buddhismus zurückstehen läßt, so ist das nur aus seiner aprioriſchen Abneigung gegen das Christentum oder vielmehr gegen Kirche und Theologie verständlich; er hätte sonst sehen müssen, wie viel größer, rein menschlich oder poetisch betrachtet, der Wert des Christentums als der des Buddhismus sei. Je höher der Wille zum Leben im Abendland entwickelt ist, desto größer das dramatische Interesse wenigstens der Bekehrung.

*) Eine Übersetzung findet man in W. Webers Indischen Studien, I 29—86. Das vortreffliche Buch von H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (1881) giebt die geschichtliche Grundlage für die Auffassung und das Verständnis jener Sprüche. In Dunckers Geschichte des Altertums, Bd. III, liegt der Versuch einer Entwickelungsgeschichte des Indischen Volksgeistes vor, in welcher der Gegensatz einer kulturellen und einer religiösen Entwickelungsstufe sehr klar hervortritt.

Sofern aber jene Unterschiede als verschiedene Bestimmtheiten des ursprünglichen oder erworbenen Charakters der Völker sich darstellen, darf man sagen: Christentum und Buddhismus sind homologe Entwickelungsvorgänge.

Viertes Kapitel.

Das Mittelalter und seine Lebensanschauung.

1. Das Mittelalter erscheint auf den ersten Blick ganz und gar beherrscht von der christlichen Lebensanschauung. Die Kirche ist der Rahmen, in den sein ganzes geistiges Leben gefaßt ist. Die Kirchenlehre beherrscht die Erkenntnis; als die dem Ideal entsprechende Lebensführung gilt ohne Widerspruch die vita religiosa, das Mönchsleben, welches aus dem Princip der Weltentsagung und Selbstverleugnung entworfen ist. Armut, Keuschheit und Gehorsam, die drei Klostergelübde, bedeuten ja nichts anderes, als die Ausreißung der drei stärksten Triebe des natürlichen Menschen: der Triebe, die sich auf Besitz, auf Familiengründung, auf Ansehen und Herrschaft richten. Eigentlich gilt die Forderung der vita religiosa für den ganzen klerikalen Stand, der dem Volk das christliche Leben vorbildlich darzustellen berufen ist: doch ist die Durchführung des kanonischen Lebens für die außerhalb des Klosters lebende Geistlichkeit nie ganz gelungen; nur der Verzicht auf die Ehe wurde allmälig durchgesetzt.

Dennoch würde man sich täuschen, wenn man meinte, das mittelalterliche Leben habe wirklich denselben inneren Charakter, wie das Leben der alten Christengemeinden in der griechisch-römischen Welt. Wenn in der oben angedeuteten Ansicht über das Wesen der Erlösungsreligion irgend welche Wahrheit ist, kann dem gar nicht so sein. Die germanischen Völker erlebten im Mittelalter nicht ihr Greisenalter, sondern, wenn es gestattet ist, den Vergleich eines Gesammtlebens mit einem Einzelleben festzuhalten, ihre Schuljahre: sie gingen beim Altertum in die Schule, Sprache und Wissenschaften, Philosophie und Religion, nützliche und schöne Künste erlernend. So

wenig nun ein Schulknabe im eigentlichen Sinne des Wortes sich bekehren kann, so wenig konnten es jene jugendlichen Völker. Bekehren kann sich nur, wer gelebt hat und nun findet, daß das Leben, welches er geführt, nicht hält, was es zu versprechen schien. Die alten Völker hatten am Ende einer langen und glänzenden Kulturlaufbahn diese Entdeckung gemacht; sie suchten, nachdem sie die Glückseligkeit durch Erfüllung der Begierden nicht gefunden, nunmehr den Frieden durch Erlösung von der Begierde. Als die Germanen Christen wurden, hatten sie den Kulturweg noch kaum betreten; sie konnten nicht mit denselben Empfindungen die Taufe empfangen, wie jene.

Hierüber läßt auch die Geschichte ihrer Christianisirung keinen Zweifel zu. In der alten Welt war die eigentliche Bekehrung zum Christentum völlig spontan und von innen heraus geschehen. Das Christentum war zu ihnen gekommen nicht mit Gewalt der Waffen, wie später der Islam, nicht mit überlegener Kultur und Wissenschaft, es hatte von alle dem gar nichts, sondern der Mangel an diesen Dingen war ursprünglich ihm wesentlich. Es hatte sich durchgesetzt, nicht durch die Mittel der Politik, sondern gegen den Willen der politischen Mächte. Freilich, nachdem es sich durchgesetzt hatte, nachdem es eine Macht geworden war, da änderte sich dies Verhältnis: die alles benutzenden Politiker begannen nun auch das Christentum zu benutzen, der Staat selbst wurde christlich oder das Christentum verstaatlicht und die Reste des Heidentums sind schließlich von der Staatsgewalt ausgerottet worden. Welcher Vorgang denn natürlich nicht ohne Rückwirkung auf das innere Wesen des Christentums blieb: seitdem es christliche Kaiser gab, was Tertullian noch gelegentlich als einen inneren Widerspruch bezeichnet hatte (Apol. c. 21), konnte die Kirche nicht mehr in dem schroffen Gegensatz zur „Welt" stehen bleiben, welchen die ersten Gemeinden einnahmen; es fand eine Art von Ausgleichung zwischen Christentum und Welt statt, bei der es so viel Welt in sich aufnahm, als notwendig war, um die Welt, wenn nicht mehr, wie ursprünglich, zu überwinden, so doch zu beherrschen. So hatte in den letzten Zeiten der alten Welt die Kirche als neue Weltmacht sich entwickelt, nicht ohne in den Klöstern eine Art Zufluchtsstätte für ein un- oder außerweltliches Christentum geschaffen zu haben: und in der Hochhaltung des klösterlichen Lebens

spricht sich noch ein Bewußtsein der Kirche von dem eigentlichen Verhältnis des Christentums zur Welt aus.

Ein Vorgang von völlig anderer Art als jene ursprüngliche Bekehrung der alten Völker zum Christentum ist die Bekehrung der germanischen Völker; sie bekehrten sich, könnte man sagen, ursprünglich nicht zum Christentum, sondern zur Kirche. Politik und Gewalt waren überall für die Annahme der Taufe wenigstens mit entscheidend und oft Ausschlag gebend. Die germanischen Stämme, aus welchen das deutsche Volk erwachsen ist, sind durchweg mit Waffengewalt zum Anschluß an das Christentum oder also vielmehr an das politisch-kirchliche System des Frankenreichs gezwungen worden. Die Kriegs- und Verwaltungsgeschichte Karls des Großen weiß von der „Bekehrung" der Sachsen blutige Dinge zu erzählen. Wer sich der Taufe entzieht, so wird im Capitular von Paderborn (785) verordnet, oder in der Fastenzeit aus Mutwillen Fleisch ißt, oder nach Heidensitte einen Leichnam verbrennt, der soll des Todes sterben. Wer das Vaterunser und den Glauben nicht hersagen kann, verordnet ein späteres Capitular, soll mit Schlägen oder Fasten bestraft werden, es sei Mann oder Weib.

2. Wie die Bekehrung der Germanen eine andere war, als die der Alten, so ist auch ihre *Lebensempfindung* und *Lebensführung* eine andere, als die des ursprünglichen Christentums. Das Mittelalter ist nicht weltmüde und lebenssatt, sondern voll Thatendurst und Lebensdrang. Es fehlt nicht an Einzelnen, in denen die ächt christliche Lebensstimmung durchbricht; in manchem mittelalterlichen Kirchenlied spricht sich das Gefühl der Ermüdung von der Welt und der Sehnsucht nach der Heimfahrt aus diesem Elende ins himmlische Vaterland ergreifend aus. Aber das ist doch nicht die herrschende Lebensstimmung. Neben der kirchlichen Poesie lebt die volkstümliche *Heldendichtung*; ohne Zweifel dem Herzen des Volkes näher, hat sie durch das ganze Mittelalter in lebendiger Überlieferung sich fortgepflanzt. Ihr Charakter ist gar nicht ein christlicher. Die bewunderte Tugend ist nicht die Geduld, sondern die Tapferkeit, der streitbare Held ist das Ideal des Niblungenliedes so gut als der Ilias. Feinde lieben und Kränkung dulden ist den deutschen Recken so fremd als den Helden des Homer. Der rechte Mann ist, wie den Freunden

ein starker und treuer Freund, so den Feinden ein furchtbarer Feind. Die altsächsische Dichtung vom Leben Jesu (der Heliand) macht Christus zu einem mächtigen Gefolgsherrn und die Jünger zu seinen Mannen; die Umbildung zeigt, wie unvorstellbar der wirkliche Jesus mit seiner Gefolgschaft den Sachsen war. Ebenso wenig, als die epische Dichtung, zeigt die Lyrik christlichen Charakter. Ihr Gegenstand ist Liebeslust und Liebesleid, Frühlingsfreude und Weltlust.

Das ist die Dichtung, die unmittelbar aus dem Leben des Volks entspringt. Es ist kein Zweifel, daß sie ein treuer Spiegel des wirklichen Lebens ist. An der Forderung des Evangeliums gemessen: der Welt und ihrer Lust den Rücken zu kehren, ist das Leben der germanischen Völker im Mittelalter nicht ein christliches. Die große Aufgabe der Männer ist der Krieg; kriegerische Spiele und Jagd füllen die Muße der Vornehmen. Auch die Freuden des Mahles und der Geselligkeit weiß man zu schätzen, und die Beziehung der Geschlechter wird Gegenstand einer Kunst und eines Studiums, wie man dies alles in Weinholds Buch über die deutschen Frauen im Mittelalter ausführlich dargestellt findet.

3. Auch das wirkliche Leben des Klerus entspricht, wie oft genug bemerkt worden ist, durchaus nicht immer seiner asketischen Form. Der Papst, der sich in Erinnerung an jenes Gebot Christi den Knecht der Knechte Gottes nennt, ist in Wirklichkeit der Herr der Welt, die Bischöfe sind Fürsten und Gewaltige, viele unter ihnen mehr um Land und Leute, um Macht und Reichtum, als um das Heil der Seelen bekümmert. Die Klöster, in denen Weltflucht und Askese zu Hause sein sollten, sind Brennpunkte der Kultur und hin und wieder wohl auch Stätten üppigen und unheiligen Genießens. Die Benediktiner und Cisterzienser bringen, wohin sie kommen, Handwerke und Künste, Garten- und Feldbau. Selbst die Schätze der heidnischen Wissenschaft und Litteratur haben sich in die Klöster gerettet und sind von ihnen, wie oft gerühmt worden, der Nachwelt erhalten. Der Ruhm ist wohlverdient, aber seltsam bleibt es doch, daß die Bruderschaften der christlichen Askese darin Ruhm gesucht und gefunden haben, daß sie die Verse des Ovid und Horaz, die Schriften des Aristoteles und Lukrez nicht blos abgeschrieben, sondern auch studirt, erklärt, nachgeahmt und so gewisser Maßen beständig am Leben er-

halten haben. Und nicht minder seltsam erscheinen, von diesem Gesichtspunkt gesehen, jene kriegerischen Orden, die Schwert und Kreuz, Panzer und Ordenskleid als Krieger Christi tragen und in seinem Dienst sowohl Wunden schlagen als Wunden verbinden.

Auch das intellektuelle Leben des Mittelalters, das am unmittelbarsten unter der Herrschaft der Kirche steht, hat in Wahrheit doch einen anderen Charakter als das des alten Christentums. Ein starker jugendlicher Erkenntnistrieb ist unverkennbar; er mißtraut noch seinen eigenen Kräften, er sucht die Wissenschaft bei Anderen, aber er nimmt sie, wo er sie findet; aus den Büchern der Heiden, Juden und Sarracenen schöpfen die mittelalterlichen Universitäten die Erkenntnis der Dinge. Die scholastische Theologie selbst ist ein erster schüchterner Versuch die heilige Lehre zu rationalisiren. Das Wort des Anselmus: ich glaube, um zu begreifen, ist bezeichnend für die mittelalterliche Theologie: sie will nicht eine neue Wahrheit schaffen, die Wahrheit ist vorhanden, aber sie will die am Anfang auf guten Glauben hin angenommene nun durch die natürliche Vernunft aneignen und gleichsam innerlich bewältigen. Das ist das hohe Ziel der intellektuellen Anstrengungen des Mittelalters, ein Ziel, das sich freilich im Fortgang der Arbeit immer mehr als unerreichbar herausstellt. Man wird nicht sagen können, daß ein solches Bestreben im Sinne des ursprünglichen Christentums ist; Paulus wenigstens, in welchem die thörichte Predigt vom Kreuz mit griechischer Weisheit zuerst sich begegnete, weiß nichts von einem Ausgleich zwischen beiden oder von einem Begreifen der Heilswahrheit durch die natürliche Vernunft; ihm steht offenbar Tertullian mit seinem: ich glaube, weil es widersinnig ist, näher als Anselmus. Das Verlangen, den Glauben zu begreifen, ist in gewisser Weise ein erster Anfang des Verlangens, sich von ihm zu emancipiren, sich über ihn zu stellen. So sah Luther die Sache an; er haßte die scholastische Theologie und Philosophie, weil sie mit dem christlichen Glauben die heidnische Weisheit des Aristoteles mische; er wollte jenen in seiner Reinheit wiederherstellen.

4. Also das mittelalterliche Christentum ist nicht dasselbe, wie das ursprüngliche Christentum; sind die Germanen christianisirt, so ist auch das Christentum germanisirt worden; es hat die natürliche

Kulturtendenz der jugendlichen Völker in sich aufgenommen und mit ihnen auf eigentümliche Weise sich durchdrungen. Übrigens war es, wie bereits bemerkt, schon innerhalb der alten Welt allmälig in ein positiveres Verhältnis zur Welt und ihren Bestrebungen getreten und dadurch gleichsam für die Aufgabe vorbereitet, den neuen Völkern mit dem neuen Glauben auch die Elemente der alten Kultur zu bringen.

Wie ist über diese Vermischung des Christentums mit der Welt zu urteilen? Von den Sekten, die sich von der verweltlichten Kirche aussonderten, ist sie stets als Verderbung des Christentums empfunden worden: sie vermochten in einer Staatskirche nicht mehr die Gemeinde der Heiligen zu erkennen, welche sich um das Wort vom Kreuz in den ersten Zeiten gesammelt hatte. Das eigentümliche Wesen und die Kraft des Christentums schien ihnen dahin zu sein, wo die Kirche mit dem Staat sich in die Herrschaft der Welt teilte, sei es ihn regierend, wie es die katholische Kirche jederzeit erstrebte, sei es von ihm regiert, wie im Gebiet des Protestantismus.

Vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums aus wird es schwer sein zu widersprechen. Das Christentum ist ursprünglich Kampf mit der Welt. Ein Christentum ohne diesen Kampf, ein von der Welt anerkanntes, vom Staate gebilligtes und autorisirtes Christentum ist nicht mehr dasselbe; oder wären wirklich alle Menschen Christen geworden, dann gäbe es keine Welt und keinen Staat mehr, dann wäre die Zeit erfüllet, die Geschichte beschlossen. — Auch das ist gewiß, daß durch die Mischung christlicher Form und Redeweise mit weltlichem Wesen ein Charaktertypus erzeugt worden ist, der zu den widerwärtigsten Verbildungen gehört, welche die Natur des Menschen überhaupt erlitten hat; er wird mit dem Namen des Pfaffentums bezeichnet: Hochmut und Herrschsucht in der Gestalt christlicher Demut einhergehend, Härte und Anmaßung als Liebe und Sorge um die Seele des Bruders verkleidet. Dieser Typus war dem antiken Leben fremd, er ist so alt als die Kirche, findet sich nun übrigens nicht allein unter den Dienern der Kirche, sondern ebenso unter den Dienern des Staats und der Wissenschaft, überhaupt unter allen, die das geistliche oder weltliche Regiment in Händen halten. Sieht man in den Pfaffen die Repräsentanten der Kirche, dann kann

man in ihr schwerlich etwas anderes als eine große Entartung erblicken*).

Das Urteil des Historikers wird doch ein anderes sein können und müssen. Sollte das Christentum zu dem Sauerteig werden, der die ganze Menschheit durchsäuert hat, sollte es nicht blos die Euthanasie der alten Völker, sondern ein Lebensprincip für die neue Völkergemeinde werden, die eben die Bühne der Weltgeschichte betrat, so mußte es zu der Welt und der Kultur in ein positives Verhältnis treten, mußte es sich auch in die festgefügte und dauernde Form der Kirche nach Art eines Weltreichs fassen. Daß es dadurch innerlich ein anderes wurde, ist freilich unzweifelhaft, aber nicht minder, daß

*) Als ein Versuch, eine Geschichte des unkirchlichen Christentums als des wahren evangelischen Christentums zu schreiben, hat ein Werk von L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien (1885), Interesse. Daß dem Verfasser das Unternehmen gelungen sei, einen ununterbrochenen geschichtlichen Zusammenhang „evangelischer Gemeinden" von der Verstaatlichung des Christentums unter Konstantin bis auf die Reformation und darüber hinaus bis auf unsere Tage nachzuweisen, wird von den Sachkundigen wohl mit Recht bezweifelt. Man muß aber nicht vergessen, daß nicht alles, was sich begeben hat, in den Überresten von Aufzeichnungen steht, die auf uns gekommen sind. Einen leidenschaftlichen Protest gegen das Staatschristentum vom Standpunkt des ursprünglichen Christentums erhebt in seinen letzten Schriften der Däne Sören Kierkegaard. In den zerfleischenden Sarkasmen, welche er im J. 1855 in einer Reihe von Blättern unter dem Titel „Augenblick" erscheinen ließ (deutsch unter dem Titel: Christentum und Kirche, Hamburg 1861) werden mit immer neuen Wendungen gegeneinander gehalten die ursprünglichen Verkünder des Christentums, die ihr Leben dafür hingaben, und die tausend von der Kgl. dänischen Regierung angestellten „Wahrheitszeugen", welche durch die Verkündung des Leidens Christi Brotstellen, Ritterkreuze, silberne Tafelaufsätze, goldbrodirte Lehnstühle und andere Herrlichkeiten gewinnen. Den wirklichen Christen erkennt man auch heute am Kreuz, nicht an dem goldenen oder silbernen, das an einem bunten Bändchen am Hals oder auf der Brust getragen wird und seinen Träger als Ritter oder Kommandeur kennzeichnet, sondern an dem Kreuz, das von freiwilligen und officiellen Vertretern der Welt denen, die um Christi willen die Welt verachten, zur Schande und Marter auferlegt wird. Es dürfte in der That wohl die seltsamste Ironie der Weltgeschichte sein, daß das Kreuz, oder, aus dem Römischen Gebrauch ins Moderne übersetzt, der Galgen als Ehrenzeichen und Schmuckgegenstand getragen wird. Ähnliche Betrachtungen über das Verhältnis des Christentums zur griechisch-orthodoxen Kirche enthält ein Buch von Leo Tolstoi, Mein Glaube (Leipzig, 1885). Den Kommentar aus dem Gemütsleben des Dichters geben seine wunderbaren „Volkserzählungen" (Reclambibl.).

dies die Bedingung war, unter der allein es auf das werdende geschichtliche Leben der modernen Völker Einfluß gewinnen konnte. Es ist nicht wahrscheinlich, daß den altchristlichen Gemeinden die Bekehrung und Erziehung der kriegerischen germanischen Völker gelungen wäre. Sie beugten sich vor der glänzenden Gefolgschaft Christi in der Kirche; es erscheint mehr als zweifelhaft, ob sie sich vor der Gefolgschaft gebeugt hätten, von welcher umgeben Jesus selber einst auf Erden wandelte. Wer nun nicht überhaupt leugnet, daß dem Leben dieser Völker durch die Kirche sehr wertvolle Elemente zugeführt worden sind, der kann auch nicht bestreiten, daß die Umwandlung des Christentums in die Kirche eine welthistorische Notwendigkeit war. Daß aber ein unbefangener Betrachter zu jener Ansicht kommen sollte, ist wohl nicht zu besorgen, er müßte denn mit der Kirche das Mittelalter selbst als eine Mißbildung verwerfen. Vielleicht war hierzu einmal ein fanatischer Prophet der Renaissance oder ein leidenschaftlicher Anhänger der Reformation bereit; gegenwärtig verkennt niemand mehr, daß das geistig-sittliche Leben des Mittelalters voll eigentümlicher Schönheit war. Und diese Schönheit hängt überall aufs engste mit dem kirchlich-christlichen Charakter seines Denkens und Empfindens zusammen. Ich erinnere an die Ausbildung jenes zarten, hochsinnigen Rechtsgefühls, welches, auf die kriegerische Tüchtigkeit der germanischen Völker gepfropft, im Rittertum einen so eigenartigen sittlichen Typus erzeugt hat; oder an die Barmherzigkeit gegen Arme und Elende, welche in tausend Stiftungen, die auf unsere Tage gekommen sind, noch heute Not lindert und Thränen trocknet. Oder an die Verinnerlichung des Verhältnisses zur Frau, an die Scheu vor Unreinheit des geschlechtlichen Lebens überhaupt; mag diese oft nicht ausreichend gewesen sein zu verhindern, was dem natürlichen Menschen kaum anstößig ist, mag jene selbst wieder im Minnedienst eigentümliche Verirrungen im Gefolge gehabt haben: dennoch sticht die Strenge und die Zartheit des Mittelalters vorteilhaft gegen die Leichtfertigkeit und Äußerlichkeit der antiken Welt ab. Ich erinnere an die allmälige Ausbreitung der Empfindung, daß Sklaverei, die Ordnung der Gesellschaft nach dem natürlichen Recht des Stärkeren, dem Gebot der Liebe nicht entspreche; hat auch die Kirche die Sklaverei nicht beseitigt, sondern sie, wie andere weltliche Ordnungen als gleichgültig

gegen die Ordnung im Himmelreich bestehen lassen, ja sie ausdrücklich anerkannt und selbst Sklaven gekauft und besessen, so hat sie doch nicht verhindern können und wollen, daß der Geist des Evangeliums, soweit er durchdrang, das Verhältnis zwischen Herren und Knechten innerlich umgestaltete, so daß zuletzt auch die rechtliche Form selbst unmöglich wurde*). Ich erinnere endlich an die Einheit der Völker in der Kirche, welche den nationalen Gegensätzen ein gewisses Gegengewicht gab, das freilich Kriege zu verhindern nicht stark genug war, aber doch stark genug, den Kriegen den Charakter von Vernichtungskämpfen zu nehmen, zu denen jene Gegensätze nach der natürlichen Ordnung der Dinge führen. In allen diesen Dingen wird man nicht umhin können, den Einfluß des in der Kirche organisirten und durch Aufnahme von Kulturelementen aller Art zu einer Weltmacht gewordenen Christentums zu erblicken. Und die herrliche Entfaltung der mittelalterlichen Kunst, die viel verheißenden Anfänge wissenschaftlichen Studiums, wären sie möglich gewesen ohne die Weltkirche? Die „evangelischen Gemeinden", welche das alte Verhältnis des Christentums zur Welt festhielten, haben gegen Kunst und Wissenschaft stets Gleichgültigkeit oder Scheu empfunden. Wer also nicht alle Kultur für einen Irrweg hält, oder wer nicht in der Hineinziehung der germanischen Völker in den Kreis des Christentums und der antiken Kultur einen Abweg von ihrer eigenen immanenten Entwickelung erblickt — ein Standpunkt, den man als einen möglichen wird gelten lassen können, der aber freilich so wenig der Begründung, als der Widerlegung fähig ist — der wird in der Vermischung des Christentums mit der Kultur wenigstens nicht blos eine Verderbung des Evangeliums erblicken können**).

---

*) Man sehe einen lehrreichen Aufsatz von Fr. Overbeck über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im Röm. Reich in seinen Studien zur Geschichte der alten Kirche (1875).

**) Die hier gegebene Darstellung berührt sich sowohl in der geschichtlichen Auffassung als in der Würdigung mit dem von A. Harnack in der Dogmengeschichte vertretenen Standpunkt. Ein paar Stellen aus dem ersten Bande dieses Werkes, das die Entstehung der theoretischen Seite des kirchlichen Christentums einleuchtend darlegt, mögen dies zeigen. „Der Katholicismus hat das Evangelium, indem er

Fünftes Kapitel.

Die moderne Lebensanschauung.

1. Mit dem Ende des 15. Jahrhunderts beginnt in dem Leben der europäischen Menschheit ein neuer Abschnitt: das Mittelalter wird durch die Neuzeit abgelöst. Der Einschnitt ist tief und deutlich. Eine neue Philosophie, begründet auf eine neue Kosmologie und Physik, tritt an die Stelle der alten, auf die Bibel und den Aristoteles begründeten Weltanschauung. Neue Lebensformen verdrängen die alten: der Staat wird allmälig zum universellen Kulturinstitut und nimmt der Kirche eine Aufgabe nach der andern aus der Hand, die Rechtspflege, den Unterricht, die Wohlfahrtspolitik. Der Staat steht ganz

es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. Er hat die christliche Religion vor der akuten Hellenisirung (im Gnosticismus) bewahrt, aber dabei successive ein immer größeres Maaß von Verweltlichung legitimiren müssen. Er hat im Interesse der Weltmission den furchtbaren Ernst der Religion zwar nicht gradezu abgestumpft aber es den minder Ernsten durch die Zulassung eines minder strengen Lebensideals ermöglicht für Christen zu gelten und sich selbst dafür zu halten. Er hat eine Kirche entstehen lassen, die nicht mehr eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Zucht war, sondern eine politische Gemeinschaft, die nur neben anderem auch das Evangelium in ihrer Mitte hatte. Er hat in steigendem Maaße alle Formen, welche diese weltliche Gemeinschaft brauchte, mit apostolischer, d. h. indirekt mit göttlicher Autorität bekleidet, und er hat damit das Christentum entstellt und die Erkenntnis dessen, was christlich sei, getrübt und erschwert. Aber in dem Katholicismus hat zum ersten Mal die Religion eine systematische Dogmatik erhalten. In dem katholischen Christentum ist die Formel gefunden worden, welche Glauben und Wissen versöhnt hat. Jahrhunderte lang hat sich die Menschheit mit dieser Formel begnügt, und der Segen, den sie gestiftet, hat noch fortgewirkt, nachdem sie selbst schon zur Fessel geworden war" (I, 275). Der Katholicismus, das Produkt der innigsten Verschmelzung des Christentums mit der Antike, „hat die Welt erobert und ist die Grundlage für eine neue Phase der Geschichte im Mittelalter geworden. Der Bund der christlichen Religion mit einer bestimmten geschichtlichen Phase der Erkenntnis und Kultur der Menschheit kann im Interesse der christlichen Religion, die dadurch verweltlicht, und im Interesse der Kulturentwickelung, die dadurch aufgehalten (?) worden ist, beklagt werden. Aber Klagen werden hier zu Anmaßungen; denn nicht weniger als Alles, was wir besitzen und schützen, danken wir dem Bunde, der zwischen Christentum und Antike so geschlossen worden ist, das Keines das Andere hat überwinden können. Auf den damit gesetzten Spannungen beruht bis heute unser inneres und geistiges Leben" (S. 284).

im Diesseits, sein Ziel ist die irdische Wohlfahrt, während die Kirche ihre tiefsten Wurzeln im Jenseits hat. — Dennoch wird von dem Gesichtspunkte aus, von welchem soeben das Mittelalter betrachtet worden ist, die Umwandlung nicht als eine radikale erscheinen. Es findet nicht eigentlich eine Umkehr statt, wie bei der Bekehrung der alten Völker zum Christentum; eher könnte man sagen: es findet ein entschiedenes Durchbrechen der Kulturtendenz statt, die auch schon im Mittelalter als starke Unterströmung vorhanden war, aber durch die darüber gebreitete supranaturalistische Religion verdeckt wurde. Das Mittelalter gleicht einer in die Tracht des Alters gehüllten jugendlichen Gestalt. Die Abwerfung der Hülle bezeichnet den Beginn der neuen Zeit: Renaissance und Reformation.

Die Renaissance bedeutet die Auferstehung des klassischen, d. h. des heidnischen Altertums. Es war mit der Bekehrung der Alten zum Christentum begraben worden. Die neuen Völker hatten bisher unter dem Einfluß des christlich gewordenen Altertums gestanden. Von ihm hatte ihr intellektuelles und moralisches Leben sein Gesetz empfangen. Sie hatten sich zu kultiviren gestrebt, aber mit der Empfindung der Scheu: Kultur ist eigentlich die Frucht des Baumes, von dem Gott verboten hat zu essen. Ihr Lehrmeister, das Altertum, hatte diese Frucht gepflückt und davon gegessen, dann aber, tief durchdrungen von dem Bewußtsein ihres Unwerts, sie weggeworfen. Das Mittelalter hatte bisher mit einem Gefühl der Begierde und Bewunderung, aber zugleich der Schüchternheit, einiges von den Überresten aufgelesen. Jetzt wird die Schüchternheit abgelegt. Man emancipirt sich von dem alten Lehr- und Zuchtmeister. Man macht die Entdeckung, daß er selbst einmal jung war und findet das jugendliche Altertum viel liebenswürdiger als das altgewordene. Eine leidenschaftliche Bewunderung des heidnischen Altertums bemächtigt sich der Gemüter; die Erzeugnisse seiner Litteratur, seiner Kunst, seiner Philosophie werden mit brennender Begierde gesucht, studirt, nachgeahmt, ins innerste Leben aufgenommen. Die litterarischen und künstlerischen Erzeugnisse des Mittelalters werden mit der Verachtung weggeworfen, mit welcher der eben entlassene Schüler seine alten Schulübungen und Lehrbücher bei Seite wirft; gothische Barbarei wird die stehende Bezeichnung für alles, was aus dem Mittelalter

stammt. Man will denken, empfinden, dichten, bilden, leben, wie jene vorbildlichen Menschen des klassischen Altertums. In der Abwerfung der alten und der Annahme neuer, latinisirter oder gräcisirter Namen erhält die Anziehung des neuen Menschen ihren symbolischen Ausdruck. — Zu seiner vollen Darstellung ist übrigens das Wesen der Renaissance nur in Italien gekommen. In J. Burckhardts Kultur der Renaissance in Italien (3. A. 1877) mag man sehen, was es mit der „Wiedergeburt", mit der Geburt des neuen Menschen auf sich hat. Hier hat sich die Entwickelung mit innerer Notwendigkeit vollzogen. Diesseits der Alpen, besonders in Deutschland, ist sie weder spontan erfolgt, noch ist sie so tief in das Wesen des Volkes eingedrungen; sie hat hier einigermaßen den Charakter einer Nachahmungsbewegung, einer gelehrten Imitation. Und dann wurde hier der Kampf der alten und der neuen Bildung, nachdem die letztere eben erst auf den Universitäten Fuß gefaßt hatte, durch den Ausbruch eines anderen Kampfes abgebrochen, des Kampfes, den Luther im Namen des Evangeliums gegen die Kirche erhob. Dieser nahm das Interesse des deutschen Volks und bald auch der übrigen Völker so sehr in Anspruch, daß die Renaissancebewegung darüber vollständig in den Hintergrund trat. Erst nach der wenigstens vorläufigen Austragung jenes Kampfes im 17. Jahrh., nachdem ein gewisses Gleichgewicht zwischen katholischer und protestantischer Macht hergestellt war, begann seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, diesmal vom protestantischen Deutschland ausgehend, eine Art litterarischer Nachblüte der Renaissance.

2. Die Reformation ist in ihrem Ursprung eine Bewegung von völlig anderer Art. Das tief religiöse, leidenschaftlich wahrhafte und durch und durch volkstümliche Gemüt Luthers empörte sich gegen das System todter Werke und todter, aus Vernunft und Autorität zusammengeschweißter Lehrsätze, welche, wie ihm die Sache sich darstellte, als kirchliche Praxis und kirchliche Theologie den einfachen, lebendigen, thatkräftigen und beseligenden Glauben des alten Christentums verdrängt hatten; empörte sich nicht minder gegen das weltlich-aristokratische Genußleben und Bildungsstreben des von den Anschauungen der Renaissance durchtränkten hohen Klerus, gegen das Neuheidentum eines Leo X. und Albrecht von Mainz, das ihm als

ein Hohn auf das Christentum erschien. Luther war keineswegs ein Mann der modernen Bildung und Wissenschaft, diese verständigte sich vermutlich mit dem mediceischen Papst, wenigstens mit der Person, wenn denn nicht mit dem Inhaber der Stellung, viel leichter. Ebenso wenig war er ein Mann des Lebensgenusses und der Kulturanbetung, auch diese hätten bei Leo leicht feineren Geschmack und innigere Anerkennung gefunden. Luther fand die Kirchenlehre nicht zu wenig vernünftig und das kirchliche Leben nicht zu wenig weltlich, eher kann man das Gegenteil sagen: er verwarf die Vernunft in Glaubenssachen schlechthin und er hatte für den Wert dieses irdischen Lebens und seines Inhalts an Kultur nur eine sehr mäßige Schätzung. Er verwarf nicht schlechthin den Genuß und er forderte die Arbeit im Dienst der irdischen Lebensaufgaben; aber keineswegs würde er der Emancipation des Fleisches und der vollständigen Hingebung an die Aufgaben der Kultur haben das Wort reden wollen. Wenn er die positive Seite betonte, so geschah es nicht um der Kultur und Glückseligkeit willen, sondern im Gegensatz zu der officiellen Auffassung der Kirche, welche das mönchische Leben als an sich verdienstlich und heilig bezeichnete. Luther sah darin eine falsche Selbstopferung, welche, auch ernstlich durchgeführt, die wahre Opferung des Herzens hindere und, nicht ernstlich durchgeführt, unter den Formen der Entsagung zu einem schnöden Kult des Fleisches Gelegenheit gebe. Sein Verhältnis zur Kirche und ihrer Askese war im wesentlichen dasselbe, wie das Verhältnis Jesu zu der Gerechtigkeit und dem Gottesdienst der Pharisäer: nicht weniger, sondern mehr und innerlicher Gott dienen und sich selbst verleugnen.

Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen, namentlich auch der entfernteren Wirkungen blickt, welche an die Reformation sich angeschlossen haben, dann wird man schwerlich umhin können zu sagen: auch sie hat die Entbindung des modernen Geistes, seine Loslösung von der supranaturalistischen Weltanschauung und Lebensauffassung gefördert. Durch die Reformation ist die äußere Form des mittelalterlichen Lebens, die Kirche, zerbrochen worden. Die neuen Kirchen sind nicht selbständige Lebensformen, sie sind, in Gestalt der Landeskirchen, in denen der Fürst auch das geistliche Oberhaupt ist, thatsächlich zu einer Art Anhang des Staates geworden. Die Geist-

lichen der neuen Kirche bilden eine Beamtenschaft, deren Zahl daher auf das Maß des Bedürfnisses beschränkt wird; im Mittelalter bildete der Klerus einen Stand, dessen erste Aufgabe nicht war, Berufsgeschäfte zu erledigen, sondern durch sein Leben und Dasein die Ehre Gottes zu mehren, daher es zu viel Priester, Altäre und Kirchen nicht geben konnte. In der ganzen Erscheinung unseres Lebens tritt diese große Veränderunge zu Tage. Eine mittelalterliche Stadt erhielt ihren Charakter von ihren Kirchen; die Häuser der Menschen schaaren sich um die Gotteshäuser als die gegebenen Mittelpunkte des Lebens; das Gepräge der alten Rheinstädte, oder der alten Harz- und Ostseestädte, Hildesheim, Halberstadt, Wismar, Rostock, wird heute noch von ihren kirchlichen Bauten bestimmt. In einer modernen Stadt, wie Berlin, Altona, Darmstadt, Mannheim, herrscht das Staatsgebäude: das Schloß, die Regierung, das Gericht, die Post, der Bahnhof, die Kaserne, das Gefängnis; einer Kirche begegnet man nicht oft, und die wenigen stehen verlegen und gedrückt inmitten himmelhoher Häuser, von denen sie überragt werden, oder auf großen leeren Plätzen, die sie nicht zu beherrschen vermögen.

Es wird niemand leugnen, daß zu dieser architektonischen Säkularisirung unserer Städte direkt und indirekt die Reformation beigetragen hat; und ebensowenig, daß die entsprechende Säkularisirung der übrigen Darstellung des modernen Menschen und Lebens zu ihrem Gefolge gehört. Das asketische Leben ist mit den Klöstern verschwunden; die Geistlichen, an Zahl und Bedeutung hinter den Staatsbeamten immer mehr zurückbleibend, haben aufgehört ein besonderes, außerhalb der weltlichen Gesellschaft stehendes Element der Bevölkerung zu sein, sie gehören durch die Ehe der Gesellschaft als Glieder an; die sakramentalen Handlungen, die tausend heiligen Bräuche und Ceremonien, mit denen das ganze Leben durchzogen war, sind bis auf geringe Reste, die auch im Begriff sind, rudimentär zu werden, verschwunden; die zahlreichen Festtage sind in Arbeitstage verwandelt, der tägliche Gottesdienst hat aufgehört, nur an einem Tage „ist Kirche", wie der Sprachgebrauch bezeichnend sagt und wie die Kirche selbst bestätigt: an den andern Tagen steht sie verschlossen und verödet da. Alles dies scheint zu sagen: wir leben auf Erden und wollen für die Erde

leben. Dort wies alles auf das Jenseits, hier weist alles auf das Diesseits.

Und man wird weiter gestehen müssen, es hat sich in Folge der Reformation nicht blos die äußere Erscheinung der Häuser und Städte, des Menschen und des Lebens verändert: auch das Denken und Empfinden ist säkularisirt worden. Sicher bei der Masse; so äußerlich bei Vielen das religiöse Leben im Mittelalter geblieben sein mag, die unzähligen Hinweisungen auf Jenseits und Ewigkeit konnten doch nicht spurlos an den Gemütern vorüber gehen. Der Wegfall des größten Teils des äußeren kirchlichen Lebens ist ohne Zweifel eine der Ursachen, daß Gedanken an die Ewigkeit die Gemüter jetzt seltener beschäftigen. Die Menschen haben sich mit ihren Gedanken fester und ausschließlicher auf der Erde angesiedelt. Sicherlich war es nicht Luthers Meinung hierzu aufzufordern. Er war für die Aufhebung der Klöster und die Verminderung des Klerus nicht im Interesse der Kultur und des Wohllebens, im Gegenteil, das Leben der Stiftsherren und Mönche erschien ihm als ein dem Fleisch zusagender Müßiggang, Arbeit und Ehestand als geeigneter, die Lüste zu dämpfen; er billigte die Beschränkung kirchlicher Übungen und Handlungen nicht, um für die weltlichen Geschäfte als die wichtigeren Zeit zu gewinnen, im Gegenteil, jene erschienen ihm als Abfindungen des Himmels, dem doch das ganze Leben gehören solle. Für Luther blieb der Himmel die Heimat und die Erde ein Jammerthal; auch ist diese Auffassung und Empfindung lange Zeit im Protestantismus, wenn auch nicht herrschend, so doch bei Einzelnen heimisch geblieben. Wenn man aber auf die Summe der Wirkungen sieht, so wird man doch sagen müssen: die Reformation hat mitgewirkt, dem Leben der Menschen die Richtung auf das Diesseits, auf die Erde, auf die Kultur zu geben und es von der Richtung auf das Jenseits und die Erlösung zu entwöhnen.

Ebenso wenig wird auch geleugnet werden können, daß die Reformation der Entwickelung des Rationalismus förderlich gewesen sei. Durch die Zerbrechung der Kirche wurde die große Autorität zerbrochen, die ein Jahrtausend hindurch die Gedanken der Menschen nicht blos äußerlich, sondern auch innerlich gebunden hatte. Die neuen Kirchen haben keine Autorität; sie haben sie festzuhalten ver-

sucht, auch mit denselben äußerlichen Mitteln gegen Widersprechende zur Geltung gebracht: aber es fehlt ihnen die innere Autorität. Entstanden durch Revolution, durch Zerbrechung der stärksten menschlichen Autorität, welche das Abendland gesehen hat, können sie ihren Ursprung nicht verwischen. Sie beriefen sich der Autorität gegenüber auf die Schrift als höhere Autorität. Aber hatte nicht die alte Kirche jenen Schriften, durch Festsetzung des Kanons, erst ihre förmliche Autorität verliehen? Und hatte sie nicht jedenfalls das Recht der Auslegung durch Jahrhunderte lange Übung für sich? Die Berufung auf die besser ausgelegte Schrift war also unter allen Umständen zuletzt Berufung auf die eigene Vernunft und das eigene Gewissen. Die neuen Kirchen konnten im Grunde diese Berufung, die ihr eigenes Grundrecht bildete, niemandem streitig machen, und wenn sie es doch thaten, so geschah es mit innerem Widerspruch und darum ohne innere Kraft. Die Entbindung des subjektiven Denkens, und zwar nun nicht blos in den protestantischen, sondern auch in den katholischen Ländern, man mag darin nun ein Verdienst oder eine Schuld erblicken, ist jedenfalls durch die Reformation mächtig gefördert worden.

3. Die drei oder vier Jahrhunderte, die seit diesem Anfang der Neuzeit verflossen sind, erweisen sich als der gleichgestimmte Text zu jenen Präludien. Die Kulturtendenz, welche im Mittelalter durch die christlich-kirchliche Oberfläche verdeckt war, wird unbefangen und öffentlich als die allein berechtigte anerkannt. Freilich, es giebt auch in der Neuzeit gedrückte Herzen, welche mit der Sehnsucht nach Frieden aus dem Getümmel der Welt sich zurückziehen und im Christentum Ruhe finden. Aber sie finden keineswegs, nicht einmal formell, noch weniger durch die That, die Anerkennung, daß sie das bessere Teil erwählt. Alles was eigentlich charakteristisch ist für die Neuzeit, alles wovon in einer Geschichte des modernen Lebens, des modernen Staats, der modernen Gesellschaft, der modernen Kultur, der modernen Philosophie, der modernen Kunst und Litteratur die Rede zu sein pflegt, gehört der andern Richtung an. Das eigentlich Christliche ist den Wortführern der modernen Zeit durchweg so fremd, daß sie gar nicht zu verstehen vermögen, wie jemand so empfinden und leben kann; es erscheint ihnen als Schwärmerei und Enthusiasmus, als eine

Krankheitserscheinung, die nur pathologisches Interesse hat. Selbst die katholische Welt, die doch das asketische Leben in den Klöstern erhalten hat, traut sich nicht eigentlich zu seinem Princip sich zu bekennen. Es ist bemerkenswert, daß die katholischen Historiker auf den Vorwurf, die katholischen Länder seien in der Kultur gegen die protestantischen zurückgeblieben, nicht antworten: das sei eben ihr Ruhm, bei ihnen habe man noch die Ewigkeit im Auge, während die Protestanten, blos auf das Diesseitige erpicht, freilich hierin überlegen seien. Sondern man empfindet den Vorwurf wirklich als Vorwurf und sucht darzuthun, daß er nicht begründet sei, daß die Kirche grade der Kultur die wesentlichsten Dienste geleistet habe.

Die Wertschätzung der wissenschaftlichen Erkenntnis kann als Prüfstein des Geistes einer Zeit gebraucht werden. Nach der altchristlichen Anschauung ist der Wert eines Menschen von dem Maß seiner Erkenntnis und Bildung völlig unabhängig; in den Augen Gottes haben Glaube und Liebe, aber nicht Bildung und Philosophie Geltung. Die Neuzeit kehrt unbefangen zu der griechischen Anschauung zurück: die höchste und wichtigste Bethätigung des Menschen ist die Bethätigung der Vernunft in wissenschaftlicher Erkenntnis. Der Stolz der modernen Zeit sind ihre Wissenschaften. Das Mittelalter wird als ein barbarisches und dunkles Zeitalter verachtet, weil es in der Wissenschaft nichts geleistet habe. — Es tritt aber in der modernen Schätzung der Erkenntnis noch ein eigentümlicher Zug hervor, der in der griechischen fehlt: den Griechen war die Erkenntnis als solche und um ihrer selbst willen das Höchste; die Modernen preisen sie vor Allem um ihres praktischen Nutzens willen. Die Physik oder Naturphilosophie der Griechen ist reine Theorie; der specifische Stolz der Modernen ist, daß sie durch die Wissenschaft die Dinge und Kräfte den menschlichen Zwecken dienstbar gemacht haben. Ihnen ist die Physik eine praktische Wissenschaft, ja die praktische Wissenschaft, denn von jener praktischen Philosophie, von der die griechischen Philosophen so viel erwarteten, pflegen die Wortführer der modernen Kultur nicht eben viel zu halten. Die Moral, so meint Buckle, sei zu allen Zeiten dieselbe gewesen, stets gleich sehr anerkannt und gleich wenig befolgt: der Fortschritt des Menschengeschlechts beruhe auf dem Fortschritt der Naturwissenschaften. So denkt mit

Buckle ein großer Teil der Anführer der modernen Bildung. Wenn unsere Zeitungen, die denn ja wohl durch prästabilirte Harmonie die Meinung ihrer Leser ausdrücken, das 19. Jahrhundert preisen wollen, dann beginnen sie alsbald von Eisenbahnen und Dampfschiffen, von Telegraphie und Elektrotechnik, von Panzerschiffen und Hinterladern zu reden.

4. Es ist bemerkenswert, wie früh ein man möchte sagen instinktives Bewußtsein von dem eigentümlichen Charakter der modernen Zeit vorhanden ist. Francis Bacon datirt den Beginn der Neuzeit von den drei großen Erfindungen: der Magnetnadel, des Pulvers und des Buchdrucks. Damit ist der Geist der neuen Epoche der Menschheitsgeschichte gekennzeichnet; sein Motto ist: Wissen ist Macht, knowlegde is power. Erfindungen (opera) sind nunmehr die Probe der Erkenntnis. Die alte Wissenschaft gab ihrem Inhaber die Fähigkeit, im Disputiren Gegner zu überwinden; die neue Wissenschaft giebt die Kraft, die Natur durch die Kunst zu besiegen (physici est non disputando adversarium, sed naturam operando vincere). Bacon hat in seinen beiden Hauptwerken Grundriß und Methode für diese neue Wissenschaft zu entwerfen unternommen. In einer kleinen unvollendeten Schrift, die unter dem Titel Nova Atlantis unter seinen Werken sich findet, hat er ein Zukunftsbild der vollkommenen Kultur gezeichnet. Das Unternehmen ist seitdem oft wiederholt worden; es verlohnt sich wohl, auf das erste Bild von dieser Art einen Blick zu werfen. Die Nova Atlantis ist eine Insel im fernen Westen. Der Berichterstatter, der dahin verschlagen worden ist, erzählt: den ruhmvollen Mittelpunkt des ganzen Landes bildet die von einem alten König gestiftete naturwissenschaftliche Gesellschaft, genannt Domus Salomonis, oder die Gesellschaft der sechs Tagewerke. Ihr Zweck ist, so erklärt der Führer, „die Erkenntnis der Ursachen, Bewegungen und inneren Kräfte der Natur, sowie die Ausdehnung des Machtbereichs des Menschen bis an die Grenzen der Möglichkeit". Unter der großen Menge einzelner Anstalten, die diesem Zweck dienen, sind weite und sehr tiefe Hohlräume unter der Erde, bis zu drei Meilen; sie dienen zur Verdichtung, Abkühlung und Konservirung von Körpern, sowie zur Erzeugung von natürlichen und neuen künstlichen Metallen aus Materien, die dort Jahre lang lagern; ferner zur Heilung gewisser

Krankheiten; endlich leben Einsiedler darin, die eine außerordentliche Lebensdauer erreichen und erstaunliche Kenntnisse besitzen. Ferner gehören dazu sehr hohe Türme, bis zu einer halben Meile, oder, die Höhe des Berges eingerechnet, drei Meilen, die vorzugsweise zu meteorologischen Beobachtungen dienen; Salz- und Süßwasserseeen, sowohl zur Erzeugung von Fischen und Wasservögeln als zu unterseeischen Experimenten; Brunnen und künstliche Quellen, mit allen möglichen Mineralwassern, darunter auch das sogenannte Paradieswasser (aqua Paradisi), welches ungemein wirksam ist zur Erhaltung der Gesundheit und Verlängerung des Lebens. Nicht minder gehören dazu großartige Gebäude, in welchen die meteorologischen Vorgänge, Schnee, Hagel, Regen, Gewitter nachgemacht, auch allerlei Getier erzeugt wird; große Gärten, bei denen es nicht auf schöne Spaziergänge, sondern auf allerlei Art des Bodens zur Erzeugung von bekannten und neuen Pflanzenarten mit unerhört vortrefflichen Früchten abgesehen ist; „etliche ziehen wir auch ohne Samen, blos durch Erdmischung". Ferner giebt es Gärten und Gehege, in denen Tiere und Vögel aller Art gehalten werden, „nicht sowohl um ihrer Seltenheit willen, als zur Vivisektion und anatomischen Experimenten, um dadurch herauszubringen, was an dem menschlichen Leibe gemacht werden kann. Wobei wir wunderbare Thatsachen entdeckt haben, z. B. Fortdauer des Lebens nach Zerstörung wichtiger Teile, Wiederbelebung dem Anschein nach Todter u. s. w. Auch experimentiren wir an ihnen mit Giften und Gegengiften und Medicamenten aller Art. Ferner erreichen wir durch Züchtung, daß sie größer oder kleiner, als ihre Art ist, fruchtbarer oder unfruchtbar werden; wir ändern Farbe, Gestalt und Gemütsart derselben auf mannichfachste Weise. Durch Kreuzung bringen wir neue, fortpflanzungsfähige Arten hervor. Dazu erzeugen wir Schlangen, Würmer, Fliegen, Fische u. s. w. aus Fäulnis, nicht durch Zufall, sondern wissend, aus welcher Materie welches Geschöpf erzeugbar ist". Selbstverständlich wird in der Destillation, Brauerei, Bäckerei u. s. w. das Erstaunlichste geleistet: es werden Tränke von solcher Feinheit hergestellt, „daß sie, auf den Handrücken gegossen, in kurzer Zeit unmerkbar zur inneren Handfläche durchdringen, und dennoch sind sie auf Zunge und Gaumen nicht beißend". Ferner giebt es ein Institut, in welchem mit dem Licht und den Farben

experimentirt wird: da wird Licht in beliebiger Stärke und beliebiger Färbung erzeugt; ebenso sind künstliche Vorrichtungen erfunden, wodurch sehr entfernte oder sehr kleine Körper deutlich gesehen werden, wie die Himmelskörper, oder Glieder von kleinen Tieren, oder Körperchen im Urin und Blut. In andern Instituten wird mit Tönen, Gerüchen und Geschmäcken in ähnlicher, höchst praktischer Weise experimentirt. Ferner giebt es ein Maschinenhaus, wo die wundervollsten Geschütze, Luftfahrzeuge, unterseeische Schiffe, Maschinen, sowie künstliche Menschen, Tiere, Vögel, Fische und Schlangen hergestellt werden; „item etliche Exemplare des perpetuum mobile" (nonnulli motus perpetui).

Man sieht, es sind neue Bilder, mit welchen das neue Zeitalter den Horizont der Zukunft bemalt. Das alte Christentum erhob die Augen von der Erde, die nichts bot und nichts versprach, zum Himmel und seiner übersinnlichen Herrlichkeit. Die neue Zeit sucht den Himmel auf Erden: sie hofft durch Wissenschaft die vollkommene Kultur zu erreichen und erwartet von dieser, daß sie das Leben gesund, lang, reich, geschmückt und glückselig machen werde.

Bacon nennt sich selbst einmal den Trompeter der neuen Zeit. In der That, es ist ein stattliches Heer, das hinter ihm drein zieht zur Eroberung des Himmels auf Erden. Hören wir noch den einen und andern der Heerführer über Ziel und Mittel der Unternehmung.

5. Descartes, welcher mit mehr Recht als irgend ein Anderer als der Anführer der modernen Philosophie bezeichnet werden kann, hat in der kleinen Schrift über die Methode (1637) das Programm seiner philosophischen Reformationsbestrebungen entworfen. In dem letzten Abschnitt erzählt er, daß er durch sein Verfahren zu neuen Begriffen in der Metaphysik und Moral gelangt sei, die ihm außerordentlich zugesagt hätten; er habe sie jedoch, bei seiner Abneigung gegen das Büchermachen nicht veröffentlicht. „Aber seitdem ich gewisse physikalische Grundbegriffe gewonnen und bei dem Versuch, verschiedene einzelne Schwierigkeiten zu lösen, ihre Tragweite und ihren Vorzug vor den bisher angewendeten Principien eingesehen habe, ist es mir unmöglich vorgekommen, sie für mich zu behalten, ohne mich aufs stärkste gegen das Gesetz zu versündigen, welches uns gebietet, die

gemeine Wohlfahrt, soviel an uns ist, zu befördern. Denn ich habe gesehen, daß man durch sie zu Erkenntnissen, die für das Leben von großem Nutzen sind, gelangen, und an Stelle der rein theoretischen Philosophie, welche auf den Universitäten gelehrt wird, eine praktische Philosophie gewinnen kann, die uns befähigt, die Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen Körper unserer Umgebung ebenso deutlich, als die Betriebe unserer Handwerker zu erkennen und damit zugleich sie ebenso zu allen Diensten, zu denen sie geeignet sind, zu gebrauchen: diese praktische Philosophie würde uns demnach gleichsam zu Herren und Besitzern der Natur machen. Das wäre aber zu wünschen nicht blos um unzähliger Erfindungen willen, welche uns die Früchte der Erde und alle ihre Annehmlichkeiten ohne Mühe würden genießen lassen, sondern vor allem auch um der Erhaltung der Gesundheit willen, welche das erste Gut dieses Lebens und Voraussetzung aller übrigen ist. Denn selbst das geistige Leben ist vom Temperament und der Disposition der körperlichen Organe so abhängig, daß, wenn es ein Mittel geben kann, die Menschen im Allgemeinen weiser und geschickter zu machen, als sie je gewesen sind, dies nach meiner Ansicht allein in der Medicin zu suchen ist. Die gegenwärtig geübte Medicin gewährt allerdings von diesem außerordentlichen Nutzen nur wenig; vielleicht giebt es aber selbst unter denen, die sie ausüben, nicht einen, der nicht zugesteht, daß das, was man weiß, fast nichts ist gegen das, was zu wissen übrig bleibt und daß man einer Unmenge von Krankheiten Leibes und der Seele und vielleicht sogar der Altersschwäche entgehen könnte, wenn man eine hinlängliche Kenntnis ihrer Ursachen und aller Heilmittel hätte, welche die Natur bietet. Indem ich nun der Aufsuchung einer so notwendigen Wissenschaft mein Leben zu widmen entschlossen bin und einen Pfad gefunden habe, der meines Erachtens unfehlbar zu ihr führen muß, wenn nicht die Kürze des Lebens oder der Mangel an Erfahrungen hindert, so habe ich es für das beste Mittel gegen diese beiden Hindernisse gehalten, meine geringen Entdeckungen mitzuteilen und alle guten Köpfe einzuladen, durch Mitteilung ihrer Erfahrungen darüber hinauszugehen, damit wir so, indem die Späteren an die Resultate der Früheren anknüpfen und so Leben und Arbeit Meherer zusammen-

binden, als Gesammtheit es viel weiter bringen, als der Einzelne es bringen kann." — Und in der Vorrede zu seinem System (Principia philosophiae, 1644) sagt er, von dem Nutzen der neuen Philosophie im Gegensatz zur Schulphilosophie redend, daß sie allein es sei, wodurch wir uns von den wilden und barbarischen Völkern unterscheiden, und daß die Civilisation und Kultur eines Volkes um so höher stehen, je besser seine Philosophie, daß daher wahre Philosophie das größte Gut für einen Staat sei. Die Philosophie aber, die er meint, beschreibt er bald nachher: sie ist ein Baum, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik, dessen Zweige alle übrigen Wissenschaften sind, die wesentlich auf drei hinauskommen: Medicin, Mechanik und Ethik.

Man kann wohl sagen, es hat niemals ein Zeitalter eine deutlichere Vorstellung von seinem Ziel und von dem Weg dahin gehabt: das Ziel ist der Himmel auf Erden, der Weg dahin die Naturwissenschaft. Durch Technologie und Medicin, die beiden großen Anwendungen der Naturwissenschaft, wird die Zukunft einen Zustand erreichen, in welchem die Menschen ohne Arbeit und bei dauernder Gesundheit des Leibes und der Seele die Früchte der Erde genießen; vielleicht kann sogar, wie der ernste Descartes nicht minder als der etwas charlatanhafte Bacon in Aussicht stellt, durch die Medicin eine Verlängerung des Lebens und eine Steigerung aller intellektuellen und moralischen Kräfte erreicht werden.

Die Furchtlosigkeit, ja man möchte sagen die verwegene Rücksichtslosigkeit, mit welcher hier für den Menschen die Herrschaft und Ausnutzung der Natur durch die Wissenschaft projektirt wird, steht in einem merkwürdigen Gegensatz zu der Scheu, mit welcher das Mittelalter der Natur gegenüber stand. Auch das Mittelalter strebte nach Herrschaft über die Dinge, es ahnte auch, daß sie durch Wissen erlangt werden könne. Aber es hatte zugleich eine geheime Scheu vor diesem Wissen und Thun; es erschien ihm als ein unheiliges Treiben, als schwarze Kunst, vom Teufel stammend, der ja, als der Fürst und Herr dieser Welt, Herrschaft über sie verleihen kann. Alle, die in dem Ruf standen, solche wirksame Erkenntnis zu besitzen, wurden als Zauberer angesehen: Albertus Magnus, Roger Baco, Papst Sylvester II. Eine sehr charakteristische Erzählung aus Gregors

von Tours Geschichte der Franken hat Soldan seiner Geschichte der Hexenprocesse (I, 114) eingefügt. Der Archidiakonus Leonartes zu Bourges litt am Staar und kein Arzt konnte ihm helfen. Endlich begab er sich in die Basilika des heil. Martinus und brachte daselbst zwei oder drei Monate unter beständigem Fasten und Beten zu. Da wurde ihm an einem Festtag das Augenlicht wieder gegeben. Er eilte nach Haus und ließ einen jüdischen Arzt kommen; auf dessen Rat setzte er zur Vollendung der Kur Schröpfköpfe an den Hals. Da ereignete es sich, daß in demselben Maß, wie das Blut floß, die Blindheit wiederkehrte. Voll Scham kehrte Leonartes zur Kirche zurück, betete und fastete, wie zuvor; aber umsonst. Jedermann, schließt Gregor, möge aus dieser Begebenheit die Lehre ziehen, daß er, wenn ihm einmal die Wohlthat wurde, himmlische Arznei zu erhalten, nicht wieder zu irdischen Künsten seine Zuflucht nehmen soll.

Diese Scheu, welche übrigens auch den Griechen und Römern nicht fremd war, hat die Neuzeit gänzlich abgelegt; vor ihren Händen ist nichts sicher; man darf, was man kann. Der Glaube an transcendente Mächte, gute und böse, durch deren Unterstützung der Mensch auf den Naturlauf einen magischen Einfluß üben könne, ist seit dem Anfang der Neuzeit unaufhaltsam zurückgewichen; in demselben Maße ist die Zuversicht des Menschen zu seinen natürlichen Kräften gewachsen.

6. Als Ergänzung tritt zu der modernen Naturwissenschaft die moderne Staats- und Gesellschaftswissenschaft. Sie ist nicht minder eine praktische Wissenschaft, sie sucht den vollkommenen Staat und die vollkommene Rechtsordnung zuerst in der Idee zu konstruiren, sodann in die Wirklichkeit einzuführen. Politische Utopien sind das Seitenstück zu den physikalisch-mechanischen Utopien, beide begleiten einander, häufig mit einander verbunden, durch das ganze Zeitalter, vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis herab zu den socialistischen Utopien des 19. Jahrhunderts. Als der eigentliche Heerführer auf dem Gebiet der politischen Philosophie steht neben Descartes, dem Heerführer der moderen Naturphilosophie, der Engländer Thomas Hobbes. Er selbst nimmt diese Stellung für sich in Anspruch: wie die Astronomie mit Copernicus, die Physik mit Galilei, die Physiologie mit Harvey eigentlich erst beginne, so sei die Staatswissenschaft

nicht älter als sein Buch de cive (Vorrede zu de corpore, 1655). Von der praktischen Bedeutung dieser Wissenschaft hat er die größte Meinung. In der Dedikationsepistel, welche dem Werk über den Staat vorgedruckt ist, heißt es: alles, was die Gegenwart vor der Barbarei der Vergangenheit voraus habe, werde der mathematischen Physik verdankt; wenn die Moralphilosophie mit der gleichen Sicherheit ihre Aufgabe gelöst haben werde, dann sehe er nicht, was durch menschliche Thätigkeit für die Glückseligkeit dieses Lebens noch geschehen könne. Der Staat ist dem Hobbes die irdische Vorsehung; in seinem Recht und in seiner Macht unbegrenzt, verleiht er den Unterthanen Frieden und Wohlfahrt: „außerhalb des Staates herrscht Leidenschaft, Krieg, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einsamkeit, Barbarei, Unwissenheit, Wildheit, im Staat Vernunft, Friede, Sicherheit, Reichtum, Schönheit, Geselligkeit, Bildung, Wissenschaft, Wohlwollen" (de cive X, 1).

Also kein Zweifel, wenn zu der vollkommenen Mechanik und Medicin noch die vollkommene Politik kommt, dann ist der Himmel auf Erden da.

7. Endlich mag noch der Mann erwähnt sein, der dieser Gedankenrichtung in Deutschland die Bahn gebrochen hat: es ist Leibniz. Es giebt kaum ein Gebiet menschlichen Denkens und menschlicher Thätigkeit, das Leibniz nicht mit Plänen zur Herbeiführung der Glückseligkeit des Menschengeschlechts angebaut hätte. Mit fieberhafter Eile entwirft er immer neue Projekte: zur Herstellung eines verbesserten deutschen Reichs, eines politischen Systems für Europa, einer friedlichen Kircheneinigung, zur Kodificirung aller wissenschaftlichen und technischen Kenntnisse in Encyklopädien, zur Reform des Unterrichtswesens, zur Organisation des Buchhandels, zur Armenversorgung durch Beschäftigung in öffentlichen Werkstätten, zur Verbesserung des Bergbaus. Vor allem aber ist es ein Projekt, das ihn sein Leben lang beschäftigt: die Organisirung der wissenschaftlichen Forschung. Nach dem Vorbild der Londoner und Pariser Gesellschaft war Leibniz bestrebt, im Norden und Osten ähnliche Anstalten zu Wege zu bringen. Als letztes Ziel mochte ihm eine Vereinigung aller Gesellschaften aller Völker zu einem großen Verband vorschweben, der alle Erkenntnis des menschlichen Geschlechts zusammenhielte, alle Forschung anordnete

und so die Herrschaft der Vernunft auf Erden bis zur Grenze des Möglichen vollendete. Seine Bemühungen um die Erfindung eines philosophischen Kalküls und einer allgemein verständlichen, internationalen Zeichensprache hangen damit zusammen. Der Zweck aber aller Wissenschaft ist die Anwendung; nicht Curiosität, sondern Utilität bestimmt den Wert jeder Erkenntnis. In der Denkschrift, in welcher er dem Kurfürsten von Brandenburg Vorschläge für die Einrichtung einer Societät der Wissenschaften zu Berlin machte (1700), heißt es: „solche kurfürstliche Societät müßte nicht auf bloße Kuriosität oder Wißbegierde und unfruchtbare Experimente gerichtet sein, oder bei der bloßen Erfindung nützlicher Dinge ohne Application beruhen, wie etwa zu Paris, London oder Florenz geschehen: sondern man müßte gleich Anfangs das Werk sammt der Wissenschaft auf den Nutzen richten. Wäre demnach der Zweck, theoriam cum praxi zu vereinigen und nicht allein die Künste und Wissenschaften, sondern auch Land und Leute, Feldbau, Manufakturen und Kommercien und, mit einem Wort, die Nahrungsmittel zu verbessern" (Leibniz deutsche Schriften, herausg. von Guhrauer II, 267). Man erinnert sich, was die naturforschende Gesellschaft der Nova Atlantis in der Verbesserung der Nahrungsmittel leistete.

Das sind die Anschauungen der führenden Geister von der Aufgabe ihrer Zeit: Kultur, vor allem technisch-wirtschaftliche Kultur, begründet auf wissenschaftliche Erkenntnis und gesichert durch vollkommene politische Einrichtungen, das ist das Programm der Neuzeit.

8. Man muß gestehen, daß sie mit Ernst und Erfolg an der Ausführung ihres Programms gearbeitet hat. Was die Eroberung der Natur durch die Wissenschaft anlangt, so würde doch selbst Bacon, der in seinen Ansprüchen nicht mäßig war, sich wohl nicht weigern anzuerkennen, daß Erstaunliches geleistet sei. Das Lebenselixir und das perpetuum mobile sind freilich noch nicht gefunden und auch die Flugmaschine und die Kunst, Gold zu machen, lassen noch auf sich warten; aber manche von unsern Erfindungen würden sich neben denen der Atlantis doch mit Ehren sehen lassen können. Und auch auf dem Gebiet der Staats- und Rechtsordnung sind mindestens sehr ernstliche Anstrengungen gemacht worden. Das ganze 17. und 18. Jahrhundert ist erfüllt von Bestrebungen, durch die Wissen-

schaft vom Staat den Vernunftstaat hervorzubringen und durch ihn die Wohlfahrt Aller zu befördern. Wie ehrlich und ernstlich gemeint diese Bestrebungen waren, dafür bürgen die Namen Friedrich Wilhelms I. und Friedrichs II., Maria Theresias und Josephs II. Und wenn auch auf anderen Wegen, im Grunde suchte die französische Revolution dasselbe: den Staat, in dem Vernunft und Recht zur Wohlfahrt Aller regieren.

Mit ungemischten Gefühlen der Befriedigung und des Stolzes blickte die Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts auf das Werk ihrer Hände. Vor einigen Jahren wurde aus dem Turmknopf der Margarethenkirche zu Gotha eine Urkunde genommen, welche im Jahre 1784 dort niedergelegt worden war; sie enthält das Zeugnis, welches vor hundert Jahren die Neuzeit sich selber gab. „Unsere Tage, heißt es dort, füllten den glücklichsten Zeitraum des 18. Jahrhunderts. Kaiser, Könige, Fürsten steigen von ihrer gefürchteten Höhe menschenfreundlich herab, verachten Pracht und Schimmer, werden Väter, Freunde und Vertraute ihres Volks. Die Religion zerreißt das Pfaffengewand und tritt in ihrer Göttlichkeit hervor. Aufklärung geht mit Riesenschritten. Tausende unserer Brüder und Schwestern, die in geheiligter Unthätigkeit lebten, werden dem Staate geschenkt. Glaubenshaß und Gewissenszwang sinken dahin, Menschenliebe und Freiheit im Denken gewinnen die Oberhand. Künste und Wissenschaften blühen und tief dringen unsere Blicke in die Werkstatt der Natur. Handwerker nähern sich gleich den Künstlern ihrer Vollkommenheit, nützliche Kenntnisse keimen in allen Ständen. Hier habt ihr eine getreue Schilderung unserer Zeit. Blickt nicht stolz auf uns herab, wenn ihr höher steht und weiter seht, als wir; erkennt vielmehr aus dem gegebenen Gemälde, wie sehr wir mit Mut und Kraft euren Standort emporgehoben und stützten. Thut für eure Nachkommenschaft ein Gleiches und seid glücklich!“*)

*) Bei Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh. III, 2, 170. Mit einer ähnlichen Äußerung beginnt ein gleichzeitiger Geschichtsschreiber der modernen Philosophie, der einsichtige J. G. Buhle, die Darstellung der Philosophie des 18. Jahrhunderts: „Wir nähern uns jetzt dem jüngsten Zeitraum der Geschichte der Philosophie, der zugleich für sie, wie für die Geschichte der Wissenschaften und Künste und der Kultur der Menschheit überhaupt der merkwürdigste und glänzendste ist.

9. Wenn der Verfasser jener Gothaer Urkunde heute auf die Erde zurückkehrte und durch unsere Städte wanderte, dann würde er wohl zunächst an bewunderndem Erstaunen über die Fortschritte in der Kultur, die das 19. Jahrhundert gemacht hat, es nicht fehlen lassen. Wenn er aber länger unter uns lebte und mit unserer Litteratur genauer bekannt würde, dann würde vielleicht ein Anderes ihn noch mehr in Erstaunen, ja in Bestürzung versetzen: Spuren einer eigentümlichen inneren Umstimmung, weit verbreiteter Zweifel, ob denn nun durch alle Fortschritte der Kultur die Menschen besser und glücklicher geworden seien, ja überhaupt werden könnten? Daran hatte, abgesehen von einem vereinzelten Sonderling, wie Rousseau, zur Zeit der Aufklärung Niemand gezweifelt. Und jetzt, in allen Sprachen eine ganze Litteratur in Prosa und Versen, weit verbreitet und viel gelesen, namentlich in den oberen Gesellschaftsschichten, die mit der größten Zuversicht behauptet, daß Steigerung der Kultur nicht nur die Glückseligkeit nicht steigere, sondern vielmehr Schmerz und Enttäuschung vermehre.

Was bedeutet diese Thatsache? Ist sie ein Anzeichen, daß die europäische Völkerfamilie sich dem Greisenalter nähert? Sind die modernen Völker bei demselben Punkt ihrer Lebensgeschichte angelangt, den die alte Welt beim Beginn des römischen Kaisertums erreicht hatte? Sind die pessimistischen Dichter und Philosophen die Vorläufer und Verkünder des Endes, des Erlöschens der Kulturtendenz? Kommt über unsere Welt die Erlösungssehnsucht, wie sie über die indische und über die mittelländische Welt gekommen ist?

Wer selbst jener Anschauung zuneigt, wird die Frage bejahen; alle Geschichtsphilosophie entnimmt den Schlüssel zur Deutung der Dinge dem eigenen Lebensgefühl. Wer dagegen mit seiner persön-

---

Was in den zunächst vorangegangenen Jahrhunderten vorbereitet war, fing an im 18. zur Vollendung zu gedeihen. Von keinem Jahrhundert kann man mit so viel Recht sagen, daß es die Arbeit seiner Vorgänger benutzt habe, die Menschheit einer größeren physischen, intellektuellen und moralischen Vollkommenheit entgegenzuführen als von dem 18. Es hat eine Höhe erreicht, auf der es nach den Schranken der menschlichen Natur und dem durch die Erfahrung bestätigten Lauf der Dinge zu verwundern wäre, wenn der Genius der künftigen Generationen sich darauf erhielte und nicht wieder zurücksänke."

lichen Empfindung auf der anderen Seite steht, wird sie verneinen, er wird im Pessimismus nichts sehen als den Ausdruck krankhafter Verstimmung einzelner Individuen, wie sie zu allen Zeiten vorkommt. Ein rein theoretischer Historiker, der persönlichen Neigungen und Stimmungen gar keinen Einfluß auf sein Urteil gestattete, würde vermutlich eine Deutung der Zeichen überhaupt für all zu gewagt halten. Allerdings seien, so möchte er etwa sagen, im Leben der Gegenwart manche Erscheinungen zu beobachten, die an die römische Kaiserzeit erinnerten, sowohl im Gebiet der Kunst und Litteratur, als im Gebiet des wirtschaftlichen und politischen Lebens: die hohle, ideenlose Virtuosität in den Künsten, welche für das Prunkbedürfnis der Reichen arbeite, die romantische Liebe zum „Altdeutschen", die eine so seltsame Ähnlichkeit mit der romantischen Liebe der Kaiserzeit zum Altrömischen habe; die mühselige und triebloſe gelehrte Forschung, der die Dinge im Grunde ganz gleichgültig und nur die auf gelehrte Arbeit gesetzten Prämien nicht gleichgültig seien; der Luxus und das Proletariat der Großstädte, die Centralisirung des ganzen Lebens, welche Kraft und Eigentümlichkeit der Bildung erdrücke, die immer zunehmende Notwendigkeit, die bestehende Ordnung der Dinge, die nicht auf ihrer inneren Zweckmäßigkeit zu ruhen vermöge, auf äußere, politisch-militärische Kräfte zu stützen, und Ähnliches. — Andererseits, möchte derselbe Historiker fortfahren, fehle es freilich auch nicht weder an lebensfrischen Kräften noch an bedeutenden Aufgaben, welche dem ferneren Leben der europäischen Kulturvölker den würdigsten Inhalt bieten könnten. Ja vielleicht dürfe man die ganze bisherige Lebensentwickelung der modernen Völker erst als das Vorspiel eines im vollen Sinne selbständigen modernen Kulturlebens betrachten; denn augenscheinlich seien diese Völker, wenn man das Mittelalter als ihre Lehr- und Schulzeit betrachte, eben erst gleichsam aus der Schule entlassen, oder noch nicht einmal ganz entlassen: gehen doch noch heute Alle, die zu den höheren Berufen bestimmt sind, durch die Schule des Altertums. Wenn also nicht bei den modernen Völkern auf das Knabenalter unmittelbar das Greisenalter folgen solle, dann müsse man erwarten, daß der vermutlich nahe bevorstehenden Emanzipation die eigentliche Entwickelung ihres Eigenlebens erst folgen werde. — Eine Entscheidung dieser Fragen aus geschichtsphilosophischer Einsicht giebt

es nicht und kann es nicht geben. Noch mehr als dem Einzelnen ist einem Volke die Zukunft seines Lebensweges verhüllt. Ein kleines Stück des zurückgelegten Pfades wird von der Geschichte mit dämmerigem Licht beschienen, und ein dürftiger Schimmer fällt hin und wieder auch auf die nächsten Schritte vor unseren Füßen. Bald aber verliert sich der Schein in dem grenzenlosen Dunkel, mit dem die Ewigkeit die Gegenwart von beiden Seiten umgiebt.

10. Ich kann diese Betrachtung über das Wesen des modernen Geistes nicht schließen, ohne auf eine Frage, die freilich mit der Darstellung selbst zum Teil schon beantwortet ist, noch mit einem Wort ausdrücklich einzugehen, die Frage nach seinem Verhältnis zum Christentum.

Wenn man den Namen Christentum lediglich als Bezeichnung für ein Leben und Empfinden, Glauben und Denken, das dem der ersten Christengemeinden durchaus gleichartig ist, gelten läßt, dann kann man das moderne Leben nicht christlich nennen. Enthaltung von der Welt, Abwendung von der Kultur, Hinwendung auf das Jenseitige, das sind die Züge, welche das alte Christentum kennzeichnen, für die Neuzeit wird niemand sie charakteristisch finden.

Wenn man aber das Christentum nicht in diesem engsten Sinne faßt, wenn man mit diesem Namen die ganze weltgeschichtliche Bewegung bezeichnet, die sich an Jesu Leben und Tod angeknüpft hat, und auch das wird man mit gutem historischen Recht thun, dann liegt die Sache doch anders. Dann wird man, es mag einem nun lieb oder leid sein, anerkennen müssen, auch die Neuzeit steht noch so sehr unter dem Einfluß des Christentums, daß ihre Geschichte der Geschichte des Christentums zugerechnet werden kann und muß. D. F. Strauß wirft in dem „Alten und neuen Glauben" die Frage auf: Sind wir noch Christen? Er beantwortet sie verneinend, indem er zeigt, daß der Glaube der Neuzeit durch das alte Bekenntnis nicht mehr ausgedrückt wird. Hierin hat er ohne Zweifel Recht: die herrschenden Überzeugungen unserer Zeit werden durch kein kirchliches Bekenntnis ausgedrückt. Folgt daraus nicht der Schluß, daß wir keine Christen mehr sind? Sicherlich, wenn das Bekenntnis die Kraft einer Definition hat, die Alle vom Christentum ausschließt, deren Glauben es nicht ausdrückt; und das ist seine ursprüngliche Meinung.

Aber völlig irreführen würde der Schluß, wenn man aus ihm nun weiter folgerte: also ist das Christentum ausgestorben oder im Begriff auszusterben. Dem gegenüber wäre zu sagen: das Christentum ist eine Wirklichkeit in dem geschichtlichen Leben der europäischen Völker geworden, die niemals wieder unwirklich werden kann; erst mit diesen Völkern selbst könnte es aussterben. Wille und Gemüt dieser Völker sind unter seiner Einwirkung geworden, was sie sind, und darum können seine Züge in ihrem Charakter nicht ausgelöscht werden. Selbst diejenigen, die in entschiedenem Gegensatz zum Christentum sich fühlen, können seinem Einfluß sich nicht entziehen; es fährt fort, ihr Denken, ihr Wollen und ihr Fühlen zu bestimmen.

Die Einwirkung des Christentums auf die Lebensgestaltung und Sittenbildung der Völker, die während des Mittelalters in dem Kreis der Kirche ihrer Bestimmung entgegen wuchsen, ist schon oben (S. 97) mit einigen Bemerkungen gestreift worden; ich will darauf nicht zurückkommen. Dagegen möchte ich hier auf einige Züge in unserer Gefühlsweise und Lebensstimmung hinweisen, die in dem Christentum ihren Ursprung haben.

Drei große Wahrheiten hat das Christentum dem Gemütsleben der Menschheit eingegraben.

Die erste ist: *das Leiden ist eine wesentliche Seite des menschlichen Lebens.* Den Griechen ist diese Wahrheit eigentlich verborgen geblieben. Sie wissen von dem Leiden, aber nur als von einer Thatsache, die nicht sein sollte. Über diese Betrachtung kommen wenigstens ihre Philosophen kaum hinaus; die tragischen Dichter allerdings ahnen den tieferen Sinn. Das Christentum hat das Verständnis für das Leiden geöffnet; es ist nicht blos eine brutale Thatsache, sondern eine für die volle Entwickelung des inneren Menschen notwendige Thatsache: das Leiden zieht das Gemüt von der völligen Hingebung an das Zeitliche und Vergängliche zurück; es ist das Gegenmittel gegen Eitelkeit und Scheinsucht, es ist, in christlicher Redeweise, das große Erziehungsmittel, durch welches Gott die Herzen von dem Irdischen und Zeitlichen zu dem Ewigen, zu sich selber emporzieht. Und so wird Leiden der Weg zum inneren Frieden. Wer das Leiden kennt, dem ist damit der Sinn für das Verständnis des Christentums aufgethan. Wo immer Leid getragen wird, da

pflegt auch bald ein Sehnen und Suchen nach dem Christentum einzutreten; ein gesundes, kraftvolles, thatenreiches Leben wird leichter in der griechischen Lebensanschauung verharren. Da aber keinem Leben das Leiden ganz fremd bleibt, so kommen in jedem wenigstens Zeiten und Stunden, wo für das Christentum Empfänglichkeit vorhanden ist.

Die zweite große Wahrheit, die das Christentum der Menschheit zum Bewußtsein gebracht hat, ist die: *Sünde und Schuld sind eine wesentliche Seite des Menschenlebens.* Auch diese Wahrheit sahen die Griechen nicht oder doch nicht in ihrer ganzen Schwere; sie wissen vom Häßlichen und Schimpflichen, ihre Komödiendichter belachen es und ihre Philosophen reden von der Verfehlung des rechten Weges zur Eudämonie. Dem Christentum ist es die ernsteste und furchtbarste Wahrheit, daß in dem Wesen des natürlichen Menschen eine Neigung zum Bösen mit tiefen Wurzeln haftet. Die Theologie hat diese Anschauung in der Lehre von der Erbsünde formulirt, ob glücklich, kann dahin gestellt bleiben; aber eine zweifellose Wahrheit ist, daß in der menschlichen Natur neben schönen und guten Anlagen und Trieben auch Neigungen sich finden, die das harte Wort rechtfertigen: der Mensch sei das boshafte Geschöpf, l'animal méchant, par excellence. Der Mensch kommt mit zwei Giftzähnen auf die Welt, die den andern Tieren fehlen, sie heißen Neid und Bosheit. Auch die Griechen wußten sie zu brauchen, wie das grauenvolle Bild der Selbstzerfleischung dieses Volks, das Thucydides entworfen hat, zeigt. Aber die Furchtbarkeit der Sache kommt ihnen, von einzelnen Persönlichkeiten, wie Thucydides oder Plato abgesehen, nicht zum Bewußtsein; sie scheint mit ihren Ansprüchen an die menschliche Natur nicht unverträglich. Das Christentum hat den Maßstab erhöht; es mißt den Menschen an der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, die in Jesu Menschengestalt angenommen hat. Auch diese Empfindungsweise ist uns unauslöschlich eingeprägt. Das Böse so unbefangen hinnehmen, wie es die Griechen thaten, mit so naiver Selbstzufriedenheit auf das eigene Leben blicken, wie es Griechen und Römern möglich war, ist uns nicht möglich. Es wird gelegentlich bei einer neuhumanistischen Todtenfeier jenes horazische Integer vitae scelerisque purus gesungen; ich weiß nicht, ob nicht für den Todten der

Gesang, wenn er ihn hören könnte, etwas Beklemmendes hätte; vielleicht erinnerte ihn der Anfang an jenes Gebet des Pharisäers: ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute, Räuber, Ungerechte Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner. Und ob in diesem Augenblick der Schluß jenes Liedes mit der süß lachenden Lalage ihm erbaulich klänge? Am Ende doch eher der alte Charfreitagsgesang: Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt, erbarme dich unser. Das stolze Wort des sterbenden Julian: ich sterbe ohne Reue, wie ich ohne Schuld gelebt habe, mag auch uns möglich sein vor dem Gericht der Menschen, aber auch vor dem Gericht unseres eigenen Gewissens, vor dem Gericht Gottes?

Die dritte große Wahrheit, die das Christentum uns eingeprägt hat, ist: die Welt lebt durch den freiwilligen Opfertod des Unschuldigen und Gerechten. Was immer durch systemsüchtige Theologie daraus gemacht sein mag, es bleibt die tiefste geschichtsphilosophische Wahrheit: die Völker leben dadurch, daß die Besten und Selbstlosesten, die Kräftigsten und Reinsten sich selbst zum Opfer darbieten. Was die Menschheit an höchsten Gütern besitzt, durch solche ist es erworben und mit Verkennung, Ausstoßung, Tod gedankt worden. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte des Märtyrertums; der Text zu der Predigt, die Menschheitsgeschichte heißt, ist der Text der Charfreitagspredigt aus dem 53. Kapitel des Propheten Jesaia. Nach einem alten Glauben muß in das Fundament eines Baues, der dauern soll, unschuldiges Leben eingemauert werden. Der Glaube könnte der Geschichte entnommen sein: auch sie mauert in das Fundament ihrer Bauwerke unschuldiges Leben. Unter den Lebensformen der abendländischen Welt hat als die dauerndste bisher die Kirche sich erwiesen: ihr Grund ist in den Opfertod Christi gelegt; weshalb mit sinnvollem Brauch die alte Kirche in die Mitte des religiös-kirchlichen Lebens das Symbol des ewigen Opfers gestellt hat. — Es ist oft die Frage erwogen worden: worin doch das Geheimnis der Lebenskraft der schon so oft todtgesagten und todtgeglaubten katholischen Kirche liege? In dem Aberglauben und der Dummheit der Massen? In ihrer kindlichen Furcht vor den Dingen, die nicht sind? Oder in der Festigkeit der kirchlichen Organisation? In der Klugheit ihrer Leiter? In der Unterstützung, welche sie bei

den Herren dieser Welt findet? Vielleicht thun auch diese Dinge dazu, obwohl man auch sagen könnte: durch eben diese Dinge sei sie mehr als einmal dem Untergang nahe gebracht worden. Das eigentliche Geheimnis liegt doch wohl darin, daß in ihr immer Männer und Frauen die Kraft fanden, ihr Leben zum Opfer zu geben. Waren es auch immer nur Einzelne, so kostbar und wirksam ist das Opfer, daß es den herabziehenden und zerstörenden Einfluß der Vielen, die in der Kirche ihr Wohlleben suchten, aufzuwiegen im Stande war. — Auch dem Protestantismus ist, was er an lebendiger Kraft besaß, daher gekommen. Und so wird es auch in Zukunft sein. Durch Geheimräte und Professoren wird das Christentum nicht erhalten werden, erhalten werden kann es allein durch solche, die um seinetwillen zu dienen, zu leiden, zu sterben bereit sind.

Das ist die ewige Bedeutung des Glaubens an die Gottheit Jesu. Das Heidentum giebt seinen Göttern Glück, Schönheit, Glanz und Ehre; die Könige und die Großen der Erde sind ihnen am nächsten. Das Christentum erkennt Gott in der Gestalt des niedrigsten aller Menschenkinder; er war der allerverachtetste und unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Diese Gestalt hat Gott erwählet, da er Fleisch wurde. Wer Gott als Menschen vorstellen will, sagt der Glaube des Christentums, der denke sich nicht einen Sieger auf dem Schlachtfeld, nicht einen König in Purpur, nicht einen Weisen und Hochgeehrten, zu dem alles Volk aufschaut, sondern er denke sich einen Menschen, der alles leidet, alles duldet, auf den alle Schuld des ganzen Geschlechts gelegt ist, und der in allem Leiden derselbe bleibt, unendliche Geduld und Güte bewährt, der seine Peiniger selbst noch mit einem Blick unendlicher Liebe und Barmherzigkeit anschaut. Das ist das Bild des Allguten in Menschengestalt, das ist Gott selbst. „Gut sein heißt Gutes thun und Böses leiden, und darin nicht müde werden bis zum Ende".

Die Möglichkeit einer derartigen Verbindung der Gegensätze in einem Gemüt beruht zuletzt darauf, daß der Mensch kein logischer Mechanismus ist. Wäre er das, dann müßten sie sich reinlich scheiden. Aber er ist nicht allein ein denkendes, sondern er ist viel mehr ein

wollendes und fühlendes Wesen, ein Wesen, das Freude und Schmerz, Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß, Verehrung und Verachtung empfindet. Auch die Urteile, die er als solches fällt, sucht er in ein System zusammen zu fassen; so entstehen die verschiedenen Lebensanschauungen und die auf ihnen ruhenden Weltauslegungen, die Religionssysteme. Der tiefste Gegensatz, der zwischen ihnen stattfindet, ist der von Kultur- oder Weltbejahungsreligionen und Erlösungsreligionen. Aber die Gegensätze schließen sich hier nicht ebenso aus, wie es bei wissenschaftlichen Systemen der Fall ist. In der Astronomie folgt man entweder dem ptolemäischen oder dem kopernikanischen System. Wo es sich dagegen um Systeme der Welt- und Lebensanschauung handelt, die im Gefühl ihre tiefsten Wurzeln haben, da liegt die Sache anders, da findet Schwankung, Mischung, Annäherung statt, ja sie ist in gewisser Weise natürlich und notwendig.

Jeder Mensch erlebt die großen Gegensätze von Freude und Schmerz, Gesundheit und Krankheit, Jugend und Alter, Leben und Tod; er erlebt an Menschen Gutes und Böses, er erfährt und empfindet Liebe und Haß, Vertrauen und Mißtrauen, Verehrung und Verachtung. Es giebt daher keinen Menschen, dem die entgegengesetzten Lebensstimmungen des Glückes und der Lebensfreudigkeit, und auf der andern Seite der Enttäuschung, des Überdrusses, der Welt- und Lebensmüdigkeit ganz fremd blieben. Da jede Stimmung sich vorübergehend absolut setzt und die ganze Welt und das ganze Leben in ihre Farbe taucht, so kann man sagen, in jedem Menschen ist zeitweise die Tendenz vorhanden, jedes der beiden Systeme, das optimistische und das pessimistische, hervorzubringen. Jeder hat in seinem eigenen Erleben wenigstens die Grundbedingung des Verständnisses für beide Systeme. Es wird auf sein Naturell und auf seine Schicksale und Lebenserfahrungen ankommen, welches bei ihm vorwiegend und zuletzt habituell wird. Aber irgendwie werden beide ihm zugänglich sein, ja irgendwie wird er beide brauchen, seine jeweilige Stimmung ins Allgemeine zu erheben. Männern wie Göthe oder Wilhelm von Humboldt, denen es gegeben war, eine gesunde und bedeutende Naturanlage unter glücklichen und ihr gemäßen Lebensbedingungen schön zu entwickeln und glücklich zu bethätigen, ist die hellenische Lebensanschauung, ein diesseitiger Optimismus,

gemäß und natürlich. Doch fehlten auch in Göthes Leben nicht Stunden, wo er anders gegen das Christentum empfand, als Widerwillen gegen das Kreuz, nennt er doch den Heiligen Philippo Neri seinen Heiligen; und vielleicht ist auch Humboldt nicht stets die Stimmung geblieben, in der er einmal schreibt, daß ihm selbst im Augenblick des Todes einige Verse aus dem Homer, und wären sie aus dem Schiffskatalog, tröstlicher und erhebender sein würden, als irgend etwas anderes in der Welt. Andererseits wer ein schweres Temperament als Naturausstattung empfangen und schwere Schicksale erlebt hat, wer von den Menschen enttäuscht und mißhandelt, wer durch große und schuldvolle Verirrungen hindurch gegangen ist, oder gar auf ein gescheitertes Leben zurückblickt: der wird eher in einer Anschauung Ruhe suchen und finden, die dies zeitliche Leben überhaupt preisgiebt und den Blick auf Erlösung und Jenseits richtet; Hamann oder Schopenhauer sind Naturen von dieser Art. Doch fehlt es auch ihrem Leben nicht an Erfahrungen, die für die hellenische Weltanschauung das Verständnis öffnen. In den Darstellungen der Kunst wenigstens betrachtet Schopenhauer das Wirkliche mit Freude und Liebe.

Dieselbe Mischung des Entgegengesetzten fehlt auch den ursprünglichen Entwickelungen nicht. Auch den Griechen ist das Gefühl der Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Irdischen nicht fremd. Wie oft klingt nicht in ihrer Dichtung, bei Homer, bei den Tragikern die Stimmung des Weltschmerzes und der Lebensmüdigkeit an. Und so fehlt umgekehrt in den Evangelien nicht die unbefangene Freude an der Natur; in Jesu Gleichnisreden atmet liebevolle Betrachtung des Naturlebens, und wie ruht sein Blick mit Liebe und Freude auf den Kindern. Auch Augustin wird in dem wirklichen und unmittelbaren Verhältnis zu Menschen sich nicht immer des Systems, nach dem die natürlichen Tugenden glänzende Laster sind, erinnert haben.

Man wird hiernach sagen müssen, die Systeme des ethischen Naturalismus und Supranaturalismus, rein durchgeführt, sind logische Schemata, die nicht, wie naturhistorische Begriffe, das thatsächliche Leben, Denken und Empfinden der wirklichen Menschen unmittelbar ausdrücken. Sie bezeichnen ein Verhältnis des Gemüts zur Wirlichkeit, wie es sein würde, wenn gewisse Erfahrungen und Lebensstimmungen

die einzigen wären. Das wirkliche Leben oscillirt zwischen den Extremen der Stimmung, und dem entsprechend schwankt auch das Urteil über Leben und Wirklichkeit zwischen den extremen Formeln. Das gilt von dem Leben des Einzelnen, wie von dem Leben der Völker und Zeiten. Der theoretische Wert solcher Begriffsschemata besteht darin, daß sie mittelbar zur Auffassung und Bestimmung der Wirklichkeit dienen. Sie haben die Bedeutung von Hülfslinien, von Koordinatenaxen, durch welche der Ort des unendlich Mannichfaltigen des wirklichen Lebens in der geschichtlich-sittlichen Welt bestimmt werden kann. Es steht damit ähnlich, wie etwa mit den Begriffen der Temperamente oder der Staatsformen, die ja auch nicht unmittelbar die konkrete Wirklichkeit ausdrücken oder beschreiben, sondern als logische Schemata mittelbar zu ihrer Auffassung und Darstellung dienen.

Wichtiger als der theoretische Wert dieser Schemata ist der praktische Wert der beiden großen Lebensformen und ihrer Selbstdarstellung in Kunst und Dichtung. Es sind darin den modernen Völkern die geistigen Formen und Fassungen für die großen Gegensätze der Lebenswege und Lebensstimmung geboten. In der evangelischen Geschichte, in dem Leben der Heiligen findet die barmherzige Schwester die Vorbilder, die sie in ihrem Beruf erheben und stärken, aus den Liedern Paul Gerhards quillt dem bekümmerten und kranken Gemüt Erquickung und Trost. Womit mag nur ein Grieche, wenn er krank und schwach war, sich getröstet haben? Oder waren die Griechen nicht krank? Umgekehrt suchten und fanden in den großen Gestalten griechischer und römischer Geschichte, in der kräftigen Beredsamkeit des Demosthenes, am Anfang dieses Jahrhunderts deutsche Männer die Mittel, den Mut eines niedergeworfenen Volkes zu beleben und auf das Ziel der Freiheit und Größe zu richten. Und so mögen auch heute noch die Dichtungen Homers unsern Knaben die ersten Bilder jugendlicher Ehrliebe und Besonnenheit, männlicher Kraft und Würde in die Seele senken. Das ist der Gewinn jener langen und wechselvollen Vorgeschichte, daß sie unserem Leben für verschiedene Natur und Begabung, Schicksale und Lebensführungen fest geprägte Formen bietet. Und darum ist es allerdings gerechtfertigt, daß wir unsere Jugend in beide Welten einführen, in die des Altertums und

des Christentums, nicht zu bloßer historischer Kenntnisnahme, sondern gleichsam zur Schau der Lebensloose, daß jeder das ihm gemäße mit bedächtiger Wahl erlese. Aber eben darum ist es auch geboten, den Gegensatz jener großen geschichtlichen Lebensformen nicht zu verwischen und abzustumpfen, sondern in seiner vollen Schärfe bestehen zu lassen und zu zeigen. Jede hat Gestalten von innerer Größe und Vollendung aufzuweisen, die als typische Vorbilder ewig ihre Anziehungskraft bewahren werden.

Sechstes Kapitel.

Christliche und moderne Moralphilosophie.

1. Die christlich-religiöse Lebensauffassung und Lebensführung hat, als die zweite große Form, in welcher die europäische Menschheit von der Aufgabe des Lebens sich Rechenschaft gegeben hat, für jeden denkenden Menschen das allergrößte Interesse. Geringer ist das Interesse, welches die Versuche einer systematischen Ethik, die auf diesem Boden gewachsen sind, erwecken. Es fehlt ihnen an dem, was wissenschaftlichen Versuchen als solchen allein Bedeutung verleihen kann, an dem theoretischen Trieb, der in voraussetzungsloser Forschung die Fragen zu lösen unternimmt, auf welche der handelnde und urteilende Mensch geführt wird. Der theoretische Trieb hat in dem Gefühl des Mangels seine Wurzeln; wer die Wahrheit weiß, sucht nicht. Die Theologie geht aber aus von der Gewißheit, daß die Wahrheit gegeben ist: Glaube und Lebensregel sind in den heiligen Schriften mit absolut geltender Autorität enthalten. Die Aufgabe ist also nicht, durch Untersuchung erst zu finden, was es mit der Wirklichkeit überhaupt und mit dem Menschenleben im Besonderen auf sich habe; es handelt sich nur darum, den gegebenen Inhalt zu bestimmen, zu formuliren, zu ordnen, gegen heidnische und häretische Irrtümer zu verteidigen, endlich und vor allem ihn für das Leben fruchtbar zu machen. Die Moralpredigt, die erbauliche Auslegung drängt die wissenschaftliche Untersuchung zurück.

Eine eigentlich wissenschaftliche Ethik, eine selbständige Theorie

des Handelns, ist durch die Grundanschauung des kirchlichen Christentums überhaupt ausgeschlossen. Die griechische Ethik untersucht durch welches Verhalten das Ziel alles menschlichen Strebens, die Eudämonie, als durch seine natürliche Ursache verwirklicht werden könne. Der Christ sucht auch die Glückseligkeit, wenn man dies Wort im weitesten Sinne faßt, aber er sucht sie nicht im irdischen Leben, sondern als jenseitige Seligkeit, von welcher ein Vorgeschmack in dem beseligenden Gefühl des Friedens mit Gott ihm allerdings schon in diesem Leben zu Teil wird. Die ewige Seligkeit ist nun nicht, wie die griechische Eudämonie, die natürliche Wirkung einer gewissen Lebensführung, sondern Gott giebt sie aus Gnaden denen, die seinen Willen thun. Was aber sein Wille sei, hat er in den heiligen Schriften selbst erklärt. Die Aufgabe des Moralisten ist hier also nicht eine wissenschaftliche Untersuchung über die der Natur der Sache nach notwendigen Bedingungen der Seligkeit, sondern Interpretation und systematische Darstellung vorliegender göttlicher Gebote. Wird der Wille Gottes als letzte und einzige Ursache des Unterschiedes zwischen gut und böse gesetzt, dann verschwindet aller erkennbare natürliche Zusammenhang zwischen Lebensziel und Lebensführung. In der Prädestinationslehre ist die letzte Folge dieser Anschauung gezogen: Gott giebt aus Gnaden das ewige Leben, wem er will.

Ich beschränke mich darauf, an ein paar der wichtigsten Erscheinungen dieser Litteraturgruppe zu erinnern.

Als der erste Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Ethik kann die Schrift des h. Ambrosius über die Pflichten der Kleriker (de officiis ministrorum) gelten. Es folgt in der Form dem Werke Ciceros über die Pflichten; in das Schema der vier Kardinaltugenden wird, so gut es geht, der neue Inhalt eingefügt. Daß wenig Wert auf die Form der Untersuchung gelegt ist, spricht der Verfasser völlig unbefangen aus; auf den von ihm selbst gemachten Einwand, daß er nicht ordnungsmäßig in der Konstruktion der Ethik vorgegangen sei, erwidert er: doch das ist Sache der logischen Technik, erst den Begriff der Pflicht zu definiren und dann in seine Arten ihn zu teilen; wir aber fliehen die Technik (nos autem fugimus artem); wir stellen Beispiele der Vorfahren vor Augen, um dadurch zur Nachfolge am wirksamsten anzutreiben (I, 25). Die

Beispiele sind größtenteils aus den Schriften des alten Testaments entlehnt. Natürlich; das neue Testament hat so wenig eine Ordnung der weltlichen Dinge im Auge, daß eine Ethik, welche sich auf das Leben in dieser Welt einrichtet, schwer mit ihm auskommt. Das alte Testament ist für eine Kirche, welche das Leben dieser Welt mit einer moralischen Gesetzgebung zu regeln vorhat, unentbehrlich. Merkwürdig bleibt freilich, daß ein Römer den Römern die Erzväter und Könige der Juden jetzt als ihre Vorfahren vorstellen kann.

Indem bei Späteren, zuerst bei Augustin, zu den vier klassisch-christlichen Kardinaltugenden die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung hinzutreten, wird die heilige Siebenzahl der Vollkommenheiten erreicht. Ihnen werden gegenübergestellt sieben Grundformen der Sünde: Hoffart, Geiz, Zorn, Völlerei, Unzucht, Neid, trübsinnige Stumpfheit (acedia, ἀκηδεια, Lebensekel wäre vielleicht die passendste Übersetzung). Die Darstellung nimmt gern die Form der Beschreibung des christlichen Lebens als eines Kampfes gegen diese Mächte der Finsternis an, welche den Eingang in das Reich Gottes hemmen. „Kräfte und Gegenkräfte werden gruppirt, die Gefahren veranschaulicht, zählbare Tugenden und Fehler einander entgegengestellt, sieben bis acht principielle Namen auf beiden Seiten, dazu die Geistesgaben des Jesaias; dieser ganze Apparat, der einer noch weit genaueren Ausführung fähig war, diente dazu im Bewußtsein den Eindruck der Spannung und des ewigen Widerstreits zu unterhalten“ *).

Aus demselben Gesichtspunkt sind die Regeln des Mönchstums entworfen. Sie wollen die gesammte Lebensumgebung so gestalten, daß die Erreichung christlicher Vollkommenheit möglichst erleichtert wird. Die Heiligkeit läßt sich auch außerhalb des Klosters erreichen, sie besteht nicht in der Innehaltung der Regeln des mönchischen Lebens; aber dieses Leben ist der geebnete Weg zur Vollkommenheit; alle Anstöße und Hemmnisse, die das Leben in der Welt dem Christen in den Weg legt, sind hier nach Möglichkeit beseitigt. Das Kloster ist die Burg, in welcher die Krieger Christi die Verteidigung gegen

*) Gaß, Geschichte der christlichen Ethik I, 192. Die beiden Bände dieses Werks geben eine ausführliche Darstellung der theologischen Moral.

die Angriffe von Fleisch und Welt unter den günstigsten Bedingungen führen.

Umschreibt die klösterliche Regel das Leben der christlichen Vollkommenheit, so wird dem gemeinchristlichen Leben durch die allmälig genauer fixirte Beicht- und Bußpraxis eine untere Grenze gezogen. Seit der Verstaatlichung der Kirche und der Aufnahme ganzer Völker ins Christentum ließ sich die Forderung der Aussonderung aus der Welt natürlich nicht mehr durchführen. Wurde die Welt, namentlich durch das Wegfallen des Götzenopfers, weniger anstößig, so wurde die Kirche weniger ängstlich in der Anerkennung der Einrichtungen und Bestrebungen der Welt. Weltliche Gesinnung und weltliches Leben wurden mit der allgemeinen Zugehörigkeit zur Kirche mehr und mehr verträglich. Dagegen wurde nun ein Mindestmaß von Rechtschaffenheit als neues Gesetz allen Angehörigen auferlegt und widergesetzliche Begehung und Unterlassung mit kirchlichen Bußen bestraft. In dem Schema der Bußbücher, wie sie namentlich notwendig wurden, seitdem das Christentum auf germanischen Boden verpflanzt wurde, haben wir den Ursprung einer juristisch geformten Kirchenmoral.

2. Es liegt gänzlich außerhalb meiner Absicht, wie außerhalb meiner Kräfte, die Geschichte der theologischen Moral während des Mittelalters und der Neuzeit auch nur im Umriß darzustellen. Ich begnüge mich mit einer Andeutung über die Natur dieser Disciplin. Im Allgemeinen ist sie durch das Bestreben charakterisirt, christliche Heiligkeit und menschliche Vollkommenheit zu vereinigen. Als Quellen der Erkenntnis gelten neben einander lex divina, das durch die Offenbarung gegebene und durch die Kirche authentisch interpretirte göttliche Gesetz, und lex naturae, das den Dingen durch den Schöpfer eingeprägte, durch die Vernunft erkannte Gesetz der Vollkommenheit. Die allgemein-menschlichen Pflichten lassen sich schon aus diesem entwickeln, der Versuch des Aristoteles bleibt hier vorbildlich; auch ist dies Gesetz überall subsidiarische Quelle, wo die Offenbarung es an ausdrücklichen Geboten fehlen läßt. Die specifisch christlich-religiösen Pflichten dagegen werden der Schrift und der kirchlichen Gesetzgebung entnommen.

Innerhalb der katholischen Kirche hat sich diese Form der

Moraltheologie unverändert bis auf diesen Tag erhalten. Wenn man eine neuere Bearbeitung dieser Disciplin, z. B. das verbreitete und angesehene Werk des Jesuiten P. Gury (Compendium theologiae moralis, Ed. VI, Romae 1880, 2 Bde.) in die Hand nimmt, so ist das Erste, was den in dieser Litteratur nicht Heimischen überrascht, der Charakterzug des Unpersönlich-juristischen: der Verfasser legt ein Rechtssystem, mit Beweisstellen und Motiven, mit Interpretationen und Entscheidungen von Fällen dar. Das Zweite, was überrascht, ist, daß die Zeit an diesen Arbeiten spurlos vorübergegangen zu sein scheint. Eine Reihe von Autoritäten, ununterbrochen fortlaufend von den Anfängen der scholastischen Theologie bis auf die Gegenwart, begleitet die ganze Darstellung; Schriftsteller des 12. und 13. werden neben solchen des 17. und 18. Jahrhunderts als lebende und geltende Autoren citirt. Es ist, als ob die Geschichte machtlos an diesem System abgeglitten wäre; nur gelegentlich merkt man, daß man es mit einer Schrift aus dem 19. Jahrhundert zu thun hat, wenn nämlich eine Einrichtung oder ein Gebrechen der Gegenwart zu einer Frage und einem Responsum Veranlassung giebt. — Das Bedürfnis, durch das diese Disciplin hervorgebracht wird, erwächst aus der Beicht- und Bußpraxis. Dem Beichtiger ist es notwendig, genau zu wissen, was Pflicht, was Sünde, und in welchem Grade es Sünde ist, wo andererseits das Gebiet des Erlaubten beginnt. Damit ist die Form gegeben: scharf gefaßte Definitionen, daraus entwickelte Folgerungen, endlich Auflösung von Fragen und Schwierigkeiten. Das formale Princip der Geltung dieses Rechtssystems ist der Wille Gottes, wie er in den zehn Geboten und den heiligen Schriften überhaupt niedergelegt ist. Daneben gilt als subsidiäre Quelle eben jene lex naturae.

Daß in dieser exact juristischen Formulirung des Moralischen eine schwere Gefahr liegt, ist offenbar: die Veräußerlichung des ganzen sittlichen Lebens wird dadurch nahe gelegt. Das System und seine Handhabung in der Praxis des Beichtstuhls wird von der natürlichen Neigung leicht in dem Sinne verstanden werden, daß die Erfüllung des Gebotenen nun andererseits zur Ausnutzung des Erlaubten bis an die äußerste Grenze berechtige. Und da bei der Natur des Sittlichen so scharfe Grenzen wie beim eigentlichen Recht sich doch nicht

ziehen lassen, so bleibt für die auf Erweiterung des Erlaubten gerichtete Neigung ein weiter Spielraum, durch Distinktion und Interpretation die eigentliche Forderung zu eludiren und sich mit einer scheinbaren Leistung abzufinden. Von dem jüdischen Ritualismus, welchem Jesus den Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit entgegenstellte, ist in der katholischen Kirche ein gut Stück wieder eingezogen. Er kann nicht umhin, der in seiner Natur liegenden Tendenz entsprechend zu wirken; diese Tendenz geht aber dahin, solche Naturen, die nicht durch ursprüngliche Aufrichtigkeit des Herzens geschützt sind, dazu zu verführen, daß sie Gott und sich selbst mit einem „statutarischen Afterdienst", um mit Kants Worten zu reden, betrügen.

Als eine Probe der Behandlungsart der Dinge in dieser Moraltheologie mag der Abschnitt über die Pflicht des Messehörens in dem Werk des P. Gury dienen. Zur Erfüllung dieser Pflicht gehören drei Dinge: I. Körperliche Gegenwart, II. Aufmerksamkeit des Geistes, III. der gebührende Ort. Was den ersten Punkt anlangt, so wird erfordert 1) die moralische und 2) die ununterbrochene Gegenwart. 1) Moralische Gegenwart, d. h. es muß jemand so zugegen sein, daß er als einer der Teilnehmer des Opfers angesehen werden kann; hierzu genügt aber, daß er an einem Ort ist, von dem aus er der Messe in ihren Hauptteilen folgen kann, sei es sehend, sei es hörend, sei es merkend auf die Zeichen der übrigen Teilnehmer. 2) Ununterbrochene Gegenwart, d. h. von Anfang bis zu Ende, so daß eine schwere Sünde begeht, wer einen erheblichen, eine leichte, wer einen unerheblichen Teil versäumt, wenn nicht eine rechtschaffene Ursache entschuldigt. — Nun folgen Auflösungen von Zweifeln: 1. Gültig ist die Anwesenheit bei der Messe auch dann, wenn man zwar nicht den Priester sieht oder die Worte hört, aber doch die Teile der heiligen Handlung an dem Erklingen des Glöckchens, dem Gesang des Chors, den Bewegungen der Teilnehmer unterscheidet und diesen „moralisch" sich anschließt, sei es auch, daß man draußen vor der Kirche steht, weil drinnen kein Platz ist. 2. Nach größerer Wahrscheinlichkeit (probabilius) hört auch der gültig die Messe, der in einem nahe gelegenen Hause sich aufhält, von dem aus er durch das Fenster oder die Thür den Altar oder die Assistirenden sieht oder die

Teile der Messe unterscheidet, vorausgesetzt, daß der Zwischenraum nur klein ist; liegt ein großer Zwischenraum oder die Straße dazwischen, so kann man nicht sagen, daß er „moralisch" zugegen sei. Dreißig Schritt werden von Einigen als Grenze angenommen.

Dann folgt die entsprechende Lösung von Zweifeln und Fragen bezüglich der Ununterbrochenheit der Gegenwart, mit genauer Bezeichnung der Größe der Verschuldung, welche die Versäumung eines jeden Teiles nach sich ziehe. Ich übergehe diese Bestimmungen, um zu Punkt II., Aufmerksamkeit des Geistes, zu kommen. Es wird eine doppelte Aufmerksamkeit unterschieden: 1) die innere, in der jemand wirklich Acht hat auf das, was der Priester thut; 2) die äußere, welche in der Unterlassung jeder äußeren Handlung besteht, welche die Hinwendung des Geistes hindert, z. B. plaudern, zeichnen ꝛc. Die innere Aufmerksamkeit ist wiederum eine dreifache: a) die auf die Worte und Handlungen des Priesters, b) die auf den Sinn der Worte und Mysterien, c) die auf Gott selbst gerichtete, in Gebet und frommer Betrachtung. Den Definitionen und Distinktionen folgen nun die Principien der Anwendung: 1) Zur gültigen Anhörung der Messe (ad Missam valide audiendam) ist wenigstens die äußere Aufmerksamkeit durchaus erforderlich. Ita omnes. 2) Erforderlich ist ferner irgend welche innere Aufmerksamkeit, mindestens aber der Wille die Messe zu hören. 3) Es genügt (sufficit) aber irgend eine unter den drei Formen der inneren Aufmerksamkeit. 4) Lautes Gebet ist nicht absolut erforderlich, aber empfehlenswert. Und nun kommen wieder Fragen (Quaesita) und Antworten (Responsa). Ob die innere Aufmerksamkeit bei Vermeidung schwerer Sünde (sub gravi) erforderlich sei? Die Antwort ist controvers: Probabilior ist die Bejahung, doch probabilis (d. h. von guten Autoritäten vertreten) auch die Verneinung, da die Anwesenheit nebst willentlicher, wenn auch nur äußerer Aufmerksamkeit ein actus sufficienter religiosus sei. In der Praxis, fügt der Autor hinzu, ist der Unterschied nicht groß. Denn auch nach der strengeren Ansicht genügt durchaus eine mäßige Aufmerksamkeit (attentio in gradu remisso), nämlich auf die Hauptteile der Messe. Nach der anderen aber ist erforderlich 1) eine fromme Gemütsbewegung oder die wirkliche Intention, Gott zu ehren; 2) eine solche Aufmerksamkeit, daß der Teilnehmer sich sagen kann, er sei

wirklich Teilnehmer und folglich, daß er wenigstens in dunkler Weise (in confuso) auf die Hauptteile achtet. Daher die Gläubigen nicht leicht schwerer Sünde zu bezichtigen sind wegen Mangels an Aufmerksamkeit in der Messe, sondern vielmehr liebreich zu ermahnen, daß sie fromm und fleißig den Geist auf die göttlichen Geheimnisse richten. Es folgen dann noch einige besondere Quästionen.

In derselben Weise ist das ganze Gebiet der Pflichten durchgearbeitet: die Pflicht der Gerechtigkeit, die dieser Behandlung wirklich zugänglich ist, aber ebenso die Pflicht der Feindesliebe, die Pflicht der Wohlthätigkeit, die Pflichten des ehelichen Lebens: überall derselbe Versuch, das, was gefordert wird (requiritur), genau abzugrenzen; überall das fatale sufficit, nach der wahrscheinlichen oder wahrscheinlicheren, oder nach der übereinstimmenden Ansicht Aller. Auch jene Mahnung, mit der die Behandlung der Meßverpflichtungen schloß, kehrt nicht selten wieder: nicht ängstlich zu fragen und die Gewissen zu ängstigen, sondern liebreich zu ermahnen. Aber im Ganzen wird diese Behandlung des Moralischen als eines juristisch Gefaßten und Begrenzten dem, der nicht darin aufgewachsen ist, einen peinlichen Eindruck hinterlassen, nicht durch die Härte der Forderungen, im Gegenteil, das sufficit kommt oft überraschend früh, aber durch die ganze Art vorschriftsmäßiger Einforderung und Ableistung und äußerlicher Abtaxirung des Innerlichsten und Freiesten.

Die Notwendigkeit einer solchen Moraltheologie ist freilich mit dem ganzen Beicht- und Bußsystem gegeben: man mußte dem Beichtiger, der selbst nicht die Erfahrung oder die Fähigkeit hatte, sich in so schwierigen Sachen zurechtzufinden, mit möglichst genau gefaßten Anweisungen zu Hülfe kommen. Aber es ist doch wohlgethan, daß die protestantischen Kirchen dieser Notwendigkeit durch die Aufgebung des ganzen Systems überhoben sind. Die Einzelbeichte ist freilich der Idee der Sache nach die einzige wirkliche Beichte; aber die regelmäßige Erzwingung der Einzelbeichte war ein furchtbar gefährlicher Schritt: die Macht der Kirche über die Gemüter mag dadurch befestigt worden sein, vielleicht auch in gewissem Maß die äußere Rechtmäßigkeit und Disciplin des Lebens; ob aber innere Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit dadurch gefördert sind, ist wohl mehr als

zweifelhaft. Was aber gewiß nicht dadurch gefördert worden ist, das ist die Aufrichtigkeit des Menschen vor sich selber und vor Gott.

Zweierlei muß man übrigens hierbei nicht vergessen: erstens, daß diese Moralbücher nicht bestimmt sind, dem Laien als Lehr- und Erbauungsbücher in die Hand gegeben zu werden; sie dienen dem Beichtvater zur Instruktion. Zweitens, daß diese Moral nicht das Ideal, sondern das Minimum, das von jedem bei Strafe gefordert wird, formulirt. Das Ideal, auf welches die Predigt beständig hinweist, ist das Leben der Heiligen.

Auch innerhalb der katholischen Theologie fehlt es übrigens nicht an moraltheologischen Werken, die in freierem und tieferem Sinn das christlich-sittliche Leben auffassen und darstellen. Als solche nenne ich J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral (3 Bde. 1817) und J. B. Hirscher, die christliche Moral (3 Bde. 1835).

Innerhalb der protestantischen Kirchen, in denen die Moraltheologie in ihrer Bedeutung überhaupt hinter die Dogmatik zurücktrat, verlor sie auch die strenge Geschlossenheit eines kirchlichen Lehrsystems. Blieb auch zunächst die Anlehnung an das alte Schema: lex divina und lex naturae, so wurde doch der Antrieb zur juristischen Ausbildung des Systems mit dem Verfall der Kirchenzucht immer schwächer. Ebenso lag in der Ausbildung des Glaubensprincips im Protestantismus die Anleitung zu mehr innerlicher Auffassung des sittlichen Lebens, freilich auch die Verführung zu einer die praktischen Probleme verflüchtigenden theologischen Spekulation. Andererseits trat die protestantische Moraltheologie bei dem Mangel äußerer bindender Autorität zu der philosophischen Moral in ein näheres Verhältnis; seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts stand sie nach einander unter dem Einfluß Wolffs, Kants und der spekulativen Philosophie. Die Berührung mit der letzteren repräsentirt Schleiermacher, auf dessen Gedankenbildung ich später zurückkommen werde. Wesentlich mit dessen Kategorien hat R. Rothe eine überaus langwierige, mit unermeßlicher Lesefracht beladene Theologische Ethik (2. Auflage 1867/71, 5 Bde.) konstruirt. Daneben mag noch genannt werden, Dorner, System der christlichen Sittenlehre (1885) und das Werk des dänischen Bischofs Martensen, die christliche Ethik (4. Aufl. 1888, 2 Bde.).

3. Die moderne Moralphilosophie.

Die folgende Darstellung, die es ausdrücklich ablehnt, eine Geschichte der neueren Moralphilosophie zu sein, will nur an einigen typischen Beispielen zeigen, welche Behandlungsweisen dieses Gegenstandes in der neueren Zeit hervorgetreten sind*).

An die Spitze der modernen Moralphilosophie kann man Thomas Hobbes stellen. Der Grundbegriff, auf welchem seine Konstruktion der praktischen Philosophie ruht, ist der Begriff der Selbsterhaltung. Er kehrt damit zu der griechischen Behandlungsweise zurück. Der Gegensatz gegen die Moral, welche Selbstverleugnung forderte, ist überall in seinem Bewußtsein, wenn er ihn auch nicht überall hervorhebt.

Wie es scheint, stammt dem Hobbes diese Grundanschauung menschlicher Dinge aus der Wissenschaft, welche das Interesse seiner Zeit beherrschte: aus der mechanischen Physik. Galilei hatte die moderne Physik auf das neue Grundgesetz der Erhaltung der Bewegung begründet. Hobbes stellt ausdrücklich neben Galilei als den Begründer der modernen Naturphilosophie sich selbst als den Begründer der modernen philosophia civilis. Er hat sie auf das parallele Grundgesetz des animalischen Lebens gebaut: das Gesetz der Selbsterhaltung. Wie alle physikalischen Vorgänge unter dem Gesetz der Erhaltung der Bewegung stehen, so stehen alle Vorgänge in der lebenden Welt unter dem Naturgesetz der Selbsterhaltung. Jedes lebende Wesen strebt in allem, was es thut, sein Leben zu erhalten, es begehrt, was hierzu förderlich, es flieht, was dem entgegen ist. Freilich sind seine Handlungen in Wirklichkeit nicht immer der Selbsterhaltung förderlich; es zielt immer darnach, aber es trifft nicht immer das Ziel. Das gilt besonders vom Menschen. Hieraus entspringt der Gegensatz von

*) Ich verweise auf die Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie von Fr. Jodl, 2 Bde. 1882/89, ein vortreffliches Werk, das die erste zusammenhängende Darstellung der Geschichte der modernen Moralphilosophie giebt. Wertvoll ist auch G. v. Gizycki's Werk über die Ethik D. Hume's (1878); es enthält, außer der ausgeführten Darstellung Hume's einen Umriß der ganzen Entwickelung der Moralphilosophie in England. Eine ausführliche und eindringende Darstellung der Geschichte der Moral- und Rechtsphilosophie im 18. und 19. Jahrhundert, besonders der spekulativen Schule in Deutschland, giebt J. H. Fichte, im ersten, historisch-kritischen Teil seines Systems der Ethik (1850).

guten und schlechten Handlungen. Er will immer, was ihm gut ist, aber er thut nicht selten, was ihm schlecht und verderblich ist. Die Ursache ist eine verkehrte Ansicht von dem, was gut und schlecht ist. Gut handeln ist demnach gleichbedeutend mit: aus richtiger Einsicht handeln, schlecht handeln heißt falsch oder gegen die rechte Vernunft oder die richtige Rechnung (right reason) handeln.

Hobbes hat die Ethik auf dieser Grundlage nicht ausgeführt, aber seine Politik (de cive 1642, Leviathan 1650) ruht auf ihr. Der vereinzelte Mensch erreicht nicht, was er erstrebt, die Selbsterhaltung, einerseits weil seine Kräfte nicht ausreichen, die Natur seinem Willen dienstbar zu machen, andererseits weil die Einzelnen als solche in Krieg mit einander geraten und daher Alle in beständiger Bedrohtheit leben. Die richtige Rechnung rät daher zur Socialisirung des Lebens; ihre Form ist der Staat, welchen man demnach als Anstalt für die gemeinsame Selbsterhaltung bezeichnen kann. Im status civilis ist Friede, Sicherheit, Reichtum, Wohlfahrt, kurz Selbsterhaltung. Er setzt voraus absolute Unterwerfung der Einzelnen unter den Staatswillen, der ihnen durch Gesetze vorschreibt, was sie thun und lassen sollen. Gegen das Gesetz handeln, ist nun natürlich schlecht, denn es ist gegen das notwendige Mittel der Selbsterhaltung, also gegen die richtige Rechnung handeln. Doch bedeutet dies keineswegs, wie man Hobbes mißverstanden hat, daß gut und schlecht nun überhaupt keine Bedeutung mehr habe als die: gemäß oder gegen die Gesetze des Staates. Die Gesetze des Staates können selbst gut oder schlecht sein, je nachdem sie der Wohlfahrt förderlich oder hinderlich, also der richtigen Rechnung gemäß oder entgegen sind. Freilich hat hierüber der Unterthan als solcher kein Urteil, wohl aber der Philosoph als solcher.

4. Die Ethik auf Grundlage dieser Anschauung ist von Spinoza in dem erst in seinem Todesjahr (1677) herausgekommenen Werk Ethica ausgeführt worden. Der Ausgangspunkt der eigentlichen Ethik ist der sechste Satz des dritten Buches: jedes Wesen strebt, so viel an ihm ist, in seinem Sein sich zu erhalten. Es gilt vom Körper wie von der Seele. Das Sein der Seele nun ist das Vorstellen. Unter den Vorstellungen tritt aber ein Unterschied hervor, es giebt ein thätiges und ein leidendes Vorstellen, jenes ist das

wissenschaftliche Denken, dieses das Empfinden und Fühlen; jenes geschieht in adäquaten, dieses in verstümmelten Ideen, das heißt solchen, deren Voraussetzungen nicht oder nicht ganz innerhalb des Wesens der Seele selbst, sondern vielmehr in Dingen außer ihr liegen. Selbsterhaltung ist hiernach für den Geist die Bethätigung im wissenschaftlichen Denken, Selbstentäußerung und Ohnmacht dagegen das Leiden von den Dingen in Empfindung und Gefühl: jenes stellt die Freiheit, dieses die Knechtschaft des Menschen dar. Sofern die Seele also wirklich bei sich ist, sofern ihr Streben von der richtigen Einsicht in das ihrem Wesen Gemäße geleitet wird, strebt sie rein denkend sich zu verhalten und alles zu beseitigen, was dem entgegen ist. Und so wären wir denn bei dem alten Satz der griechischen Ethik wieder angelangt: Philosophie oder wissenschaftliche Erkenntnis ist Lebensaufgabe und höchstes Gut.

In doppelter Form weist Spinoza ihren Wert nach: sie ist einerseits als höchste, freieste, vollkommenste Lebensbethätigung der absolute Selbstzweck, andererseits ist sie das Werkzeug zur Befreiung aus der Knechtschaft, in welcher der vernunftlos Lebende durch die Affekte gehalten wird.

Das vierte Buch der Ethik betrachtet die Vernunft als Werkzeug der Selbsterhaltung. Es giebt zwei große Wissenschaften, die Physik und die Psychologie, entsprechend den zwei Seiten der Wirklichkeit, der Körperwelt und der Ideenwelt (res — ideae). Die Physik ist die Grundlage von zwei praktischen Wissenschaften, der Mechanik und der Medicin, die Psychologie (oder Geisteswissenschaft) ebenso der Ethik und Politik. Diese vier praktischen Wissenschaften sind es, durch welche die Vernunft das Leben gestaltet. Spinoza hat die beiden letzten behandelt.

Die Ethik ist die Erkenntnis vom richtigen Verhalten des Einzelnen zu sich selber und zu den andern Einzelnen. Die Tiere und thatsächlich auch die meisten Menschen werden in ihrem Handeln durch Affekte bestimmt: Kränkung mit Kränkung zu erwidern bewegt sie der Zorn, den Notleidenden zu Hülfe zu kommen das Mitleid und so fort. Der Weise dagegen lebt nach Anleitung der Vernunft (ex ductu rationis); er allein trifft sicher das Ziel der Selbsterhaltung, wogegen die von den Affekten Geleiteten es oft verfehlen: die

Rachsucht, die Ehrsucht, die Habsucht, die Vergnügungssucht und wie sie alle heißen, führen häufig ins Verderben. Der durch Vernunft Geleitete dagegen kennt Wert und Maß der Dinge, wiefern sie zuträglich, wiefern sie verderblich sind. Er sieht, daß durch Vergeltung des Bösen mit Bösem dauernde Feindschaft mit gegenseitiger Bedrohung, Störung, ja Vernichtung erwächst, daß dagegen durch Gelassenheit und Wohlthat der Haß überwunden und Liebe und Freundschaft hervorgebracht werden kann.

Auf Grund derselben Erkenntnis von der menschlichen Natur zeigt die Politik, wie das Zusammenleben Vieler zu gestalten sei, damit daraus nicht Krieg und Bedrohung, sondern Friede und Wohlwollen und Zusammenwirken zum Zweck der gemeinsamen Erhaltung und Steigerung des Lebens hervorgehe.

Endlich leistet die Erkenntnis noch eines: sie bewirkt die Überzeugung, daß alles, was geschieht, durch ewige Notwendigkeit aus der Natur der Dinge folgt. Die Frucht dieser Überzeugung ist die Seelenruhe (tranquillitas animi). Gegen das, dessen Notwendigkeit man einsieht, hört man auf sich zu sträuben; unerträglich ist, was wider Schicksal und Recht zu kommen scheint: wie würden die Menschen gegen den Tod sich auflehnen, wenn nicht Alle, sondern nur Wenige sterben müßten. Vor allem macht die Erkenntnis duldsam gegen die Menschen; sie sind nun nicht anders, wankelmütig, undankbar, eitel, rachsüchtig, ein gebrechliches Geschlecht; der Philosoph erkennt ihr Verhalten als Folge ihrer Natur, der Schwachheit der Vernunft und der Stärke der Affekte; und alles verstehen heißt alles vergeben. So ist also wahre Erkenntnis das Mittel der Erhaltung und Förderung des Lebens.

Sie ist zugleich, so führt das fünfte Buch aus, der höchste und wertvollste Inhalt desselben. Erkennen ist, im Gegensatz zum Affekt, Selbstthätigkeit; seiner Kraft und Selbständigkeit inne werden, erfüllt mit Freude; Erkenntnis des Höchsten in der höchsten Form, Erkenntnis Gottes oder der Natur, als des Inbegriffs der Realität oder Vollkommenheit, erfüllt mit der höchsten Freude. Aus der Freude entspringt die Liebe zu Gott (amor Dei intellectualis), der in der Erkenntnis das Gemüt mit Seligkeit erfüllt. So schließt mit religiöser Wendung die Ethik Spinozas. —

Die Vereinigung von Erkenntnis, Gottesliebe und Seligkeit, der Anfang und das Ende aller seiner Betrachtungen, hat offenbar in seiner persönlichen Lebenserfahrung ihren Grund. Sich ausschließend und ausgeschlossen aus der Glaubensgemeinschaft, in der er geboren, sich ausschließend und ausgeschlossen aus dem praktischen Leben und aus der öffentlichen Thätigkeit, sich ausschließend und ausgeschlossen aus dem Wettbewerb um Ansehen und litterarische Ehre, hatte er sich ganz auf das Leben in seinen Gedanken zurückgezogen; er hatte darin Ruhe, Frieden und Glück gefunden. Diese Erfahrung ist der Boden, aus dem seine Ethik hervorgewachsen ist. Der Anfang des Tractatus de intellectus emendatione deutet die Sache an: „Nachdem die Erfahrung mich belehrt, daß alle Dinge, die im gemeinen Leben angetroffen werden, eitel und nichtig sind, so faßte ich endlich, da ich sah, daß alles, wovor ich Furcht empfand, weder ein Gut noch ein Übel enthielte, außer sofern das Gemüt von ihm bewegt würde, den Entschluß nachzuforschen, ob es etwas gäbe, das ein wahres und erwerbbares Gut sei und das ganz allein das Gemüt zu befriedigen vermöchte, ja dessen Erlangung und Besitz mit der höchsten Freude in Ewigkeit erfüllte. Ich sage, endlich faßte ich den Entschluß. Denn es schien unbedacht, um eines Ungewissen willen das Gewisse fahren zu lassen: ich sah wohl die Vorteile, welche Ansehen und Reichtum gewähren, und daß ich von ihnen lassen müsse, wenn ich ernstlich auf ein Neues ausginge. Ich erwog also in meinem Gemüt, ob es nicht angehe, ohne den gemeinen Gang meines Lebens zu ändern, meinen Vorsatz zu erreichen oder doch zur Gewißheit darüber zu kommen. Ich habe es wiederholt vergeblich versucht. Denn was im gemeinen Leben den Menschen für das höchste Gut gilt, das kommt, wie ihre Werke zeigen, auf drei Dinge hinaus: Reichtum, Ansehen, Wollust; durch diese drei Dinge wird aber der Geist so abgezogen, daß er an kein anderes Gut zu denken im Stande ist." Also die Nachforschung nach dem höchsten Gut ließ mit dem Streben nach diesen Dingen sich nicht vereinigen. „Da ich aber der Sache weiter nachhing, fand ich zuerst, daß jene Dinge nicht, wie ich anfangs gemeint, gewisse, sondern vielmehr sehr ungewisse Güter seien, ja, ich sah endlich, daß sie eher für gewisse Übel angesehen werden müßten, denn sie sind nicht nur nicht Mittel zu unserer Selbsterhaltung,

sondern vielmehr Hindernisse und häufig Ursache des Untergangs derer, die sie besitzen und immer derer, die von ihnen besessen werden. Die Ursache ist, daß unser Glück und Unglück abhängt von der Natur des Gegenstandes, an den wir uns mit unserer Liebe hangen. Denn das, was nicht geliebt wird, erregt nicht Streit, noch Traurigkeit, wenn es verloren geht, noch Neid, wenn es von einem Anderen besessen wird, noch Furcht, noch Haß, noch irgend welche Gemütsbewegungen. Alle diese Affekte aber treffen den, der sich mit seiner Liebe an Dinge hängt, die verloren gehen können. Dahingegen aber erfüllt die Liebe zu einem Gegenstande, der ewig und unendlich ist, die Seele allein mit Freude, und ist alles Schmerzes ledig; was gar ersehnlich ist und mit allen Kräften zu erstreben."

5. Eine wesentliche Ergänzung und Fortbildung erhielt diese moralphilosophische Anschauung durch den Grafen Shaftesbury. Er giebt der Selbsterhaltungsmoral eine breitere anthropologische Grundlage, indem er den starren individualistischen Egoismus des Hobbes und Spinoza aufgiebt, und damit die Tugend auf Triebe und Gefühle stellt, während sie bei jenen lediglich auf Verstand und Rechnung zu beruhen scheint. Man kann die Grundgedanken, für die übrigens manche Anknüpfung bei anderen gleichzeitigen englischen Moralisten sich findet, besonders bei Cumberland, dem bedeutendsten unter den Gegnern des Hobbes, etwa in folgender Weise darstellen. Ich folge dabei wesentlich der Untersuchung über Tugend und Verdienst (Inquiry conc. virtue and merit, 1699, im 2. Band der Characteristics).

Man kann den Satz gelten lassen, daß jedes Wesen sich selbst zu erhalten strebt, muß aber dann hinzufügen: was wir Individuum nennen, ist nicht ein selbständiges Wesen mit einem in sich abgeschlossenen Selbsterhaltungstrieb; erst die Gattung ist ein in vollem Sinn selbständiges Wesen, zu ihr verhält sich das Individuum, wie ein Glied zum Leibe. So liegt die Sache rein biologisch betrachtet: das Individuum hat durch die Gattung Wesen und Dasein; es dient, indem es sich fortpflanzt, der Selbsterhaltung der Gattung als Organ.

Diese überaus wichtige Thatsache, die Hobbes und Spinoza gleichsam grundsätzlich übersehen haben, erscheint nun auch in dem Seelenleben des Individuums. Sein Selbsterhaltungstrieb richtet sich

gar nicht ausschließlich auf die Erhaltung des Eigenlebens, sondern ebenso unmittelbar auf die Erhaltung der Gattung. Shaftesbury drückt diese Thatsache so aus: wir können in dem Triebleben der Menschen zwei Arten von Willensantrieben unterscheiden: individualistische und sociale; er nennt jene private, selfish affections, diese natural, kind, social affections; von seinem Nachfolger Hutcheson werden die letzteren mit bezeichnenderem Namen auch als sympathetic affections bezeichnet. Das Ziel, zu welchem die selbstischen Affekte den Menschen antreiben, ist seine eigene, individuelle Wohlfahrt (private good), das Ziel, zu dem die socialen Affekte antreiben, ist die gemeine Wohlfahrt, die Selbsterhaltung des Systems, dessen Teil der Einzelne ist (public good). Beide Arten von Antrieben sind gleich ursprünglich, gleich tief in der Natur begründet, es ist keineswegs möglich, die socialen Willensantriebe auf den individualistischen Selbsterhaltungstrieb zurückzuführen, etwa durch den Umweg der richtigen Rechnung. Schon im tierischen Leben erscheint der Trieb, der in der Fortpflanzung und Fürsorge für die Brut der Erhaltung der Gattung dient, neben dem individualistischen Selbsterhaltungstrieb als gleich stark und ursprünglich, indem er sein Ziel regelmäßig auf Kosten der individuellen Selbsterhaltung durchsetzt.

Im Menschen als vernunftbegabtem Wesen kommt zu diesen beiden primitiven Arten von Willensantrieben noch eine dritte, Shaftesbury nennt sie reflex, rational affections; es sind die Gefühle, welche durch die Reflexion auf menschliche Handlungen bewirkt werden. In derselben Weise, wie die Anschauung von Kunstwerken Gefühle uninteressirten Gefallens und Mißfallens hervorbringt, ruft die Anschauung menschlicher Handlungen und Eigenschaften im Zuschauer Gefühle der Billigung und Mißbilligung hervor und er bezeichnet sie darnach als gut oder böse, wie jene als schön oder häßlich. Man kann einen moralischen Sinn als Quelle dieser Urteile ansehen, wie einen ästhetischen Sinn als Quelle jener. Diese qualificirende Beurteilung richtet sich zunächst auf das Handeln Anderer, sie wendet sich aber auch gegen das eigene Handeln und heißt dann Gewissen. — Auch diese Gefühle wirken als Antriebe auf den Willen und zwar in dem Sinne der gemeinen Wohlfahrt mit Einschluß der eigenen Wohlfahrt; es mißfallen diejenigen Handlungen, welche Stö-

rungen im Leben Anderer und im Leben des Handelnden selbst hervorzurufen tendiren.

Das ist das Ergebnis der psychologischen Analysis oder wie Shaftesbury einmal sagt, der Anatomie der Seele. Es ist die Grundlage der Ethik, wie Anatomie und Physiologie des Leibes Grundlage der Diätetik sind.

Worin besteht nun die Gesundheit oder die Vollkommenheit des Seelenlebens? Eben darin, worin die Gesundheit des leiblichen Lebens besteht: besteht diese in dem harmonischen Zusammenwirken aller Organe, so besteht jene in dem harmonischen Zusammenwirken der wohltemperirten Triebe, in der geordneten Ökonomie der selbstischen und socialen Affekte, wie es einmal ausgedrückt wird. Es giebt keine an sich schlechten Triebe, wie sollten sie auch in die gottgeschaffene Natur hineingekommen sein? Auch die selbstischen Triebe sind an sich gut, sie sind für die Erhaltung der lebenden Wesen unentbehrlich; schlecht werden sie nur durch einseitige, übermäßige Entwickelung. Der Erwerbstrieb ist an sich gut und notwendig: erst wenn er als Habsucht allein herrschend wird und die übrigen Triebe darunter verkümmern, dann wird er schlecht. Die Barmherzigkeit ist an sich gut; wenn sie aber, was freilich nicht eben oft sich zutragen mag, so sehr den Menschen beherrschte, daß er nie an seine eigenen Aufgaben denken könnte vor lauter Mitleid und Teilnahme an der Not Anderer, dann würde sie sein Leben stören und bald ihn auch unfähig machen, Anderen hülfreich zu sein. Also Gesundheit oder natürliche Vollkommenheit hat eine Seele, in welcher die selbstischen Triebe eine angemessene Stärke haben, um zur Ausübung aller zur Selbsterhaltung notwendigen Funktionen anzuhalten, und in welcher auch die socialen Triebe zu kräftigen Charaktereigenschaften ausgebildet sind, welche die gebührende Rücksicht auf das Gemeinwohl überall durchsetzen.

Zur moralischen Vortrefflichkeit im eigentlichen Sinn (virtue) gehört dann noch die Entwickelung des moralischen Sinnes zu einem kräftigen regulativen Princip. Wenn das Gewissen (sense of right and wrong) das Handeln gegen die Schwankungen der Neigungen, welche auch bei der guten Natur vorkommen, sichert, dann nennen wir einen Mann eigentlich moralisch gut oder tugendhaft.

Wir werden also auch denjenigen, der mit einem schwierigen Temperament, etwa mit heftigen selbstischen Trieben ausgestattet ist, tugendhaft nennen, wenn er durch Grundsätze sein Naturell beherrscht, und zwar um so mehr, je stärker der Widerstand ist. —

Die Verwandtschaft und andererseits der Gegensatz dieser Gedanken gegen Hobbes liegt am Tage. Es ist dieselbe Grundanschauung: gut ist, was im Sinne der Selbsterhaltung wirksam ist; aber es ist die Selbsterhaltung nicht des isolirten Individuums, sondern der Gattung oder der Gesellschaft (species or society) und in ihr des Individuums, worauf der Wille thatsächlich gerichtet ist und an welcher der objektive Wert gemessen wird. Mit Vorliebe hebt Shaftesbury seinen Gegensatz gegen Hobbes hervor; es ist ein Gegensatz nicht blos der Principien, sondern zugleich des persönlichen Empfindens und Urteilens. Shaftesbury ist Optimist, Hobbes ist Pessimist in der Beurteilung der Menschen. Dieser wendet den feindseligen, jener den liebenswürdigen und freundlichen Seiten der menschlichen Natur am liebsten den Blick zu. Er hebt gern hervor, daß es für den Menschen, nach jedermanns eigener Empfindung, kein größeres und reineres Glück giebt, als zu dem Glück Anderer beizutragen. Also machen die socialen Tugenden unmittelbar auch ihren Inhaber glücklich. Und ebenso gewiß macht der Mangel derselben unglücklich: es könnte für niemanden ein größeres Unglück geben, als völlig einsam, ohne Freunde, ohne Teilnahme, die er gewährte und empfinge, zu leben. Also sind alle Gefühle und Eigenschaften, die zu solchem Zustand zu führen tendiren, Zorn, Haß, Neid, Kälte, Selbstsucht, geeignet, ihren Besitzer unglücklich zu machen. „Und also", so schließt die Untersuchung über die Tugend, „ist Tugend das Gut und Laster das Übel für jedermann."

In Shaftesbury tritt uns schon jener liebenswürdige Optimismus entgegen, der einen so hervorstechenden Charakterzug des 18. Jahrhunderts ausmacht: Gott ist gut, die Welt ist gut, die Menschen sind gut; ihre Natur ist nicht so heillos eingerichtet, daß ihr zu ihrem Glück so notwendige Seiten erst auf dem Wege der Überlegung und Rechnung, wie Hobbes will, künstlich eingefügt werden müßten. Es handelt sich nur darum, der eigentlichen Natur gegen mancherlei Hindernisse und Verdunkelungen zum Durchbruch zu helfen. — Es

ist dieser glaubensselige Optimismus, gegen welchen Mandeville in der Fabel von den Bienen, einer kleinen Satire von großer Kraft, der nachher ein langer Commentar von geringer Kraft beigegeben worden ist, so schneidenden Widerspruch erhebt.

Die moderne Moralphilosophie hat in Shaftesbury einen ersten Höhepunkt erreicht; es fehlt der Betrachtung keines der wesentlichen Momente. Es ist die Grundanschauung der antiken Ethik, erweitert und bereichert durch die christliche Empfindungs- und Anschauungsweise. Die socialen Tugenden und das Gewissen haben neben den individualistischen Tüchtigkeiten die ihnen gebührende Stellung gefunden. Mit Recht sagt v. Gizycki (Ethik Humes S. 17): „Shaftesburys System ist das Hauptsystem der englischen Moral überhaupt, indem alle späteren dasselbe im wesentlichen nur in einzelnen Punkten ergänzt und fortgebildet haben, ohne aber je wieder seine großartige Universalität zu erreichen".

D. Hume's Untersuchung über die Principien der Moral (1751) ist ausgezeichnet nicht so sehr durch Originalität und Tiefe der Gedanken, als durch die klare, feine, überzeugende Darstellung jener eben dargelegten Grundanschauung der englischen Moralphilosophie. Die Fragestellung Hume's lautet: Warum werden gewisse Eigenschaften und Verhaltungsweisen des Menschen anerkannt und gelobt, andere gemißbilligt und getadelt? Er findet, indem er die wichtigsten durchgeht: gelobt werden diejenigen, die Anderen oder uns selbst nützlich oder unmittelbar angenehm sind; getadelt werden diejenigen, die sich entgegengesetzt verhalten.

Zeigt schon Hume's Behandlung der Moral eine Neigung, die biologische über der rein subjektiven Betrachtung zu vernachlässigen und demgemäß an die Stelle der Erhaltung die Befriedigung, an die Stelle des objektiven einen subjektiven Maßstab des Wertes zu setzen, so tritt diese Neigung in der Folge, unter dem Einfluß der einseitigen psychologischen Ansichten, noch stärker hervor und erreicht bei J. Bentham ihre schärfste Zuspitzung in den Formeln: Lust ist das einzige, was an und für sich wertvoll ist, alles Andere hat Wert in dem Maße, als es geeignet ist, Lust hervorzubringen; Lust unterscheidet sich nur durch Stärke, Dauer, Gewißheit, Nähe, Fruchtbarkeit, Reinheit und Anzahl derer, die an ihr Teil haben; das absolute Ziel und der

absolute Maßstab aller Wertbestimmung ist demnach: das größte Glück der größten Anzahl. Die eigentliche Bedeutung Benthams liegt übrigens nicht auf dem Gebiete der theoretischen Moral, sondern der politischen und legislatorischen Reformbestrebungen, besonders beschäftigte ihn das Strafrecht. Die Principienfragen behandelt die Schrift: Introduction to the principles of morals and legislation 1789. (Auch im ersten Band der Werke, herausgeg. von J. Bowring 1843.)

Zu Bentham steht James Mill in enger auch persönlicher Beziehung. In der Geschichte der Moralphilosophie verdient er wegen der scharfsinnigen Verwendung der Associationspsychologie zur Erklärung moralischer Erscheinungen erwähnt zu werden (Analysis of the phenomena of human mind, 2 Bde. 1829). Ursprünglich ist der Wille jedes Wesens auf Erreichung von Lust und Befreiung von Schmerz gerichtet. Allmälig aber erreichen Dinge, die ursprünglich nur als Mittel gewollt werden, durch Association unmittelbaren Gefühlswert. Das klassische Beispiel bietet der Geiz: ursprünglich wird Geld als Mittel geschätzt; aber für den Geizigen ist es zum Selbstzweck geworden, die Vorstellung möglicher Lust, welche dadurch zu erwerben, hat bei ihm sich so an dem Gelde befestigt, daß er auf allen Genuß verzichtet, um sich nicht von dem Gelde trennen zu müssen. Auf ähnliche Weise erhalten auch gewisse Arten zu handeln absoluten Wert. Lob und Bewunderung erregen Lustgefühl; allmälig entsteht eine associativ bedingte Neigung für die Verhaltungsweisen selbst, welche gelobt werden, das Verlangen nach Lobpreisung geht über in das Verlangen nach Preiswürdigkeit; und schließlich wird von dem preiswürdigen Verhalten nicht abgewichen, wenn auch gar kein Preis in Aussicht steht, ja selbst wenn es mit Schimpf und Schaden bedroht wird. Auch die Aufopferung für Andere wird so erklärt, doch kommt hier zu der Wirkung des Ehrgefühls noch die ebenfalls auf Associationsvorgänge zurückgeführte sympathische Gefühlserregung. — Diese Untersuchungen entbehren nicht eines Wahrheitsmoments; doch teilen sie mit der ganzen psychologischen Anschauung, aus der sie hervorgegangen sind, den Mangel, daß sie einerseits das Individuum als absolut selbständiges Wesen und darum sein Verhältnis zur Gattung als ein zufälliges und secundäres ansehen, andererseits von der Lust statt von dem Trieb oder Willen

ausgehen, der früher ist als die Lust und nicht erst durch sie erregt wird. Doch darauf wird später zurückzukommen sein.

Eine kurze zusammenfassende Darstellung der principiellen Gesichtspunkte, von denen diese Moralphilosophie bestimmt wird, hat J. St. Mill, der Sohn von James Mill, in seiner Abhandlung über das Nützlichkeitsprincip gegeben (im ersten Band der gesammelten Werke, deutsch von Gomperz). Von ihm hat die Richtung auch den in England üblichen Namen Utilitarianismus erhalten. Übrigens ist auch für Mill, wie für Bentham, das Princip besonders der Leitstern für seine politischen und socialen Reformbestrebungen. Und zu erwähnen ist auch, daß Mill von A. Comte bedeutsame Anregungen erhalten hat; sein Verhältnis zu dem französischen Philosophen hat er in der vortrefflichen Monographie: A. Comte und der Positivismus dargelegt (Bd. 9 der ges. Werke).

Neue Antriebe hat die Moralphilosophie von der jüngsten Entwickelung der biologischen Wissenschaften empfangen. Die Evolutionstheorie führt über die äußerliche Betrachtung der analytischen Psychologie auf die biologisch-historische Betrachtung: Leben, nicht Lust ist das Ziel alles Willens. Sie macht nicht minder die Unzulänglichkeit des starren Individualismus der älteren Psychologie einleuchtend. Ch. Darwin hat im 4. Cap. der Abstammung des Menschen einen Ansatz zur Moralphilosophie gemacht. H. Spencer behandelt die Ethik in den Data of Ethics (deutsch von B. Vetter, die Thatsachen der Ethik, 1879). Unter dem Einfluß dieser Anschauung stehen auch Leslie Stephen, The science of Ethics (1882); H. Sigdwick, The methods of Ethics (3. A. 1884); S. Alexander Moral order and progress (1889).

Noch bemerke ich, daß neben der vorstehend gekennzeichneten utilitarischen Richtung der englischen Moralphilosophie eine andere einhergeht, die man die intuitionistische zu nennen pflegt. Während jene den Wertunterschied menschlicher Verhaltungsweisen aus ihren Wirkungen ableitet, ist diese dadurch charakterisirt, daß sie gut und böse als Bezeichnungen für absolute Qualitäten menschlicher Handlungen ansieht, die nicht abgeleitet, sondern nur unmittelbar empfunden und festgestellt werden können. Cudworth und Clarke vertreten diese

Ansicht gegen Hobbes, Whewell gegen Mill. Ich werde auf Recht und Unrecht dieser Ansicht demnächst zurückkommen.

7. In Deutschland ist die neue Philosophie durch Leibniz eingeführt und durch Chr. Wolff in ein System gebracht worden. Dieses System, das im Verlauf des 18. Jahrhunderts eine universelle Herrschaft in der deutschen Wissenschaft und Bildung erlangte, hat die scholastische Philosophie, welche in der Gestalt, in die sie durch Melanchthon gebracht worden, seit den Tagen des Humanismus und der Reformation die deutschen Universitäten beherrscht hatte, verdrängt und abgelöst. Der Gegensatz gegen die scholastisch-theologische Behandlung der Dinge ist für Wolffs ganze Philosophie charakteristisch; er wird schon durch die gegen die ganze Vergangenheit trotzige Bezeichnung seiner ersten Bearbeitungen der philosophischen Disciplinen als „Vernünftige Gedanken" angedeutet. Auch in der Moral, deren erste systematische Bearbeitung unter dem Titel „Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit" 1720 erschien, tritt derselbe alsbald zu Tage. Gleich am Anfang wird der Grundbegriff der modernen Moralphilosophie, der Begriff der Selbsterhaltung, in einer etwas modificirten Gestalt als Selbstvervollkommnung eingeführt und darnach definirt: gut ist, „was unseren sowohl innerlichen als äußerlichen Zustand vollkommen machet", böse das Gegenteil. Und mit entschiedener Ablehnung eines theologischen Unterbaus der Moral wird hinzugefügt: „weil die freien Handlungen der Menschen durch ihren Erfolg gut und böse werden, was aber aus ihnen erfolgt, notwendig herauskommen muß und nicht ausbleiben kann, so sind sie an und für sich selbst gut oder böse und werden nicht erst durch Gottes Willen dazu gemacht". In § 12 wird dann als die allgemeinste Pflichtformel ausgesprochen: „Thue was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener machet, unterlaß, was ihn unvollkommener machet"; und in § 21 folgt die sehr anstößige Äußerung, daß ein Atheist, wenn er nur nicht unverständig ist und die Beschaffenheit der freien Handlungen recht einsiehet, sehr wohl ein tugendhafter Mann sein könne. — In mehr als tausend Paragraphen wird sodann ein System von Pflichten aus der obigen Formel entwickelt.

8. Die Herrschaft der Wolffschen Philosophie dauerte bis gegen

das Ende des 18. Jahrhunderts. Sie wurde abgelöst durch die Philosophie J. Kants. Die Moralphilosophie ist von ihm in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) und der Kritik der praktischen Vernunft (1788) dargestellt worden, der dann am Anfang der Jahre der Senilität das System der Metaphysik der Sitten folgte (1797).

Kants Ort in der Geschichte der Moral kann man durch Zusammenstellung mit den englischen Intuitionisten bestimmen: seine Ethik ist eine Reaktion gegen den Eudämonismus, in welchem Wolff und Hume, sonst für Kant Vertreter entgegengesetzter Arten zu philosophiren, zusammentrafen. Kant selbst war zuerst Eudämonist gewesen; er spricht noch 1765 von Shaftesbury, Hutcheson und Hume als denen, die in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit am weitesten gelangt seien und deren Versuchen er in seinen Vorlesungen die nötige Präcision und Ergänzung geben werde; und ausdrücklich verspricht er die Moral auf Anthropologie zu begründen. Wie nun seine kriticistische Erkenntnistheorie aus einer Reaktion gegen seinen eigenen Empirismus, der ihn fast auf Hume's Standpunkt geführt hatte, entsprungen ist, so ist auch die kriticistische Moral eine Reaktion gegen seinen eigenen, empiristischen Eudämonismus. Die vollständige Gleichartigkeit der Behandlung der moralphilosophischen mit den erkenntnistheoretischen Problemen, welche übrigens für Kants ethische Schriften verhängnisvoll geworden ist, läßt hierüber keinen Zweifel.

Die Grundgedanken haben folgende Gestalt. An der Spitze steht der Grundsatz, durch den aller Eudämonismus oder Utilitarismus abgelehnt wird: der moralische Wert von Handlungen ist schlechterdings unabhängig von ihren Wirkungen, er wird ausschließlich bestimmt durch die Gesinnung. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille." „Der gute Wille aber ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, sondern allein durch das Wollen, das ist an sich gut." Mit diesen Sätzen beginnt jene erste moralphilosophische Schrift Kants.

Welcher Wille ist denn gut? Kant antwortet: ein Wille ist gut,

sofern er nicht durch einen materialen Zweck, sondern lediglich durch die Achtung vor dem Gebote der Pflicht bestimmt wird: „es kann nichts Anderes, als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen."

Und was ist Pflicht? was gebietet das Sittengesetz? — Es gebietet, in allgemeinster Formel, so zu handeln, daß die Maxime der Handlung zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauge. Das heißt: wenn das Gebiet des menschlichen Handelns oder der Freiheit auf ähnliche Weise, wie das Gebiet der Natur oder der Kausalität, durch allgemeine Gesetze beherrscht würde, dann müßte jene Maxime als eines dieser Gesetze sich darstellen lassen. Ein Beispiel macht die Sache deutlich. Jemand ist in Geldverlegenheit. Er weiß, daß er ein Darlehen nicht wird zurückbezahlen können, sieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er es nicht auf eine bestimmte Zeit verspricht. Darf er in solcher Lage ein solches Versprechen geben? Er kann es gleich wissen; er braucht nur zu fragen: erstens, wie würde die Maxime solcher Handlung in allgemeiner Formel lauten? Etwa so: wenn jemand in Not ist und sich nicht anders als durch ein wissentlich falsches Versprechen heraushelfen kann, so mag er es thun. Zweitens: eignet sich diese Maxime zu einem Naturgesetz für das Gebiet menschlicher Handlungen? Da wird er sogleich sehen, „daß sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not ist, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde das, was ihm versprochen sei, (so statt: daß ihm was versprochen sei), sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde." Also Lüge kann nur als Ausnahme, nicht aber als Regel oder Naturgesetz vorkommen: wäre es ein Naturgesetz, daß jedermann, wenn es sein Vorteil riete, jedesmal die Unwahrheit sagte, dann würde niemand irgendwem glauben und so mit dem Glauben an die Rede auch die Lüge aufhören. So mit dem Diebstahl: wäre es ein Naturgesetz, daß jeder nähme, was ihm ge-

fiele, so gäbe es kein Eigentum, der Diebstahl höbe, allgemein durchgeführt, mit dem Eigentum sich selber auf. Er kann nur als Ausnahme vorkommen.

An der Hand dieser Möglichkeit der Verallgemeinerung als Probierstein sucht Kant nun die einzelnen Pflichten zu bestimmen oder vielmehr nachzuweisen, daß sie unter der Formel beschlossen sind. Es ist oft bemerkt worden, daß er nur durch ein äußerst gewaltthätiges Verfahren diesen Zweck erreicht, trotzdem er durch eine zweite Fassung das Princip selbst etwas dehnbarer macht: Handle so, daß du als vernünftiges Wesen *wollen kannst*, daß deine Maxime allgemeines Naturgesetz des Handelns werde. Durch ein unfruchtbares und oft sophistisches Räsonniren bringt er schließlich alle üblichen Moralgebote mitsammt der Pflicht, nach eigener Vollkommenheit und fremder Glückseligkeit zu streben, unter das Schema. — Fruchtbarer wäre das Unternehmen geworden, wenn er die Formel so gewendet hätte: die Moralgesetze sind Regeln, die zu einer Naturgesetzgebung des menschlichen Lebens taugen, d. h. Regeln, die, wenn sie als Naturgesetz das Handeln beherrschten, die Erhaltung und Entfaltung des menschlichen Lebens zur Folge haben würden. Und auf gewisse Weise zielt Kant dahin. Die Moralgesetze können als Naturgesetze einer intelligiblen Welt reiner Vernunftwesen angesehen werden. In unserer empirischen Welt drücken sie allerdings nicht unmittelbar ein Sein, sondern ein Sollen aus.

Übrigens ist die Aufgabe der Ethik nach Kant überhaupt keine bedeutende. Sie hat nicht, wie die griechische, erst zu finden, was man erstreben und thun solle, sie hat nicht Vorschriften oder Gebote oder gar Ratschläge zu geben, denn jeder Einzelne weiß in jedem Fall, ohne alles wissenschaftliche Verfahren, zwar nicht, was vorteilhaft, wohl aber, was Pflicht ist. Sie hat auch nicht die Gebote, die jedem durch sein Gewissen vorgehalten werden, zu begründen; einen eigentlichen Grund dafür, daß man so oder so handeln soll, giebt es überhaupt nicht; die Gebote sind kategorisch, nicht hypothetisch, hätten sie einen Grund, so gälten sie bedingungsweise. Was die Ethik thun kann, das ist im Grunde nichts Anderes, als die Gebote des Gewissens zu sammeln, zu ordnen und auf eine allgemeinste Formel zurückzuführen. Als von einem Rezensenten Kant vorgeworfen wurde,

daß er nicht ein neues Princip, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe, fand Kant darin gar nicht einen Tadel: wer wollte, sagt er in der Vorrede zur Kritik der prakt. Vernunft, einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, gleich als ob vor ihm die Welt nicht gewußt habe, was Pflicht sei? Wer aber wisse, was dem Mathematiker eine Formel bedeute, werde den Wert auch seiner Moralformel nicht gering schätzen. Nur hätte Kant seine Formel lieber denen der Juristen vergleichen sollen, denn das, was nach seiner dortigen Äußerung dem Mathematiker seine Formel leistet, nämlich daß sie genau bestimme, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu lösen, das leistet jene Moralformel durchaus nicht. —

Wie ist Kant auf diese formalistische Betrachtungsweise gekommen? Vielleicht ist es möglich zu zeigen, was, abgesehen von jener allgemeinen Umkehr zu einem aprioristischen Rationalismus, im besonderen wirksam war, ihm die eudämonistisch-teleologische Betrachtungsweise nicht blos unbefriedigend, sondern geradezu verhaßt und der Immoralität verdächtig zu machen. Ich glaube, es sind vor allem zwei Stücke; das erste ist die Entartung der eudämonistischen Moral in eine empfindsam-süßliche Anpreisung der Tugend, das andere der Einfluß Rousseaus.

Eine der zahlreichen moralischen Zeitschriften des vorigen Jahrhunderts — sie kam unter dem Titel: 'Ergetzungen der vernünftigen Seele aus der Sittenlehre und der Gelehrsamkeit überhaupt' seit 1745 zu Leipzig heraus — bringt im fünften Band, der dem Großkanzler Cocceji dedicirt ist, einen Aufsatz mit der Überschrift: „Beweis, daß die Tugenden angenehm und reizend sind." Es heißt darin: „Ein gerechtes Vergnügen über sich selbst ist die höchste Glückseligkeit, die ein denkendes Wesen erlangen kann. — — Wer kein Unmensch ist, wird bei sich selbst empfinden, wie reizend eine tugendhafte That sei, die aus Menschenliebe entspringet; ich wenigstens habe eine so bewegliche Seele, daß ich nicht einmal Kräfte genug besitze, diese Rührung zu verhindern, wenn ich gleich den Vorsatz gefaßt habe, derselben keinen Raum zu geben. Wenn ich Bücher lese, die eine aus Menschenliebe entspringende tugendhafte That lebhaftig schildern, so hat sich meine Seele öfters von dergleichen Bewegung wider Willen hinreißen lassen." Es werden hierfür Beispiele aus Marianne

von Marivaux angeführt und dann fortgefahren: „Wenn es der enge Raum unserer Blätter gestattete, die Tugenden einzeln zu betrachten, so würden wir finden, wie reizend und angenehm jede besonders ist. Wie reizend ist nicht die Leutseligkeit! Nichts ist angenehmer als die Demut" u. s. w. Ebenso wird gezeigt, daß die Laster lächerlich, unangenehm, beschwerlich und abscheulich sind. Zum Schluß fordert der Verfasser die Geistlichen auf, von den Kanzeln in dieser Weise zur Tugend anzureizen und verspricht sich davon große Wirkung.

Es sind die Gedanken der englischen Moralphilosophie in geschmackloser Popularisirung. Übrigens nähert sich schon Hutcheson in seinem ausführlichen Lehrbuch, das als System der Moralphilosophie 1756 auch in deutscher Übersetzung erschien, dieser Redeweise manchmal in sehr bedenklicher Weise; auch er weiß viel von dem Vergnügen zu rühmen, das es gewähre, tugendhaft zu sein.

Nehmen wir an, Kant habe eben jenen Aufsatz aus den Ergetzungen der vernünftigen Seele oder einen ähnlichen gelesen, so wird uns, meine ich, die schneidende Abfertigung derer, die als „Volontairs der Pflicht" dienen wollen, die scharfe Hervorhebung des Gegensatzes des Sittengesetzes gegen die Neigungen, unmittelbar verständlich. Eine Stelle, wie die berühmte Apostrophe an die Pflicht: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt?" eine solche Stelle klingt wie eine Antwort auf jene sentimentale Lobpreisung der Reize der Tugend, die Kant geradezu als eine widrige Prostitution empfinden mußte. — Und hierin liegt sicherlich ein nicht gering anzuschlagendes Verdienst Kants: er hat der Moralpredigt die kräftige und wirksame Stimme des Pflichtgebotes zurückgegeben, die sie über der Sprache der Lockung und Anreizung fast verloren hatte, ein Verdienst allerdings nicht um die Wissenschaft der Moral, wohl aber um die Erziehung seines Volkes.

Der zweite Anstoß war positiver Natur, er kam von Rousseau. Es ist bekannt, in wie hoher Verehrung Rousseau bei Kant stand. Was war es, das ihn zu jenem hinzog? Er selbst spricht es einmal

in einer tagebuchartigen Bemerkung aus: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung (Beschäftigung?) allen übrigen (nämlich wissenschaftlich-litterarischen Arbeiten) einen Wert geben könnte: die Rechte der Menschheit herzustellen". Also von der Überschätzung der Bildung, der Gelehrsamkeit, der Wissenschaft, kurz der Kultur hat ihn Rousseau zurückgebracht; er hat ihm gezeigt, daß der Wert eines Menschen nicht liegt in dem, was er weiß und leistet und gilt, sondern allein in dem guten Willen; er hat ihn auch überzeugt, daß dieser gute Wille nicht eben bei den Gebildetsten und Vornehmsten am meisten anzutreffen sei, daß starke und einfältige Pflichttreue im engsten Kreise sich ebenso oft, vielleicht öfter finde. Es ist Rousseaus Styl, wenn Kant von „der für uns verehrungswürdigen Masse" spricht. Dadurch allein gewinnt die wissenschaftliche Thätigkeit, die er früher als das absolut Wertvolle angesehen hatte, nunmehr in seinen eigenen Augen Wert, daß sie helfen kann, die Rechte der Menschheit herzustellen, die Rechte jener Masse, die von dem gewöhnlichen Urteil wegen ihres Mangels an Bildung als Pöbel verachtet wird.

Und hiermit hängt nun wieder die Bekämpfung der eudämonistischen Moral zusammen: sie ist es, die zu jener verkehrten Schätzung Anleitung giebt, wenn sie etwa, wie bei Wolff die eigene Vervollkommnung als das absolute Ziel hinstellt. Also so viel Vollkommenheit jemand hat, so viel Bildung und Kenntnis und Geschmack er besitzt, soviel ist er wert. Dies Urteil, das übrigens nicht dem 18. Jahrhundert eigentümlich ist, sondern vermutlich in unseren Tagen allgemeiner gilt, als zu irgend einer früheren Zeit, — wann hätte Bildung mehr gegolten, als gegenwärtig? — dies Urteil, das Kant einmal der Wolffschen Moral nachgesprochen hatte, das entfremdet ihn

jetzt dem Eudämonismus überhaupt, das bringt ihn zum Gegenteil: es ist nichts in der Welt gut, als allein der gute Wille.

Auch dies hervorgehoben zu haben ist ein großes Verdienst Kants, freilich wieder nicht so sehr ein Verdienst um die Moralphilosophie, als um die Erziehung seines Volkes. Es ist die Erneuerung der großen Wahrheit des Christentums, daß vor Gott nicht wenig oder viel gilt, sondern die Treue: eine Wahrheit, die denn anzueignen die Aufgabe eines jeden neuen Tages für jeden Menschen bleibt.

9. Wenn man auf die Entwickelung der Moralphilosophie in Deutschland seit Kant blickt, so kann man kaum umhin zu sagen, Kants Reaktion im Sinne des Intuitionismus stellt sich als eine große Störung dar, deren Folgen noch nicht überwunden sind: es hat seitdem in Deutschland ein fortwährendes Experimentiren mit neuen Principien stattgefunden, meist mit völliger Vernachlässigung des Erwerbs der geschichtlichen Entwickelung. Jeder war darum bekümmert, baldmöglichst einen neuen „Standpunkt" zu gewinnen, denn einen eigenen Standpunkt zu haben war das Zeichen eines Philosophen.

In unmittelbarer historischer Abfolge ist die spekulative Philosophie aus der Kantischen erwachsen, freilich entfernte sie sich von ihrem Ursprung bis zum vollständigen Widerspiel: der Wissenschaftshochmut, den niederzuschlagen Kant für ein wesentliches Stück seiner Aufgabe angesehen hatte, ist niemals höher aufgeschossen als in den Systemen Schellings und Hegels.

In der Ethik verläßt die spekulative Philosophie die ganze bisherige Betrachtungsweise. Als Wissenschaft von der richtigen Lebensführung war die Ethik entstanden. An die Stelle einer solchen praktischen Disciplin setzt die spekulative Philosophie die reflektirende Betrachtung und begriffliche Konstruktion des wirklichen Inhalts des geistig-geschichtlichen Gesammtlebens. Die Ethik wird zur Geisteswissenschaft oder Geschichtsphilosophie; sie erscheint als ein Seitenstück zur Naturphilosophie. Wie diese, der von Kant stammenden Fassung nachgehend, daß die Naturgesetze Gesetze unseres Verstandes seien, die Natur oder das Gebiet der Kausalität a priori konstruirt, so konstruirt jene die Geschichte oder das Gebiet der Freiheit a priori.

In jüngster Zeit ist der spekulativen Philosophie wiederholt von Seiten solcher, die ihren Voraussetzungen fern stehen, z. B. von Wundt und Jodl mit einer früher nicht üblichen Hochschätzung begegnet worden. Wundt drückt in dem Vorwort zu seiner Ethik die Überzeugung aus, daß eine Annäherung an die Grundgedanken der spekulativen Philosophie, wie sie in seiner Ethik vorliege, sich auch auf anderen Gebieten vollziehen werde. Vielleicht kann man hierin zunächst ein Anzeichen dafür erblicken, daß jene Philosophie in Deutschland jetzt so gut wie völlig historisch geworden ist. Wäre sie noch statt in stillen Büchern, als lebendige Mitbewerberin um die Herrschaft über unsere Gedanken da, dann würden jene Männer ihr gegenüber vermutlich sich entschieden ablehnend verhalten. Auch ist das, was bei ihnen Anerkennung findet, wohl nicht eben dasselbe, worin jene Systeme selbst ihr eigentümliches Verdienst suchten, nämlich die Form der wissenschaftlichen Ableitung und Begründung dieser Gedanken.

Die idealistisch-monistische Weltanschauung ist altes philosophisches Erbgut und nicht erst ein Erzeugnis der spekulativen Methode; ja vielleicht ließe sich wahrscheinlich machen, daß diese Methode zu der Mißachtung nicht unerheblich beigetragen habe, der jene Weltanschauung in dem letzten halben Jahrhundert in Deutschland ausgesetzt war. Die Verachtung der kausalen Untersuchung der Dinge, ihre Ersetzung durch die begrifflich-schematisirende, ist das für die Hegelsche Philosophie eigentlich Charakteristische. Das ist aber nichts anderes als Verachtung der Wissenschaft selbst, denn alle Wissenschaft, abgesehen von der Mathematik, die nicht Sachwissenschaft ist, geht auf die Ermittelung der ursachlichen Zusammenhänge. Das gilt auch von der praktischen Philosophie; ihre Untersuchungsweise ist eben die teleologische, die Inversion der kausalen Untersuchung, nach jenem Wort Bacons: was in der theoretischen Betrachtung als Kausalgesetz erscheint, das kommt in der praktischen als Regel vor. Und ganz dieselbe Unfruchtbarkeit, welche das Merkmal der spekulativen Physik ist, hängt auch der spekulativen Ethik an; man denke an Hegels Naturrecht mit seinen öden Begriffsspielereien: anstatt einer Untersuchung des Wertes der Einrichtungen und Formen aus ihren Leistungen für menschliche Lebensgestaltung, die als seichtes Räsonniren des Verstandes verhöhnt wird, grundlose Versicherungen: der Begriff

fordere es so. Und damit hängt zusammen jene absolute Hochschätzung der Formen des geschichtlichen Lebens, des Staats, des Rechts: als ob diese Formen und nicht das konkrete persönliche Leben, das in ihnen gedeiht, das eigentlich Wertvolle sei. Nicht minder hängt damit die Unterschätzung des eigentlich Moralischen im Kantischen Sinne, des guten Willens, zusammen.

Als Beispiel der Behandlung der Ethik innerhalb der spekulativen Philosophie mag Schleiermachers Sittenlehre, nach meiner Ansicht das reichste und bedeutendste Werk dieser Art, uns dienen*).

In einer Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz entwickelt Schleiermacher den Gedanken, daß es eine unzulängliche Vorstellung sei, welche die Sittengesetze blos als Vorschriften für das Seinsollende ansehe, die Sittenlehre wäre dann eine Wissenschaft von dem Nichtseienden; sondern wie das Naturgesetz Ausdruck des Verhaltens eines Wirklichen sei, so müsse auch das Sittengesetz ein wirkliches Verhalten darstellen. — Dies Wirkliche ist die Wirkung der Vernunft auf die Natur. Natur und Vernunft, so entwickelt die Sittenlehre, dingliches und geistiges Sein bilden den größten Gegensatz innerhalb des Wirklichen überhaupt: jenes ist Gegenstand aller naturwissenschaftlichen, dieses Gegenstand aller geisteswissenschaftlichen Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist ihrer Form nach eine doppelte: spekulative oder beschauliche, und empirische oder beachtliche. So gewinnt Schleiermacher das viergliedrige Schema: beschauliche Naturerkenntnis oder Naturlehre (Physik) und beachtliche Naturkunde oder Naturgeschichte; beschauliche Erkenntnis des Vernunftwirkens oder Sittenlehre (Ethik) und beachtliche Kenntnis des Vernunftwirkens oder Geschichtskunde. Die Ethik verhält sich also hiernach zur Geschichte, wie die spekulative Physik zur Naturkunde oder Kosmographie: sie konstruirt in allgemeinen Formeln das Handeln der Vernunft auf die Natur, das die Geschichtskunde im Einzelnen erforscht (§§ 58 ff.).

*) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, aus dem Nachlaß herausgegeben von A. Schweizer, 1835; ein paar akademische Abhandlungen im 2. Bd. der philos. Schriften. Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, herausg. von L. Jonas (1843) behandelt dieselben Dinge vielfach konkreter und fruchtbarer als die philos. Sittenlehre.

Das Wirken der Vernunft auf die Natur kann als ein doppeltes betrachtet werden: als organisiren und als symbolisiren. Die Vernunft macht die Dinge, indem sie auf sie wirkt, zu Werkzeugen neuer Wirkungen. Ebenso aber macht sie durch jede Wirkung, sofern sie dadurch einem Dinge Gestalt giebt, dieses zu ihrem Symbol, worin sie sich darstellt und woraus sie erkannt wird (§ 124 ff.). — Hierzu kommt ein anderer Gegensatz: die Vernunft ist und handelt in den Einzelnen als die eine und selbige und andererseits als eine eigentümliche oder individuell-verschiedene. Dieser Gegensatz tritt mit dem obigen zusammen und so haben wir wieder das beliebte viergliedrige Schema: das Handeln der Vernunft stellt sich dar als gleichartiges und als eigentümliches, identisches und differentes Organisiren und ebenso Symbolisiren (§ 133). Doch sind dies nicht einander ausschließende Gegensätze, sondern so viele Gesichtspunkte, von deren jedem aus jedes Sittliche sich betrachten läßt. Sofern nun ein gleichartiges Organisiren stattfindet, entstehen die Güter, die in gleicher Art Allen Werkzeug der Vernunftthätigkeit sein können: sie bilden das Gebiet des Verkehrs; auf ihm herrscht das Recht und der Staat. — Sofern die bildende Thätigkeit eigentümlich ist, entsteht durch sie das Eigentum, nicht das juristische, welches auch die vertauschbaren Waaren umfaßt, sondern das wirkliche Eigen, das nicht von dem, der es gebildet hat, getrennt werden kann, ohne von seinem Wert zu verlieren. Der engste Kreis des Eigentums in diesem Sinne ist der eigene Leib, der nächste umschließende das Heim, welches die zur Person gehörige dingliche Umgebung einschließt und um so wertvoller ist, je mehr es eigentümlich und unübertragbar ist. Sofern das Heim Anderen aufgeschlossen wird zur Teilnahme, entsteht die Gastlichkeit, dem Verkehr auf dem Gebiet der identischen Organisirung entsprechend.

Die symbolisirende Thätigkeit, sofern sie unter dem Charakter der Identität geschieht, ist das Wissen, das sich darstellt in der Sprache. Die Form der Gemeinschaft, in der es erzeugt wird und besteht, ist die Akademie. Der Ort des Verkehrs die Schule. Die symbolisirende Thätigkeit, sofern sie unter dem Charakter der Eigentümlichkeit geschieht, ist das Gefühl. Es teilt sich ursprünglich mit in Gebärde und Ton, seine Mitteilung mit der Richtung auf das

Allgemeine geschieht im Kunstwerk. Wie die Sprache zum Wissen, so verhält sich die Kunst zur Religion; die Form der Gemeinschaft, in der die Religion, die Spiegelung des Universums im Gefühl, mitgeteilt wird, ist die Kirche. — In derselben Weise wird dann das ganze Gebiet des Sittlichen auch konstruirt als Tugendlehre und als Pflichtenlehre, während jene eben angedeutete Darstellung den Namen der Güterlehre hat.

Die erstaunliche Virtuosität, mit welcher Schleiermacher, einem weit vorausschauenden Schachvirtuosen nicht unähnlich, die von ihm selbst geschaffenen Begriffe so lange gegen einander sich bewegen läßt, bis von ihnen die ganze Wirklichkeit gleichsam umstellt und gefangen genommen ist, hat etwas Fascinirendes, wenn man mit gläubiger und geduldiger Aufmerksamkeit diesen Zügen folgt: es ist wirklich erstaunlich zu sehen, wie die anscheinend einander fremdesten Dinge, dem Winke des Meisters gehorsam, sich willig in die überraschendsten Anordnungen und Beziehungen fügen, die der Zauberstab seiner Dialektik ihnen anweist. Hat man dem Spiel den Rücken gekehrt und die Augen wieder der Wirklichkeit zugewendet, dann hat man leicht den Eindruck, als sei die aufgewendete Gedankenarbeit in der That auch nicht eben viel fruchtbarer verwendet, als etwa im Schachspiel: ein geistreiches Spiel des Verstandes. Lotze schließt seine Darstellung der Ästhetik Schleiermachers mit den Worten: „Wird sie als Muster einer scharfsinnigen Dialektik gerühmt, so hoffe ich vielmehr, daß in Deutschland allmälig die Vorliebe für diese Art von Leistungen verschwinden wird, welche ohne rechte Teilnahme für das Wesentliche der Sache zu logischen Übungen werden, und von eigensinnig gewählten Nebenstandspunkten anamorphotisch verzogene Bilder entwerfen" (Gesch. der Ästhetik, S. 166). Die Hoffnung war ja wohl schon in Erfüllung gegangen, ehe sie ausgesprochen wurde.

10. Die Moralphilosophie J. Fr. Herbarts, im Umriß dargestellt in der allgemeinen praktischen Philosophie (1808), bildet zu der spekulativen Behandlung des Gegenstandes einen vollständigen Gegensatz, insofern sie das Gebiet gegen die theoretischen Wissenschaften, gegen Metaphysik und Anthropologie durchaus isolirt. Darin freilich stimmt sie mit jener überein, daß auch sie die alte Form der Untersuchung ganz aufgiebt; sie behandelt die Ethik als ein Seitenstück zur

Ästhetik. Herbart stellt sich auf den Standpunkt des reinen Betrachters; im Zuschauer erregen menschliche Handlungen und Willensbestimmungen Gefühle eines rein ästhetischen Gefallens und Mißfallens; diese sind ganz und gar unabhängig von seinem Interesse: er kann an derselben Handlung, die er vom Standpunkt seines Interesses aus verabscheut, als Zuschauer Wohlgefallen haben, er nennt sie insofern moralisch gut; und ebenso kann er umgekehrt böse nennen, was ihm als begehrendem Wesen zusagt und schmeichelt. — Die allgemeine Ästhetik ferner hat Herbart überzeugt, daß niemals einzelne Elemente als solche gefallen oder mißfallen, sondern immer Verhältnisse. So kommt er denn zu der Fragestellung, die das Problem der Ethik ausmacht: welche Willensverhältnisse gefallen? Er findet fünf solcher Grundverhältnisse: es gefällt 1) die Übereinstimmung zwischen dem Willen und dem sittlichen Urteil derselben Person; 2) das Größere neben dem Kleineren: der stärkere Wille neben dem schwächeren; 3) die Übereinstimmung der Willen zweier Personen; 4) es mißfällt der Widerstreit zweier Willen; dagegen gefällt 5) die Vergeltung des Guten mit Gutem, des Übels mit Üblem. Herbart verziert dann diese gefälligen Verhältnisse mit dem Namen von Ideen: der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit, und begründet auf ihnen die Formen des Gesammtlebens: die Rechtsgesellschaft, das Lohnsystem, das Verwaltungssystem, das Kultursystem, die beseelte Gesellschaft.

Ich verzichte auf eine Kritik dieser Konstruktion der sittlichen Welt. Nach meinem Dafürhalten ist sie ebenso vergeblich im Ganzen, wie sie im Einzelnen gewaltthätig und mühselig ist. Die Unfähigkeit Herbarts zur Bildung eines einheitlichen Gedankensystems, die übrigens zum Teil auf der Abneigung gegen die spekulative Philosophie der Zeitgenossen und ihr gewaltthätiges Einheitsstreben beruht, tritt an keinem Punkt so stark und so unerträglich hervor, als in der Zertrümmerung der Ethik zu jenem Konglomerat von sogenannten Ideen.

11. A. Schopenhauer hat seine Lebensanschauung in dem vierten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" dargelegt; einen Ansatz zur Begründung der Moralphilosophie macht er in dem Aufsatz über das Fundament der Moral, der mit der Abhandlung über die Freiheit des Willens unter dem Titel: die beiden Grundprobleme

der Moralphilosophie im J. 1841 erschien. Der erste Band der Parerga und Paralipomena enthält „Aphorismen zur Lebensweisheit", die, reich an feinen Beobachtungen, nicht auf dem Boden seines Systems stehen. Das System ruht auf der pessimistischen Beurteilung des Lebens. Das Leben ist Schuld und Leiden und nicht leben darum besser als leben. Selbstsucht, gesteigert in der Bosheit, ist der Charakter des natürlichen Willens. Durchbrochen ist dies Verhalten im Mitleid. Sofern Mitleid Motiv des Handelns ist, hat es moralischen Wert. Gut heißt eine Handlung, die in Mitleid mit fremdem Leid ihren einzigen Beweggrund hat; böse dagegen, die Freude an fremdem Wehe zum Beweggrund hat, oder doch eigenes Wohl auf Kosten fremden Wohles zu erkaufen sucht. Das Zurücktreten der auf das eigene Wohl gerichteten Triebe begünstigt daher die moralische Entwickelung. In den Heiligen des Christentums und des Buddhismus sind die selbstischen Triebe durchaus erloschen und damit ist ihr Herz ganz frei geworden für die Barmherzigkeit; für sich haben sie Schmerz, Täuschung, Angst, Sorge und Not überwunden, mit innigem Anteil blicken sie auf die Brüder, die noch den vergeblichen Kampf um die eitlen Güter dieser Welt kämpfen*).

Ich will hier nicht in eine Beurteilung dieser Theorie eintreten, es wird sich später die Gelegenheit dazu ergeben. Dagegen möchte ich hier eine Bemerkung über das persönliche Verhältnis Schopenhauers zu der Moral seines Systemes einfügen.

*) Den komplementären Gegensatz dazu bilden die Anschauungen, welche Fr. Nietzsche, der einmal Schopenhauer seinen Lehrer nannte, in seinen letzten Schriften entwickelt. In der Genealogie der Moral (1887) stellt er das Christentum als die herrschend gewordene Sklavenmoral dar, die aus dem ingrimmigen Haß des Judentums gegen das Römertum, der schwachen, schlechten, unterworfenen, listigen, rachsüchtigen, giftigen, boshaften Race gegen die starke, furchtbare, tapfere, aufrichtige, hochsinnige, vornehme Race, entsprungen sei. Indem das Judentum das Christentum aus sich hervorbrachte und unter die Völker aussäete, nahm es an ihnen die ausgesuchteste Rache für die von ihnen erlittene Verachtung und Unterdrückung: es vergiftete sie gleichsam moralisch mit dem Erfolg, daß sie nun die Starken, Tapferen, Stolzen und Wahrhaftigen für die Bösen, die Schwachen, Wehleidigen, Demütigen, Zerknirschten, Unterwürfigen dagegen für die Guten halten müßten. Der Verfasser hat seine ungestüme Liebe zur Paradoxis zum letzten Mal befriedigt in der „Götzendämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophirt" (1889).

Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Schopenhauers Leben mit der Moral seines Systems in Widerspruch steht. Sein System empfiehlt Verzicht auf die Welt und Verneinung des Willens zum Leben: sein Leben zeigt nichts davon; er führt nicht das Leben eines aszetischen Heiligen, sondern eines Epikureers, der aus dem Behagen ein Studium macht: man sehe die Liste guter Dinge, die er als Motive seinem Willen vorhielt, als er, nach Aufgebung Berlins, nach einem definitiven Wohnort sich umsah und zwischen Frankfurt und Mannheim schwankte (Gwinner, Schopenhauers Leben, 2. A., S. 391). Im System preist er das Mitleid; seinem Leben scheint diese Empfindung ziemlich fremd geblieben zu sein. Niemals hat jemand litterarische Gegner erbarmungsloser verfolgt, als Schopenhauer. Man mag sagen: es war die Liebe zur Wahrheit, als deren Feinde er jene ansah. Es sei so, dies Motiv wirkte mit, obwohl es seine Verdächtigungen der Personen nicht rechtfertigt. Aber man nehme sein Verhalten gegen Mutter und Schwester, als diese in Gefahr waren, ihr Vermögen einzubüßen, während er das seinige mit mehr Geschick, als nach seiner Ansicht Genies zu haben pflegen, rettete: es war, das mindeste zu sagen, sehr kühl. Vor der Teilnahme an fremdem Verlust und Leid hat er sein Leben lang mit eben soviel Sorgfalt als Erfolg sich in Acht genommen.

Ist also seine Lebensphilosophie nicht eine einzige große Lüge? Wer so urteilen wollte, wäre doch im Irrtum. Es ist wahr, Schopenhauer lebte nicht das Leben, das er als das beste preist; aber den Wert dieses Lebens fühlte er stark und aufrichtig.

Schopenhauer ist eine sehr durchsichtig konstruirte Natur; die Doppelheit des Menschenwesens, in dem Vernunft und Begierde, Intellekt und Wille die Gegenpole bilden, geht bei ihm bis zu einer deutlichen, ja erschreckenden Zwiespältigkeit. Sofern er Wille ist, lebt er ein unglückliches Leben. Vom Vater hat er ein schweres Temperament ererbt, überall sieht er die Dinge von der Kehrseite, auch an kleinen Anstößen hat er schwer zu tragen. Er ist voll heftiger Begierden, ungestüm, zornmütig, ehrgeizig, sinnlich, aber dazu voll Verzagtheit: beständig wird er geplagt von allerlei unbestimmter Angst vor Widerwärtigkeiten, Verlusten, Krankheiten, die seinem sinnlichen Ich zustoßen könnten; gegen alle Menschen, ohne Ausnahme,

empfindet er unbegrenztes Mißtrauen. Fürwahr eine Reihe von Eigenschaften, deren jede für sich ausreicht, das Leben unglücklich zu machen.

Das ist die eine Seite seines Lebens. Und nun die andere; er ist auch Intellekt, ja Genie, mit einer erstaunlichen Kraft objektiver Anschauung begabt. Er hat die Seligkeit des Lebens in der reinen Erkenntnis so rein und tief gefühlt, wie nur je ein Denker, ja vielleicht, in Folge des Kontrastes gegen das unruhige und unglückliche Willensleben, tiefer als irgend ein Anderer. Er weiß die Ruhe, den Frieden, die Freude des einsamen Schauens, des stillen Verkehrs mit Gedanken tief ergreifend zu schildern.

Dürer hat in einem wunderbaren Bilde diese Seligkeit dargestellt: der heilige Hieronymus sitzt in stillem, holzgetäfeltem Gemach, der heiterste Sonnenschein fällt durch die runden Scheiben auf die Wand der tiefen Fensternische. Die Begleiter des Heiligen, Löwe und Hund, Zornmut und Gier, liegen friedlich schlafend neben einander am Boden, man hört ihr ruhiges, tiefes Atmen. Ein Kürbis, der von der Decke herabhängt, ein Schädel, der auf der Fensterbrüstung liegt, verbreiten die Stille um sich, die von dem völlig Ausgereiften, das der Unruhe des Werdens entnommen ist, ausgeht. Eben ist dem Heiligen ein glücklicher Gedanke gekommen, er hat sich vornübergebeugt, mit einigen Strichen ihn festzuhalten; dann wird er sich wieder zurücklehnen und dem Spiel seiner Gedanken zuschauen. Ein Bild von einer erstaunlichen Wirkung für den, der es mit Sinn und Bedacht anschaut; es zeigt die ganze Kraft der wirklichen Kunst, eine Welt von Gedanken und Gefühlen in einer einzigen Anschauung auszudrücken. Wie armselig steht daneben die von der Imitation lebende Kunst, die angesichts der Aufgabe, die Einsamkeit, die Stille, die Philosophie darzustellen, alsbald darauf verfällt, eine mehr oder weniger bejahrte, allegorische Weibsgestalt abzubilden.

Schopenhauer könnte dem Meister Dürer zu seinem Bilde gesessen haben. Losgelöst von aller Absicht und Rücksicht erlebte er, seinen Gedanken nachhängend, selige Stunden ohne Hast und Unruhe, ohne Furcht und Haß. Aber dann kamen andere Stunden; die Tiere, die ganz gezähmt zu sein schienen, richteten sich wieder auf, zerstörten seinen Frieden und erfüllten ihm das Leben mit Ungemach

und Angst. Und er war hilflos gegen sie; er spricht es oft aus: es sei eine seltsame, aber unzweifelhafte Thatsache, daß die deutlichste Einsicht von der Verkehrtheit des Willens dennoch an ihm nichts zu ändern vermöge.

Von hieraus ist seine Ethik zu verstehen, sie ist die Konfession seiner Mängel und Sünden, sie ist das Seufzen seines besseren Ich nach der Erlösung von dem Gefährten, mit dem es sich zusammengejocht findet.

Ein weder überraschendes noch seltenes Verhältnis. Wovon sollte zuletzt ein Mensch verlangen erlöst zu werden, als von sich selber? Petrarcha schreibt de contemptu mundi und preist die Freiheit und Einfachheit des Lebens mit Hirten und Bauern im weltfremden Thal: er lebt an den Höfen der geistlichen und weltlichen Herren, durch Schmeichelei den Mitgenuß erkaufend; er durchzieht die Städte Frankreichs und Italiens, um mit dem Duft seines Ruhms sich zu berauschen. Er besingt die reine Liebe, die selbstlose Freundschaft: er lebt mit gefälligen Frauen und seine Freunde sind die Statisten seines Ruhms oder die Gehilfen seiner Pfründenjagd. Er predigt gegen den Neid und er kann den Namen Dantes nicht aussprechen, weil er ihn als Nebenbuhler haßt. — Ist er ein Lügner? Doch nicht; er hatte eine lebhafte Empfindung von dem Wert der Dinge, die er pries, die Sehnsucht darnach war wirklich in ihm, freilich nicht minder wirklich die auf das Eitle gerichteten Triebe. Fein und wahr urteilt über ihn G. Voigt in seiner Geschichte der Wiederbelebung des klassischen Altertums, deren meisterhafte Charakteristik des Mannes auch die obigen Züge entnommen sind: „Der Blick, den er nach innen richtete, war scharf genug, um den Abgrund von Eitelkeit bis auf den Boden zu durchdringen. Dann schauderte er vor seiner eigenen Seele und konnte doch seine Liebe von ihr nicht losreißen. Er wollte sie in Einklang mit ihrem Ideale bringen und begann den harten Krieg mit sich selbst; aber es kam immer nur bis zur festen Miene, bis zum zornigen Wort; die scharfe Waffe, die nach dem Herz des Gegners strebt, vermochte er nicht gegen den Liebling zu zücken. Denkend und schreibend vermeint er Buße zu vollziehen und doch dachte und schrieb er sich nur immer tiefer in seine Selbstliebe hinein. Diese eitle Seele, die er hassen wollte,

liebte er zuletzt am meisten um ihrer Reue und ihres schmerzhaften Kampfes willen".

So Rousseau: er predigt gegen das Sittenverderben und giebt Anleitung zur naturgemäßen Erziehung; er lebt im Konkubinat und schickt seine Kinder ohne Erkennungszeichen auf Nimmerwiedersehen ins Findelhaus. Ist er ein Lügner? Sicherlich nicht. Seine Leidenschaft für naturgemäße und reine menschliche Verhältnisse ist ganz aufrichtig; er hat das Verderben unnatürlicher Verhältnisse, in denen er seit seiner Jugend bis an die Kniee watete, wirklich tiefer als einer seiner Zeitgenossen gefühlt. Wer nie Krankheit erlebte, weiß nicht was Gesundheit ist. Der Bucklige ist der aufrichtigste Bewunderer des graden Rückens, der Zaghafte der aufrichtigen Geradheit, der Feigling des kriegerischen Mutes. War jemals in die Tapferkeit ein Mann mehr verliebt als John Falstaff? Hat je ein Mann von Tugend und Regentenpflichten mehr geredet als Karl Eugen von Württemberg? Und welches Volk hätte je von Bürgertugend und republikanischer Gesinnung zu reden gewußt, wie das französische?

Ich hörte einmal einen sinnreichen Spruch: wer die Glocken läutet, kann nicht mit in der Prozession gehen.

12. Auf das Zeitalter der spekulativen Philosophie folgte in Deutschland ein Zeitalter absoluter Mißachtung der Philosophie. Der Historicismus, die Hingebung an das Detail, beherrschte ein paar Jahrzehnte lang die Forschung. Metaphysik und Ethik ruhten. Neuerdings beginnt sich das Interesse wieder zu beleben. Auf die Ethik wird es von zwei Punkten her geführt: von der neuen biologischen Theorie aus, welche die Frage aufgiebt: wie sind die Sitten und das Sittliche entstanden, und welche Bedeutung haben sie im Lebenshaushalt der Völker und des Einzelnen? Andererseits drängen die neuen socialen Probleme, auf die letzten principiellen Fragen nach der Bestimmung des Menschen und den Bedingungen ihrer Erreichung zurückzugehen. So geschieht es, daß auch Juristen und Nationalökonomen, Physiologen und Anthropologen in unseren Tagen wieder zu philosophiren beginnen.

Ich begnüge mich eine Anzahl Titel aus der schnell anwachsenden neueren Litteratur namhaft zu machen: E. Dühring, Der Wert

des Lebens (2. Aufl. 1877). J. Baumann, Handbuch der Moral (1879). E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins (1879. 2. Aufl. 1886). W. Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie (1881). E. Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. II (1882). G. v. Gizycki, Grundzüge der Moral (2. Aufl. 1889) J. Bergmann, Über das Richtige (1883). G. H. Schneider, Freud und Leid des Menschengeschlechts (1884). H. Steinthal, Allgemeine Ethik (1885). P. Rée, die Entstehung des Gewissens (1885). Th. Ziller, Allgemeine philosophische Ethik (2. A. 1886). W. Wundt, Ethik (1886). Chr. Sigwart, Vorfragen der Ethik (1886). Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887). H. Höffding, Ethik (1887, deutsch 1889). F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1887). A. Döring, Philosophische Güterlehre (1888). Fr. Harms, Ethik, aus dem Nachlaß herausgegeben von A. Wiese (1889). H. Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit (1889). F. Brentano, Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis (1889). P. Hensel, Ethisches Wissen u. ethisches Handeln (1889). Endlich nenne ich hier noch A. v. Öttingen, Moralstatistik (4. Aufl. 1887) und R. v. Ihering, Der Zweck im Recht (2. Aufl. 1884/6, 2 Bde).

Zweites Buch.

Grundbegriffe und Prinzipienfragen.

Wenn mich jemand überführen und darthun kann, daß ich nicht richtig denke, so werde ich es mit Freuden anders machen. Denn ich suche die Wahrheit, durch die noch nie jemand zu Schaden gekommen ist; zu Schaden kommt aber, wer bei seinem Irrtum und seiner Unkenntnis beharrt.

Marcus Aurelius.

Erstes Kapitel.

Die Begriffe gut und schlecht (böse).

1. Es ist oben (S. 20) darauf hingewiesen worden, daß die moralphilosophische Untersuchung von zwei Punkten ausgehen kann und ausgegangen ist. Sie kann entweder das Wollen und Handeln zum Ausgangspunkt nehmen und fragen: was ist das Ziel, worauf der Wille zuletzt gerichtet ist und um dessen willen alles andere erstrebt wird? Oder sie kann von dem Urteil über Wollen und Handeln ausgehen und fragen: was ist das Grundprincip aller Werturteile? Den ersten Weg ging das griechische Denken, den andern das christliche und ihm folgend oft auch das moderne. Auch wir wollen zunächst den letzten Weg einschlagen.

Es ist eine Thatsache, daß von allen Menschen über menschliche Handlungen und Verhaltungsweisen Urteile gefällt werden, welche Wertunterschiede ausdrücken. Zu ihrer Bezeichnung dienen Wörter wie gut und schlecht oder böse, recht und unrecht, würdig und nichtswürdig, edel und gemein, Tugend und Laster, Verdienst und Schuld. Worauf beruht dieser Unterschied?

Die Verschiedenheit der Beantwortung dieser Frage bringt die formalen Grundunterschiede ethischer Systeme hervor. Man kann zunächst zwei Grundformen unterscheiden. Die eine leitet jene Unterschiede aus den Wirkungen ab, welche Handlungsweisen und Charaktereigenschaften ihrer Natur nach für die Lebensgestaltung des Handelnden und seiner Umgebung haben: gut sind diejenigen, die ihrer Natur nach förderliche, schlecht (oder böse) dagegen diejenigen, die ungünstige und zerstörende Wirkungen auf das menschliche Leben ausüben. Die andere bestreitet dies und behauptet, daß Handlungsweisen und Charaktereigenschaften nicht erst durch ihre Wirkungen gut oder böse werden, sondern an und für sich selbst gut oder böse sind: gerecht handeln z. B. ist gut und ungerecht handeln böse, es

mag daraus folgen, was will; es bliebe gut, auch wenn keines Menschen Wohlfahrt dadurch gefördert würde, ja selbst wenn die Welt darüber zu Grunde ginge.

Wir wollen die erste Form der Ethik die teleologische, die andere die intuitive nennen. Statt der ersten Bezeichnung ist gegenwärtig eine andere üblich; man pflegt die aus Wirkungen ableitende Ethik seit J. St. Mill die utilitarische, auch wohl die derivative zu nennen. In der älteren Philosophie hieß sie die eudämonistische. Ich ziehe den Namen teleologische Ethik vor, einmal weil die älteren mit Nebenbedeutungen und Mißverständnissen belastet sind, die die Verständigung erschweren, sodann weil das Wort an die allgemeine Weltanschauung erinnert, aus der bei Plato und Aristoteles auch die Form der Ethik entsprungen ist, die aus der Beziehung auf ein objektives Ziel (τέλος) die Wertunterschiede menschlicher Eigenschaften und Handlungsweisen erklärt. Auch zu der neuen biologischen Auffassung wird dadurch eine Beziehung hergestellt, durch Darwin ist in gewissem Sinne die mechanistische Naturerklärung selbst teleologisch geworden.

Die intuitive Ethik hat ihren Namen daher, daß sie gut und böse für Bestimmungen menschlichen Wollens und Handelns ansieht, die durch eine Art von innerem Sinn, das Gewissen, ebenso unmittelbar aufgefaßt werden, wie etwa durch das Auge hell und dunkel. Eine Ableitung oder Begründung der Urteile hält sie eigentlich für so unmöglich, wie eine Ableitung von Urteilen, die eine sinnliche Wahrnehmung ausdrücken. Die Ethik kann nur jene Wahrnehmungsurteile sammeln und ordnen. So macht es die Herbartische Ethik, sie stellt die Verhältnisse zusammen, welche Gefallen erregen, ohne einen Versuch zu machen, sie auf ein Princip zurückzuführen.

Dem gemeinen Bewußtsein liegt die letztere Betrachtungsweise am nächsten. Es findet auch, daß gerecht handeln, die Wahrheit sagen, unbedingt und ohne alle Rücksicht auf Wirkungen gut, lügen und betrügen dagegen ebenso unbedingt böse sei; und ebenso, daß wir dies ohne alles Nachdenken ganz unmittelbar erkennen, nicht anders als durch eine Art innerer Wahrnehmung. Es hat in gewisser Weise hierin auch ganz recht. Nur ist dies nicht die letzte, sondern die nächste Betrachtung dieser Dinge.

Vielleicht gelingt es am ersten einer vom Sprachgebrauch ausgehenden Induktion, nach der Weise des Sokrates, der teleologischen Betrachtungsweise Gehör und Verständnis zu verschaffen. So versucht es H. Spencer.

Wir nennen ein Werkzeug, ein Messer, gut; was legen wir ihm damit bei? Es sind eine Reihe von Prädikaten in dem einen verdichtet: es schneidet leicht und scharf, es ist haltbar und dauerhaft, es liegt geschickt in der Hand; kurz, es entspricht seinem Zweck. Wir reden von einem guten Schützen oder Redner; was wird ihm damit beigelegt? Offenbar dies, daß er die Aufgabe des Schützen oder Redners sicher löst. Freilich auch der gute Schütz schießt einmal vorbei; aber das ist dann die Wirkung ungünstiger Umstände, er seinerseits hat die Eigenschaften, worauf das Treffen beruht: ein sicheres Auge, eine ruhige Hand u. s. w. Wir nennen einen andern Mann einen guten Haushalter; wir sagen damit, daß er die Eigenschaften hat, von deren Besitz das Gedeihen einer Haushaltung abhängig ist: er ist fleißig, thätig, sparsam, umsichtig, redlich, er erwirbt sich Zutrauen und hat Menschenkenntnis genug, sich nicht betrügen zu lassen. Wir nennen eine Frau eine gute Mutter, wir schreiben ihr damit die Tüchtigkeiten zu, auf denen die Lösung der Aufgabe der Erziehung beruht: Einsicht, Gewissenhaftigkeit, Festigkeit, Selbstbeherrschung. Wir nennen jemanden einen guten Bürger; wir sagen damit, daß er die Eigenschaften besitzt, worauf die Erfüllung der Aufgabe des Bürgers beruht, gesetzlichen Sinn, Einsicht in die wahren Bedürfnisse des gemeinen Wesens und Bereitwilligkeit, für dessen Wohlfahrt Opfer zu bringen. Wir nennen jemanden einen guten Freund; wir sagen damit wieder, daß er die Eigenschaften besitzt, auf welchen die Erfüllung der specifischen Aufgabe eines Freundes beruht: er ist angenehm im geselligen Verkehr, seine Heiterkeit und Liebenswürdigkeit machen seine Gegenwart erfreulich, er ist fähig und willig mit Rat und That zu helfen, er ist treu nicht nur in guten, sondern auch in bösen Tagen.

Also in allen diesen Fällen bezeichnet das Wort gut den Besitz derjenigen Eigenschaften, auf welchen die Lösung der besonderen Aufgabe eines Dinges oder einer Person beruht: es sagt aus, daß sie tüchtig seien, das Werk zu thun, das ihnen obliegt.

Und nun, was bedeutet das Wort, wenn wir es von einem Menschen überhaupt aussagen, wenn wir jemanden einen guten Menschen nennen? Nimmt es hier plötzlich einen ganz anderen Sinn an? Offenbar doch nicht; jemand ist ein guter Mensch heißt ja gar nichts anderes, als: er vereinigt in sich alle jene Eigenschaften, wodurch man ein guter Haushalter, Familienvater, Bürger, Freund ist. Wäre er keines von alledem, sondern von jedem das Gegenteil, so würden wir ihn nicht einen guten, sondern einen schlechten und nichtsnutzigen Menschen nennen. Ein guter Mensch ist also ein Mensch, der alle Eigenschaften in sich vereinigt. worauf die Lösung aller Lebensaufgaben eines Menschen, soweit sie von seinem Willen abhängt, beruht.

Damit ist gegeben, daß auch die Tugenden gut genannt werden um einer Leistung willen, zu der sie befähigen. Tugenden sind nichts anderes als die einzelnen Seiten oder Eigenschaften des guten Menschen: Fleiß, Treue, Redlichkeit, Aufopferungsfähigkeit u. s. w. Ist der Mensch gut, sofern er geschickt ist, seine Lebensaufgaben zu lösen, so werden also Tugenden aus demselben Grunde gut heißen; was übrigens auch in dem Namen selbst liegt, denn er bedeutet ja nichts anderes, als Tüchtigkeit oder Tauglichkeit. Und eben dasselbe wird endlich auch von den Handlungen gelten. Handlungen sind ja nichts als einzelne Bethätigungen der Tüchtigkeiten, ihre Beurteilung ist daher von der der Tugenden nicht zu lösen.

Also, gut und schlecht sind Wörter, die nicht eine absolute Qualität, sondern eine Beziehung ausdrücken: die Angemessenheit oder Unangemessenheit zu einem Ziel oder einer Aufgabe. Wird das Wort gut von Menschen oder menschlichen Handlungen und Eigenschaften gebraucht, so ist das Ziel die Bestimmung oder Lebensaufgabe des Menschen. Über die Natur dieses Ziels wird das folgende Kapitel handeln; es sei gestattet dafür die Bezeichnung Wohlfahrt zu brauchen, welches Wort, ähnlich wie das griechische Wort Eudämonie, nicht blos einen subjektiven Gefühlszustand, sondern zunächst eine objektive Lebensgestaltung im Sinne menschlicher Vollkommenheit bezeichnet. Hiernach wäre denn gut ein Verhalten, das menschliche Wohlfahrt fördert, schlecht oder böse, das sie hindert und schädigt.

2. Von einem Vertreter der gemeinen Meinung möchte zunächst

folgendes Bedenken erhoben werden. Allerdings scheine, wenn man in der angedeuteten Weise dem Gebrauch der Wörter gut und schlecht nachgehe, jene Folgerung sich zu ergeben. Und doch verhalte es sich wieder auch nicht so: in Wirklichkeit nehme das moralische Urteil doch keine Rücksicht auf die Folgen oder Wirkungen. Man nehme ein Beispiel. Ein Beamter versucht einen Kollegen bei einem Vorgesetzten anzuschwärzen. Der Vorgesetzte aber ist ein Menschenkenner, er durchschaut die Sache und indem er beide nun aufmerksamer beobachtet, findet er, daß der Verdächtigte besonders tüchtig und treu, der Andere dagegen als Beamter nicht viel besser ist, denn als Charakter. Er zieht nun jenen hervor und macht diesen möglichst unschädlich. Hier haben wir eine Handlung, die lauter gute Folgen hat; und doch werden wir dadurch in unserem moralischen Urteil nicht im Mindesten irre gemacht. Und so bleibt die gute Handlung gut, auch wenn sie lauter schlimme Folgen hat. Wenn der barmherzige Samariter des Evangeliums von den zurückkehrenden Räubern überfallen und erschlagen und nun auch dem Halbtodten der Garaus gemacht worden wäre, damit nicht ein Zeuge übrig bleibe, würden wir in unserem Urteil auf diese Folgen irgend welche Rücksicht nehmen? Offenbar nicht, sondern wir würden sagen: die Gesinnung, nicht die Folgen, bestimmt den moralischen Wert einer Handlung.

Diese Einwendung hat in der Sache völlig Recht; aber sie beruht auf einem Mißverständnis. Die teleologische Betrachtungsweise behauptet natürlich nicht, daß über den moralischen Wert der einzelnen Handlung aus den thatsächlichen Folgen, welche aus Anlaß derselben eintreten, zu entscheiden sei, sondern, daß Handlungsarten gut oder schlecht sind, sofern sie ihrer Natur nach günstige oder ungünstige Wirkungen hervorzubringen tendiren. Die in der Natur der Verläumdung liegende Wirkung ist, dem Verläumdeten Ehre und Vertrauen abzuschneiden. Daß diese Wirkung im obigen Fall nicht eintrat, dafür lag die Ursache in einem anderen, in der Gewissenhaftigkeit, Umsicht und Menschenkenntnis des Vorgesetzten. Die Verläumdung, so könnte man mit Anlehnung an die aristotelische Terminologie sagen, war causa per accidens, nicht aber causa per se, zufälliger Anlaß, aber nicht eigentlich Ursache der günstigen Folgen. Die Moral aber hat es nicht mit solchen zufälligen Folgen, sondern

nur mit den in der Natur der Handlungsweise selbst begründeten Wirkungen zu thun. Die Physik hat es mit dem Naturgesetz der Gravitation, nicht aber mit den unermeßlich variablen wirklichen Fallbewegungen zu thun; sie sucht das abstrakte Gesetz jener Tendenz, Schwere genannt, unbekümmert darum, daß diese Tendenz nie allein die wirkliche Bewegung eines Körpers bestimmt. So sucht die Medicin die in der Natur eines Medikaments, eines Giftes liegende Tendenz, auf den Organismus zu wirken, zu bestimmen, wohl wissend, daß im einzelnen Fall tausend andere Ursachen die Wirkung schwächen, verändern, ins Gegentheil verkehren können. Ganz ebenso sucht die Moral die in der Natur der Handlungsweisen liegenden Tendenzen, nicht aber die unermeßlich variablen Folgen der einzelnen Handlungen in der Wirklichkeit zu bestimmen; sie fragt: welche Bewegungen in der Menschenwelt würde Verläumdung zur Folge haben, wenn sie allein den Erfolg bestimmte? und von hieraus bestimmt sie dann ihren Wert oder Unwert. Und so in dem anderen Beispiel: Barmherzigkeit hat ihrer Natur nach die Tendenz, menschliches Elend zu mildern und zu mindern, und darum ist sie gut.

Oder ist das ein Irrtum? Ist Barmherzigkeit doch an und für sich gut, ohne alle Rücksicht auf Wirkungen, und so die Bosheit böse? Wenn der Samariter völlig unfähig gewesen wäre, einem Andern Hülfe zu leisten, wenn er selbst arm und krank und hülfsbedürftig hätte zu Hause liegen müssen, wäre er nicht derselbe geblieben? — Gewiß; aber auch dem widerspricht die richtig verstandene teleologische Ansicht nicht. Auch hier wäre der Tugend nur zufällig die äußere Wirkung abgeschnitten, ihre Tendenz bliebe dieselbe, und darauf allein geht das Urteil. Setzen wir aber, daß es der Natur der Sache nach ausgeschlossen wäre, daß ein Mensch dem anderen hülfreich sich erweise, setzen wir, daß jeder seinen eigenen Planeten bewohnte und zwar fähig wäre, das Elend des Bewohners eines Nachbarplaneten zu sehen, aber schlechterdings unfähig ihm zu Hülfe zu kommen: wäre auch dann das Mitleid gut? Würden wir nicht sagen: es ist nicht gut, daß er mitleidet, es ist eine vergebliche Verdoppelung des Leides, es wäre zu wünschen, daß er die Fähigkeit verlöre, den Jammer des Andern zu sehen? — Aber er bliebe doch ein guter Mensch. — Sicherlich; aber damit wäre stillschweigends wieder hinzugedacht:

wenn er nahe wäre und helfen könnte, dann wäre seine Gegenwart wohlthätig.

Es geht uns hier wie im Theoretischen: wir lassen den regelmäßig und notwendig vorausgesetzten Beziehungspunkt außer Acht. Wir sagen: die Sterne sind leuchtende Punkte und meinen, ihnen damit eine absolute Eigenschaft beizulegen. Erst die erkenntnis-theoretische Reflexion überzeugt uns, daß dies Urteil einen Beziehungspunkt stillschweigends zur Voraussetzung hat: ein Auge, ein vorstellendes Wesen, welches lichtempfindlich ist. Auch hier wird die gemeine Meinung sagen: aber die Sterne würden doch leuchten, auch wenn alle Augen sich schlössen. Gewiß; aber das bedeutet doch nichts Anderes, als: wenn wieder ein Auge aufgethan würde, dann würde es sie sehen. Wenn es Augen und Empfindungen überhaupt nicht gäbe, dann wäre es eine völlig sinnleere Aussage. So, wenn es keine mögliche Wirkung von Mensch zu Menschen gäbe, wenn sie gegen einander metaphysisch isolirt wären, wie leibnizische Monaden, dann wären es absolut sinnleere Aussagen: Bosheit sei böse und Barmherzigkeit sei gut. Bosheit und Barmherzigkeit wären dann sinnleere Wörter.

3. Die Verwirrung an diesem Punkt hängt mit dem Umstand zusammen, daß man nicht zwischen dem Urteil über den Wert des Handelnden und der Handlungsweise als solcher unterscheidet. Wir können die beiden Urteile als das subjektive oder formale und das objektive oder materiale einander gegenüberstellen. Jede Handlung giebt zu beiden Urteilen Veranlassung. Bei der ersten fragen wir nach dem Motiv: der Samariter konnte aus Barmherzigkeit handeln; es konnte auch aus Spekulation geschehen, er kannte den Mann, sah seinen Zustand und wußte, daß er reich sei; blitzschnell kam ihm der Gedanke, du könntest sein Erbe werden. Nach dem Motiv nun gestaltet sich das moralische Urteil über den Mann: war es Eigennutz, so ist die Handlung darum nicht schlecht, aber die Gesinnung niedrig, daß ihm angesichts solcher Lage solche Spekulation kommen konnte; war es Barmherzigkeit, die ihn trieb, so ehren und lieben wir sein gutes Herz. Das ist die subjektive oder formale Beurteilung. Die Handlung fordert aber noch zu einer zweiten, von dieser unabhängigen Betrachtung auf: welche Wirkungen erfolgen aus

solcher Handlungsweise überhaupt, der Natur der Sache nach? Eine Handlung hat, wie jedes andere Naturereignis, eine Wirkung, die von der Absicht und Gesinnung des Handelnden nicht abhängig ist. Ist sie günstig oder ungünstig? Hiernach wird die Handlungsweise gut oder schlecht genannt. Hätte die Berührung eines Verwundeten der Natur der Sache nach die Wirkung, die Wunde zu verschlimmern und tödtlich zu machen, während sie heilte, wenn niemand im Mindesten sich darum kümmerte, dann würde alle Welt das Anrühren eines Verwundeten verwerflich und das Vorübergehen an ihm recht und pflichtmäßig nennen. Das ist das objektive oder materiale Urteil.

Diese beiden Beurteilungen stimmen nun nicht immer zusammen: es kann geschehen, daß dieselbe Handlung in der subjektiv-formalen Beurteilung Billigung, in der objektiv-materialen Mißbilligung hervorruft, und umgekehrt. Von dem heiligen Crispinus wird erzählt, daß er Leder stahl und armen Leuten Schuhe daraus machte. Was soll man dazu sagen? War also Crispinus ein Dieb und ein schlechter Mensch? Das werden wir doch kaum übers Herz bringen zu sagen. Er hätte für sich gewiß nie das Allergeringste genommen. Aber da er arme Kinder mit wunden und halberfrorenen Füßen erblickte, konnte er es nicht ansehen und nahm, da er selbst nichts hatte, dem reichen Händler ein Stück Leder, um jenen zu helfen. Nicht ohne inneres Widerstreben, wollen wir annehmen; auch er hatte das Gebot: du sollst nicht stehlen, gelernt. Aber so groß war in ihm die Barmherzigkeit, daß er die Gefahr des Galgens, ja des höllischen Feuers auf sich nahm. Was hilft auch, so mochte er dazu überlegen, dem reichen Wucherer sein Gut? es bringt ihn ja nur in die Verdammnis. Vielleicht rechnet ihm Gott in seiner Barmherzigkeit die Wohlthat, die er unfreiwillig erweist, an. Und so ging er hin und nahm mit guter Zuversicht, so viel er brauchte. Ist nun die Barmherzigkeit überhaupt gut, so wird sie ja auch hier gut sein. Die subjektiv-formale Beurteilung kann nicht zu einem andern Resultat kommen: der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen Andern diente, ist ein guter Wille.

Aber dies Urteil ist nicht das einzige, zu welchem die Handlung Veranlassung giebt. Auch die Handlungsweise selbst wird Gegenstand

eines Urteils, und das wird gebildet auf Grund der Wirkungen, welche in ihrer Natur liegen. Objektiv betrachtet, stellt sich die Handlung dar als Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers. Eine solche Handlungsart hat nun der Natur der Sache nach, ganz unabhängig von dem Motiv, Wirkungen, welche für menschliche Wohlfahrt höchst bedrohlich sind. Man setze, die Handlungsart würde allgemein; jederman handelte nach der Maxime: falls nach meiner Ansicht irgend welche Güter größeren Nutzen stiften können, wenn sie in einen anderen Besitz übergehen, als in welchem sie sich befinden, dann ist es mein Recht oder meine Schuldigkeit, die Überführung derselben in den anderen Besitz auch ohne Einwilligung des Eigentümers zu bewirken: was würde die Folge sein? Offenbar die vollständige Aufhebung der Eigentumsordnung; womit zugleich der Antrieb, Eigentum zu erwerben, schwinden und menschliche Lebensgestaltung unmöglich werden würde. Also die Wirkungen, welche in der Natur jener Handlungsweise liegen, sind zerstörende und darum ist sie schlecht. Und für so gefährlich wird sie überall gehalten, daß sie als Diebstahl verboten und bestraft wird. Wäre Crispinus vor den Richter geführt worden, so hätte dieser ihn ohne Bedenken verurteilen müssen. Und nicht blos nach dem formellen Recht, auch der Gesetzgeber könnte nicht anders urteilen. Er würde nicht zu Gunsten des Crispinischen Diebstahls eine Klausel in das Gesetz einfügen in der Form: doch ist der Eingriff in fremdes Eigentum in dem Fall straflos, wenn dadurch einem Dritten ein Vorteil verschafft wird, der den Verlust des Eigentümers überwiegt. Sondern die Formel: Eingriff in fremdes Eigentum ist strafbar, gilt unbedingt. Höchstens könnten mildernde Umstände angenommen werden. Und der Richter könnte seinem Spruch nachträglich eine private Erklärung folgen lassen: es hat mir leid gethan, dich verurteilen zu müssen. Ich sehe, du meinst es gut. Aber du hast die Sache falsch angefangen, davon möchte ich dich überzeugen, damit du nicht denkst, dir sei Unrecht geschehen. Und er könnte ihm dann zeigen, wie seine Handlung, so unschuldig sie zunächst aussehe, doch mit der allgemeinen Wohlfahrt schlechterdings nicht verträglich sei.

Der Historiker wird nicht selten in ähnlicher Lage sein: er wird eine That verdammen, ohne den Charakter des Thäters zu verdammen,

und umgekehrt. K. L. Sand, der Mörder Kotzebues, handelte, wie es scheint, in dem festen Glauben, sich für sein Volk zu opfern; er glaubte den Feind seines Volkes, der seine Seele verderbe, tödten zu sollen; und wenn es schwerer ist, auf dem Schaffot zu sterben, als auf dem Schlachtfeld, so werden wir das Opfer nicht geringer anschlagen können; es gehörte eine um so größere Hingebung dazu, es zu bringen. Aber dieselbe Handlung ist, objektiv betrachtet, im höchsten Maße verwerflich. Wenn jeder sich zum Richter über Leben und Tod jedes Andern macht, wenn er ihn tödten darf, falls er sein Leben für ein Unglück für die Gesammtheit hält, dann ist die Rechtsordnung überhaupt aufgelöst und der Krieg Aller gegen Alle zurückgeführt. Es giebt ja wohl keinen Menschen, wenigstens nicht in öffentlicher Stellung und Wirksamkeit, von dem nicht irgend jemand überzeugt wäre, daß seine Wirksamkeit unheilvoll sei. Sands Hinrichtung war daher durchaus gerecht und notwendig. — Die Inquisitoren spürten Ketzer auf und brachten sie zu Tode. Es ist denkbar und wahrscheinlich, daß mancher unter ihnen es mit schwerem Herzen that: nicht aus Freude an dem Leiden eines Menschen, das ihm vielmehr selbst Leiden verursachte, sondern in dem Habitus ganz reiner Pflichterfüllung. In der festen Überzeugung, daß es besser sei, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk, von ihm verführt, verderbe, brachte er es über sich, auch einen Ketzer, der ihm persönlich lieb war, zu überführen und zu verurteilen. Subjektiv betrachtet, ist sein Handeln untadelig, nicht minder als das des Richters, der dem Mörder Kotzebues das Todesurteil sprach. Der einzige Unterschied liegt in der materialen Verschiedenheit: wir sind nicht mehr überzeugt, daß es zum Heil eines Volkes dient, wenn abweichende Ansichten in religiösen Dingen verfolgt und mit dem Tode bestraft werden. — Die Unfähigkeit, diese beiden Betrachtungsweisen auseinander zu halten, stiftet viel Verwirrung an. Wer die That mißbilligt, meint nun auch ein schlechtes Motiv voraussetzen zu müssen: bei den Inquisitoren Herrschsucht und Grausamkeit, bei Sand Eitelkeit und Großmannssucht. Umgekehrt, wer den Charakter anerkennt und versteht, meint dann auch die That billigen zu müssen und benennt sie mit unschuldigen oder lobenden Namen. Die moralisirende Parteiberedsamkeit der Historiker hat hier ihr eigentliches Feld: zu den

Handlungen die Namen und Motive so zu wählen, daß der Leser Zuneigung und Hochachtung oder Entrüstung und Abscheu empfindet.

Ich bemerke noch, daß auch die intuitive Ethik auf dieses Problem stößt. Sie sieht sich durch die Thatsachen genötigt, von einem irrenden Gewissen zu reden. Damit giebt sie zu, einerseits, daß die subjektive Gewißheit der Pflichtmäßigkeit doch nicht ausreicht, einem Handeln absoluten moralischen Wert zu verschaffen, und andererseits, daß das Gewissen des Einzelnen an einem objektiven Maßstab gemessen wird. Was ist dieser Maßstab? Wenn man nicht zu der Offenbarung eines transcendenten Gesetzgebers oder der unbedingt gültigen Entscheidung einer geistlichen oder weltlichen Behörde seine Zuflucht nehmen und damit den Boden wissenschaftlicher Betrachtung überhaupt verlassen will, so wird es keinen andern Weg geben, als die Messung des Einzelgewissens an der Idee eines höchsten Gutes. — Eben darauf führt auch ein anderes Problem: der Konflikt der Pflichten. Eine Entscheidung darüber, welche Pflicht in einem gegebenen Fall vorangehen müsse, kann nur aus einer objektiven Schätzung der Werte erfolgen, die durch das Handeln in dem einen oder andern Sinne erzielt oder gefährdet werden.

Ich füge endlich hinzu, daß die subjektive und formale Beurteilung des Handelns aus der Zusammenstimmung des Willens mit dem Gewissen schließlich überhaupt auf die teleologische Beurteilung zurückgeführt werden kann. Die Gewissenhaftigkeit ist eine Tugend, weil das Gewissen das Handeln im Sinne der Verwirklichung des höchsten Gutes zu bestimmen tendirt: der Inhalt des normalen Einzelgewissens wird zunächst bestimmt durch die Sittlichkeit des Volks; die objektive Sittlichkeit aber ist der Inbegriff der Sitten, und die Sitten sind nichts anderes als die Verfahrungsweisen in der Lösung der Lebensaufgaben, welche im Sinne der Verwirklichung des höchsten Gutes zu wirken tendiren. Ich komme hierauf in dem Kapitel über Pflicht und Gewissen zurück.

4. Aber, so möchte nun ein Bedenklicher sagen, sind wir damit nicht bei dem berufenen Satz angelangt, der der Moral der Jesuiten, freilich gegen ihren Widerspruch, zugeschrieben wird: der Zweck heiligt die Mittel? Wenn der objektive Wert einer Handlungsweise lediglich von ihrer Wirkung abhängt, gilt dann nicht von der

einzelnen Handlung dasselbe? Ist dann nicht jede Handlung gut, welche die menschliche Wohlfahrt fördert? Müßte dann nicht auch Lüge und Wortbruch und Meuchelmord für erlaubt, ja für verdienstlich angesehen werden, wenn nur ihre Wirkung in jener Richtung liegt? Und wenn dies zugleich das Motiv wäre, so wäre also die Handlung auf alle Weise moralisch gerechtfertigt.

In der That, ich sehe nicht, wie die teleologische Moral jenen Satz verleugnen kann; mir scheint aber, sie hat auch keinen Grund dazu; recht verstanden, ist er unbedenklich und notwendig. Freilich, falsch verstanden, wird er unsinnig und verrucht. Versteht man ihn so: wenn nur der Zweck erlaubt oder gut ist, dann darf jedes Mittel zu seiner Erreichung angewendet werden, dann giebt es natürlich keine Schändlichkeit, die nicht durch ihn gerechtfertigt werden könnte. Für sich und die Seinen Geld erwerben ist ein erlaubter und guter Zweck; hätte der Satz jene Bedeutung, so wäre also nicht blos um Lohn arbeiten, sondern ebenso sich als Meuchelmörder verdingen erlaubt, sofern es um jenes Zweckes willen geschehe. Einem Andern aus der Not helfen ist ein guter Zweck; nach jenem Satz wäre es also erlaubt, einen guten Freund vor Gericht durch einen Meineid herauszuschwören. — Offenbar ist das die Deutung, mit der den Jesuiten von ihren Gegnern dieser Satz angeheftet wird. Man will sagen: die Jesuiten verfahren nach der Maxime: zu irgend einem Zweck, den sie selbst für einen guten halten, z. B. der Mehrung der Macht des Papsttums und des Ordens, der Vernichtung des Protestantismus, ist jedes Mittel recht: z. B. die Ermordung ketzerischer Könige, die Brechung eines einem Ketzer gegebenen Worts oder Eides u. s. w. Begreiflich daher, daß die Jesuiten den Satz weder als die thatsächliche Maxime ihrer Handlungen noch als ein Princip ihrer Moral anerkennen.

Versteht man dagegen den Satz so: nicht ein beliebiger erlaubter Zweck, sondern der Zweck heiligt die Mittel; es giebt aber nur einen Zweck, von dem alle Wertbestimmung ausgeht, nämlich das höchste Gut, die Wohlfahrt oder die vollkommene Lebensgestaltung der Menschheit, dann ist er nicht nur unbedenklich, sondern auch unvermeidlich. Eine Handlung, welche jenes Ziel befördert, ist nicht blos erlaubt, sondern gut und notwendig. So wird

alle Welt urteilen, vielleicht einige Philosophen, die ein Princip zu verteidigen haben, ausgenommen. Streit ist nicht darüber, ob es erlaubt ist zu thun, was erwiesener Maßen hierfür notwendig ist, sondern darüber, ob unter Umständen eine Handlung, die gegen ein allgemeines Moralgebot verstößt, so wirken kann. Wäre dies ausgemacht, so würde alle Welt sagen: dann ist die Handlung in diesem Falle objektiv gut. Eine absichtliche Unwahrheit, die nur heilsame Wirkungen hat, ist keine verwerfliche Lüge; eine Wegnahme fremden Eigentums, die niemandem schadet, weder dem Eigentümer, noch der Gemeinschaft durch das Beispiel, noch dem Dieb durch Gewöhnung, die dagegen höchst wichtigen Nutzen stiftet, ist kein Diebstahl; und so würde auch die absichtliche Tödtung eines Menschen unter derselben Bedingung einen Mann nicht zum Mörder machen. Wenn ein Arzt einem absolut hoffnungslos darniederliegenden Kranken, der eine heillose und höchst ansteckende Krankheit aus der Fremde mitgeschleppt hat, auf sein flehendes Bitten ein tödtliches Gift reichte und dann die Sache selbst anzeigte, so würde niemand dies als Giftmord verurteilen. Der Arzt bliebe rechtlich strafbar, und auch das Gesetz, das solche Handlung strafbar macht, könnte aus naheliegenden Gründen nicht aufgehoben werden. Aber moralisch betrachtet, liegt die Sache nicht anders, als wenn jemand bei einer Feuersbrunst, die Stadt zu retten, ein Haus einreißt: der Zweck rechtfertigt das Mittel. — Man kann die Sache auch so zeigen. Den Wert staatlicher Einrichtungen mißt alle Welt an ihrem Erfolg für die Wohlfahrt des Volkes. Ihre Heiligkeit haben sie von dem Zweck, dem sie dienen. Das gilt auch von den Gesetzen. Unter Umständen wird nun eine Handlung, die sonst untersagt ist, geboten; der Fahneneid verpflichtet, auf das Gebot der Vorgesetzten zu tödten (im Krieg, im Aufruhr). Woher kommt in diesem Fall der Handlung die Heiligkeit, wenn nicht von dem Zweck, dem sie dient? Wäre die Tödtung eines Menschen an und für sich böse, so könnte ein Gebot des Staates sie nicht gut machen; es kann ja nicht aus schwarz weiß machen oder die Natur der Dinge ändern. Nun, nicht anders steht es mit dem Gebiet, wo die Handlungen nicht durch Gesetz, sondern durch Sitte geregelt werden: die Ausnahme kann auch hier durch denselben Zweck sanktionirt werden, der die Regel heiligt.

Und also wäre in der That Mord und Lüge erlaubt oder gar verdienstlich, vorausgesetzt, daß die Wohlfahrt der Menschheit dadurch in jeder Hinsicht gefördert, oder da das unmöglich ist, mehr gefördert als geschädigt wird? Was die einfache Bejahung dieser Frage unmöglich macht, ist zweierlei. Zuerst der Widerspruch der Wortbedeutungen. Die Wörter Mord und Lüge bezeichnen nicht blos einen objektiven Thatbestand, absichtliche Tödtung oder Täuschung; in die Wortbedeutung ist zugleich das verwerfende Urteil eingeschlossen. Daher ist es ein „analytisches" Urteil: Mord ist verwerflich; er bedeutet eben die rechtlich und moralisch unzulässige Tödtung eines Menschen. Löst man das verwerfende Urteil aus der Wortbedeutung aus und macht allein den objektiven Thatbestand selbst, nämlich die absichtliche Tödtung eines Menschen, zum Gegenstand des Urteils, so ist es ja unbezweifelt, daß sie erlaubt und pflichtmäßig sein kann; sie wird sogar zum Rechtsgebot, dessen Ausführung erzwungen wird. — Gewiß; möchte erwidert werden, aber zugleich ist dem Einzelnen als solchem die Tödtung eines Andern unter allen Umständen, ausgenommen im Falle der Notwehr, untersagt: die Tödtung eines Fremden oder Einheimischen um der Wohlfahrt des Volkes willen würde als Mord bestraft werden. Und doch müßte nach jenem Princip auch diese Tödtung erlaubt sein, wenn man nur die gewisse Überzeugung gewonnen hätte, daß sie für die Wohlfahrt der Menschheit notwendig sei.

Hierauf ist zu erwidern: auf keine Weise ist die Überzeugung zur Rechtfertigung genügend, sondern nur die wirkliche Wirkung. Und damit kommen wir auf das Zweite, was jenen obigen Satz auszusprechen hindert. Man kann sagen, der Satz: die Wohlfahrt der Menschheit heiligt als Zweck jede Handlung ohne Ausnahme, die ihr als Mittel dient, ist in thesi ganz unbedenklich; aber er ist in praxi nicht anwendbar. Die Rechnung, ob eine bestimmte Handlung von dieser Art, z. B. die Tödtung eines Volksverderbers, eines Aufrührers, eines Tyrannen durch einen Privatmann, für das Wohl der Menschheit oder auch nur für die dauernde Wohlfahrt dieses einen Volkes nur günstige oder doch überwiegend günstige Wirkungen haben werde, läßt sich niemals ausführen. Zur Zeit, als Napoleon I. mit eiserner Faust die Völker Europas niederwarf, ist der Gedanke, ihn

zu tödten, um dadurch zum Erretter der geknechteten Völker zu werden, vermutlich einmal durch den Sinn eines beherzten Mannes gegangen. Nehmen wir an, es wäre einem solchen gelungen, etwa im Jahre 1808 in Erfurt, mit Aufopferung des eigenen Lebens den Kaiser tödtlich zu treffen. Hätte er der Menschheit oder mindestens den unterdrückten und mißhandelten Völkern einen Dienst geleistet? Unter den Zeitgenossen würden vermutlich Viele so gefühlt haben. Wir werden jetzt doch geneigt sein zu sagen: es ist gut, daß es nicht geschehen ist. Es ist gut, daß die Völker Europas im offenen ehrlichen Kampf ihre Freiheit haben erringen müssen. Wäre Napoleon durch Mörderhand gefallen, so hätte nicht nur das Beispiel noch Jahrhunderte lang verwirrend auf das moralische Urteil, störend auf das Verhältnis der Völker einwirken mögen, es hätte auch das deutsche Volk nicht jene innere Wiedergeburt erlebt, die ihm zuerst nationales Bewußtsein, endlich auch im neuen Reich politische Existenz wiedergegeben hat. Allerdings, beweisen oder gleichsam ausrechnen läßt sich auch so die Sache nicht. Es möchte jemand erwidern: durch die rechtzeitige Tödtung des Tyrannen wäre nicht nur unermeßliches Blutvergießen verhindert worden, es wäre auch die Zeit der heiligen Alliance, unrühmlichen Andenkens, nicht gekommen: und die Nationalitätsidee, die jetzt wie ein schwerer Alp auf den Völkern Europas lastet, sie mit Kriegsfurcht ängstigt und mit Rüstungen zu Boden drückt, hätte nicht das unglückliche Übergewicht über die weltbürgerliche Humanität erlangt, und so fort. Das alles läßt sich auch sagen und es läßt sich nicht durch irgend welche Art von Rechnung beweisen, daß es ein Irrtum ist. Beweisen läßt sich auch nicht, daß der Tag von Sedan für das deutsche Volk ein glücklicher war. Das läßt sich nur glauben und der Glaube beruht auf dem Willen. So wenig es in der Physik möglich ist, die Wirkungen eines Stoßes ohne Rest zu berechnen, weil jede Wirkung ins Unendliche verläuft, so wenig ist es in der Moralphilosophie möglich, den objektiven Wert einer einzelnen Handlung aus ihrer Beziehung zum höchsten menschlichen Zweck abzuleiten. Die Rechnung verliert sich hier wie dort ins Unendliche. Was sich ausmachen läßt, das sind in der Physik die allgemeinen Bewegungstendenzen, in der Moral die Tendenzen der Handlungsweisen, Wohlfahrt zu mehren oder zu stören.

Dennoch kann man andererseits nicht umhin einzuräumen, daß Umstände eintreten können, in denen der Zweck Ausnahme von der Regel rechtfertigt, ähnlich wie Gifte unter Umständen als Heilmittel verwendet werden. Die Sache liegt in der Moral ebenso wie in der Politik. Es giebt keinen Staatsmann, keinen Historiker, der nicht einräumte, daß unter Umständen ein Bruch des formellen Rechts zu einer Notwendigkeit werden kann. Aber schwerlich wird jemand behaupten wollen, sofern er nicht als Parteimann, sondern als Theoretiker urteilt, er sei im Stande streng zu beweisen, daß diese bestimmte Revolution notwendig war. Das kann geglaubt, aber es kann nicht bewiesen werden. Es ist nie möglich, alle Folgen eines Rechtsbruchs in Rechnung zu bringen, vor allem nicht die entfernteren. So hat eine Revolution als solche stets die Wirkung, den Rechtszustand überhaupt zu lockern, die Autorität des Rechts zu mindern. In welchem Umfang dies wirklich geschieht, das läßt sich nie berechnen; das Beispiel eines Rechtsbruchs kann noch nach Jahrhunderten nachwirkend Rechtsunsicherheit verbreiten. Es kann nie die Summe der ungünstigen Wirkungen und ebenso wenig auch der günstigen gezogen werden; das Übergewicht dieser kann nie objektiv festgestellt werden. So steht es auch mit dem Bruch der Sittengesetze: es mag Fälle geben, wo derselbe notwendig ist. Aber es läßt sich nicht objektiv darthun, daß ein solcher Fall hier vorliegt; es wird nie möglich sein zu beweisen, daß die Summe aller schlimmen Wirkungen, die er im eigenen und fremden Leben direkt und indirekt verursachen mag, durch die guten, die als nächste Wirkung erstrebt werden, überwogen wird. Wer das Gesetz bricht, handelt also immer auf eigene Gefahr. Sicher geht, wer innerhalb des Gesetzes sich hält. Freilich, es sind nicht die starken Naturen, die am meisten die Sicherheit schätzen. Die Männer, durch welche große Wendungen im geschichtlichen Leben herbeigeführt worden sind, haben meist auf die eine oder andere Weise die sichere Straße der allgemeinen Moral oder des Rechts verlassen. —

Was übrigens an jenem Satz das eigentlich Bedenkliche ist, das ist, daß er die Neigung begünstigt, über der nächsten Wirkung die entfernteren zu vergessen. Der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Mann, der sich durch eine Lüge aus einer üblen Lage zieht; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Politiker, der durch eine Nieder-

trächtigkeit den Sieg seiner Partei bei der Wahl herbeiführt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Staatsmann, der durch Betrug oder Gewalt seinem Volk einen Vorteil zu verschaffen strebt; der Zweck heiligt die Mittel, denkt der Kirchenmann, der einen ehrlichen Mann verläumdet und schändet, weil er nicht seine Ansichten teilt. In dem Parteitreiben hat der Satz in seiner gehässigen Auslegung seinen eigentlichen Geltungsbereich. Die Parteimoral ist immer und überall geneigt, den Vorteil der Partei der Wohlfahrt des Volkes oder der Menschheit gleichzusetzen; die Sache der Partei ist die gute Sache, ist die Sache der Menschheit; also ist gerechtfertigt, was immer den Sieg der Partei zu befördern geeignet scheint.

Ob die Gesellschaft Jesu von dieser Schlußart besonders unbefangen Gebrauch gemacht hat? Es pflegt angenommen zu werden, und vielleicht muß man sagen: das extra ecclesiam nulla salus, legt die Folgerung nahe: was immer geeignet ist, die Macht der Kirche zu erhöhen, die Macht ihrer Feinde zu brechen oder die Macht ihrer Freunde (unter denen wir die treuesten und eifrigsten sind) zu steigern, das ist eben damit gerechtfertigt. Die Macht der Kirche ist der Ruhm Gottes und die Wohlfahrt der Menschheit, darum giebt es nichts, was nicht erlaubt und notwendig werden könnte, wenn es hierzu als Mittel erfordert wird, sei es nun die Unterdrückung von wahren oder die Verbreitung von falschen Thatsachen, sei es die heimliche Tödtung oder die öffentliche Verbrennung von Menschen. Vermutlich fehlt es also auch in der Geschichte des Ordens wirklich nicht an Handlungen, die nach dieser Formel geschahen, und an Personen, die nach ihr dachten und handelten. Es wird aber billig sein auch zu sagen, daß Personen von dieser Art keiner Partei fehlen, gilt doch für jede Partei, und sei es auch nur eine litterarische Sekte oder eine Philologenschule, in gewissem Sinn das Wort: außerhalb kein Heil; und ferner hinzuzufügen, daß vermutlich dem Orden auch Personen angehörten, deren Gewissen jene Folgerung zu ziehen ihnen nicht gestattete. Die Gesellschaft Jesu wird eben, wie andere Gesellschaften auch, nicht aus lauter Heiligen, aber auch nicht aus lauter Schurken oder „Männern an Bosheit", wie ein protestantischer Historiker sie bezeichnet, sondern aus Menschen bestanden haben. Daß aber gerade ihr jener Satz als besonderes Eigentum zugerechnet worden sei, so

könnte ein Verteidiger des Ordens noch hinzufügen, dafür gebe es einen ganz einleuchtenden Grund: je stärker eine Partei, desto unbequemer sei sie den Gegnern, und je größer und überraschender ihre Siege, desto sicherer würden sie von den Gegnern auf den Gebrauch unredlicher Mittel zurückgeführt.

5. Noch auf ein Bedenken gegen die teleologische Moralphilosophie gehe ich mit einem Wort ein: sie sei nicht im Stande, die absolute Bedeutsamkeit zu erklären, welche den einzelnen Handlungen von dem wirklichen sittlichen Gefühl beigelegt werde. Wenn allein um der Wirkungen willen die Übertretung der Moralgesetze zu vermeiden ist, wie kann dann ein Vergehen, dessen Wirkungen, so weit sichtbar, absolut geringfügig sind, so überaus heftige Gefühlsreaktionen bei dem Handelnden und den Zuschauern hervorbringen? Pestalozzi erzählt in Lienhard und Gertrud, wie der älteste der hungernden Knaben des Maurers von dem Acker des reichen Nachbars ein paar Kartoffeln holt, sie in der Asche brät und dann mit seinen Geschwistern teilt. Die alte, todtkrank zu Bett liegende Großmutter merkt es und geräth in die höchste Angst und Aufregung; sie kann erst ruhig sterben, als der Knabe dem Nachbar gebeichtet und dessen Verzeihung erlangt hat. Wie unangemessen, so möchte man sagen, ist hier, wenn jene Moral Recht hat, die Größe der Gefühlserregung zu der Geringfügigkeit des Schadens; dem Nachbar werden die paar Kartoffeln nicht fehlen und eine Lockerung der Eigentumsordnung von der Wegnahme durch einen Knaben zu besorgen, ist doch auch eine etwas phantastische Befürchtung. Wenn also, so könnte man fortfahren, die Sache ins Praktische wendend, diese Betrachtungsweise allgemein würde, so müßte sie eine Lockerung der Autorität der Sittengesetze, eine Minderung der Scheu vor Übertretungen zur Folge haben.

Den Versuch, die Gefühlsreaktionen, die auf Übertretung der Moralgesetze erfolgen, psychologisch zu erklären; behalte ich einem späteren Orte vor (dem Kapitel über die Pflicht); ich bemerke hier nur, daß sie allerdings gar nicht aus der Abwägung des angerichteten oder befürchteten Schadens stammen und schwerlich jemals hierdurch werden bewirkt werden. Dagegen will ich hier versuchen, die Stärke und Unbedingtheit der Gefühle der Scheu und der Reue, welche

vorgehabte oder vollbrachte Vergehungen hervorbringen, aus dem Gesichtspunkt der teleologischen Moral gleichsam zu *rechtfertigen*.

Von einem griechischen Weisen wird erzählt, daß er, von einem Freunde zur Rede gestellt, weil er um einer kleinen Sache willen seinen Sohn hart züchtigte, geantwortet habe: und die *Gewohnheit*, hältst du die für etwas Kleines? Darin liegt die Antwort auf jene Einwendung. Wenn die einzelne Handlung absolut isolirt wäre, dann möchte sie in der That unerheblich sein. Was ihr allemal Bedeutung giebt, das ist der Umstand, daß sie die Tendenz hat, einen Habitus zu begründen, aus dem in der Folge gleichartige Handlungen hervorgehen. Jener Diebstahl des Knaben mag dem Nachbar nicht schaden, mag auch sonst niemandem schaden, mag aller Welt völlig verborgen bleiben: Einem hätte er gewiß geschadet, dem Knaben selbst, wenn nicht durch Buße und Strafe der Schaden verhütet worden wäre. In ihm wäre die Erinnerung geblieben, wie es ihm einmal gelungen, in der Not sich zu helfen; die nächste Not und die gleiche Gelegenheit hätten die Erinnerung geweckt und zur gleichen Hülfe angetrieben; aus dem einmaligen Dieb wäre ein Gewohnheitsdieb, aus dem gelegentlichen Dieb ein professioneller Dieb geworden. Vielleicht wäre es nicht so weit gekommen, aber zweifellos war jener erste, so unschuldig aussehende Diebstahl der erste Schritt auf einem Wege, der an dies Ende führt. Es hat niemand mit der Absicht, ein Dieb zu werden, die erste Sache genommen; gewiß nicht: er wollte nur dieses Eine, so Begehrenswerte, so dringend Notwendige; aber das weitere kam dann von selbst. — Es hat niemand in der Meinung, ein Lügner zu werden, die erste Lüge versucht; es giebt keinen Trunkenbold, der als Trunkenbold angefangen hätte; er fing mit einem einzigen Rausch an — und dem festen Vorsatz, vor dem zweiten sich in Acht zu nehmen. Und jeder folgende Rausch begann mit dem ersten Glas und dem Vorsatz, es sollte das letzte sein. Aber das zweite Glas und der zweite Rausch, und die zweite Lüge und der zweite Diebstahl kam von selbst, er fand die Thür schon geöffnet. Unschuld ist ein negatives Wort, aber eine positive Sache. Der erste Fall bricht die Schutzwehr nieder, die den guten von dem schlimmen Wege trennt. Die Sache ist nirgend sichtbarer als auf dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens, wie auch das Wort Unschuld mit seiner besonderen

Bedeutung sagt. Mit dem ersten Fehltritt ist die abschüssige Bahn betreten, die zu einem Abgrund führt. Du wirst dich vorsehen nicht hinab zu stürzen? Das meinten auch die Tausende, die zerschmettert unten liegen. „Beim ersten sind wir frei, beim zweiten sind wir Knechte", das ist das Gesetz der bösen Geister. Aber auch der guten. Ist die erste Versuchung überwunden, so ist die Gefahr der zweiten nur noch halb so groß. Die erste Selbstüberwindung ist die schwerste, jede folgende wird leichter, bis das Rechte mühelos geübt wird.

Das ist das Erste, was jeder einzelnen Handlung eine so große moralische Bedeutung giebt: es wird mit ihr nicht blos über diese vorliegende Sache, sondern gewissermaßen über das ganze Leben entschieden. Das gilt auch nicht blos von der ersten Entscheidung, obwohl sie eine besondere Wichtigkeit hat, sondern wieder von jeder folgenden: jede drückt die Spur tiefer ein, bis zuletzt ein Herausbiegen zur vollen Unmöglichkeit wird.

Es kommt aber noch ein Zweites hinzu. Wie jede Handlung eine Tendenz hat, in dem handelnden Individuum einen Habitus zu begründen, der fortwuchernd neue gleichartige Thaten gebiert, so hat sie auch die Tendenz, einen gleichartigen Habitus in den angrenzenden Individuen zu begründen und so zuletzt den Habitus des Individuums zur Gattungseigenschaft zu machen. Es geschieht auf zweierlei Weise: durch Anreizung zur Nachahmung und zur Vergeltung.

Die Macht des Beispiels, des guten wie des bösen, ist bekannt genug. Wie manche Pflanzen Keime hervorbringen, die durch die Luft herumgeführt werden, bis sie auf einen geeigneten Nährboden fallen und aufgehen, so bringen auch gute und böse Handlungen gleichsam Keime hervor, die in der moralischen Atmosphäre allenthalben herumschwärmen, bis sie, durch Augen und Ohren einfallend in Menschenseelen, geeigneten Boden finden und aufgehen.

Die andere Verbreitungsart ist besonders denjenigen Handlungen eigen, die mit ihren Folgen nicht zunächst das handelnde Subjekt, sondern Andere treffen: sie fordern auf zur Vergeltung, zunächst an dem, von dem zuerst Gutes oder Übles erwiesen wurde, sodann an beliebigen Anderen. Darwin erzählt von einem Australier, dem seine Frau gestorben war: er hatte keine Ruhe, bis er eine Frau von einem fremden Stamm gleichsam zur Vergeltung für ihren Tod ge-

tödtet hatte. Es scheint ein sehr irrationelles Verfahren und doch üben es in gewisser Weise alle Menschen. Wer eine Schädigung, eine Unfreundlichkeit oder Gewaltthat erlitten hat, der pflegt, wenn er an dem Urheber sich nicht zu rächen vermag, sei es, daß er ihm nicht erreichbar oder unbekannt ist, an irgend einem, der ihm gerade in den Wurf kommt, seinen Zorn auszulassen. Wir wissen es Alle und weichen einem Manne, der in solcher Gemütsverfassung ist, aus. Es ist jemand auf dem Markt, er weiß nicht von wem, mit einem falschen Zweimarkstück betrogen worden: man kann zehn gegen eins wetten, daß er, sonst ein rechtlicher Mann, es wieder anzubringen suchen wird. Das „Publikum" hat ihn betrogen: es ist erlaubte Notwehr, ihm sein falsches Geld zurückzugeben. — Nicht minder pflanzen sich aber auch Gefälligkeiten und Wohlthaten fort. Es wurde mir von einem Unbekannten eine Freundlichkeit erwiesen, er zahlte für mich den Groschen auf der Pferdebahn, da ich meinen Geldbeutel vergessen hatte: es treibt mich, nicht blos jenem zu danken, sondern auch, die Freundlichkeit an Unbekannte weiter zu geben.

Am stärksten findet Fortpflanzung des Guten und Bösen innerhalb der Familie statt; nirgend ist das Beispiel wirksamer, nirgend Vergeltung sicherer: was von den Eltern empfangen wurde, wird an den eigenen Kindern vergolten. Gute Erziehung und böse Erziehung, beide sind erblich.

6. So wird die Betrachtung, welche von dem moralischen Urteil über menschliche Handlungen und Eigenschaften ausgeht, von allen Seiten auf den Begriff der allgemeinen Wohlfahrt als das Princip geführt, das alle Wertbestimmung beherrscht. Alle unsere Urteile lassen sich auf die allgemeine Formel bringen: gut sind Handlungsweisen und Eigenschaften, sofern sie die Tendenz haben die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu fördern.

Ich ergänze diese Betrachtung, indem ich kurz andeute, wie auch der andere Weg, den die Moralphilosophie einschlagen kann und eingeschlagen hat, zu demselben Ziel führt. Die griechische Ethik nimmt, wie oben gezeigt wurde (S. 21 f.), nicht das Urteil, sondern das Wollen zum Ausgangspunkt; sie fragt: Was ist das letzte Ziel des menschlichen Willens. Auch diese Betrachtung führt auf die Antwort: die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung.

Es kann zunächst anders scheinen: nicht auf die allgemeine, sondern auf die eigene, individuelle Wohlfahrt sei der Wille seiner Natur nach gerichtet. Er erstrebe überall, was ihm als angenehm oder nützlich für seine Zwecke erscheine, zunächst ganz ohne Rücksicht darauf, ob Anderer Wohlfahrt dadurch gehindert oder gefördert werde. — Diese Ansicht, zu einer Theorie ausgebildet, ist der egoistische oder individualistische Eudämonismus. Hobbes vertritt ihn am Eingang der modernen Philosophie: der Wille jedes animalischen Wesens ist auf Selbsterhaltung gerichtet; das ist sein Naturgesetz. Gut ist, was ihm selber förderlich ist. Was Anderen gut ist, kann nur mittelbar unter die Dinge aufgenommen werden, die ihm gut sind, sofern es sich nämlich als Mittel auch für die eigene Erhaltung erweist.

Es ist schon angedeutet worden, worin der Fehler dieser Betrachtung liegt: sie setzt das Individuum als ein absolut selbständiges Wesen. Shaftesbury hat, anknüpfend an Platonische Gedanken, dem entgegengehalten, daß der Einzelne überhaupt nur ist und lebt als Glied der Gattung. Das Individuum existirt eigentlich nur in der Abstraktion; die Gattung ist in Wirklichkeit, an ihr als zufälliges, entbehrliches Accidens, das Individuum, wie am Baum der Sproß. Diese Thatsache erscheint auch in seinem Innenleben; in seinem Willen sind Triebe und Gefühle, die gar nicht auf die individuelle Erhaltung bezogen sind. In der Thierwelt ist der individualistische Selbsterhaltungstrieb überall durch den Trieb, Nachkommen zu erzeugen und zu erhalten, durchbrochen. Im Menschenleben ist die Wirksamkeit der altruistischen Triebe, wenn wir mit diesem Namen die nicht auf die individuelle Selbsterhaltung gerichteten Antriebe bezeichnen wollen, erweitert und vertieft; er setzt sich im Bewußtsein als Glied einer Gesammtheit, einer Familie, eines Gemeinwesens, eines Volkes, die Wohlfahrt dieser Gesammtheit liegt ihm unmittelbar am Herzen, sein Eigenwohl fordert das Gesammtwohl oder, in objektiver Betrachtung, sein Eigenwohl ist in das Gesammtwohl eingeschlossen. Und man kann demnach sagen: das wirkliche Ziel seines Willens ist: Gesammtwohl mit Einschluß des eigenen Wohls.

Allerdings nicht immer finden wir den menschlichen Willen auf dieses Ziel gerichtet. Es kommen Bestrebungen und Handlungen vor, die

ohne alle Rücksicht auf Wohl und Wehe der Umgebung lediglich auf das, was der Handelnde als sein eigenes Wohl ansieht, gerichtet sind. Es kommen sogar Handlungen vor, die durch Kränkung und Schädigung Anderer Befriedigung des eigenen Selbst suchen. Aber eine unbefangene Betrachtung wird solche Fälle doch nur als Ausnahmen von der Regel des Willens konstruiren können; sie werden als solche auch durch das eigene Bewußtsein gekennzeichnet: die Reue, die ihnen folgt, ist die Reaktion des eigentlichen Willens auf jene Zufälle, die wider seine Grundrichtung in das Leben hineingebrochen sind und es verunstalten. Der Wille in seiner Ganzheit erhebt sich gegen einzelne Triebregungen, sie gleichsam außer sich setzend und für die Folge ausmerzend. Freilich, es giebt auch Individuen, in denen diese Reaktion ausbleibt, es giebt Menschen, die gegen fremdes Wohl und Wehe beinahe ganz gleichgiltig und nur für das ihnen selbst Nützliche und Schädliche empfindlich sind. Gewiß; es giebt auch Blinde, Taube, Blödsinnige. Aber das sind Mißbildungen, die nicht für den Typus charakteristisch sind. Und ebenso wenig wird es einer unbefangenen Anthropologie zweifelhaft sein, daß Menschen ohne sympathische Empfindung Mißbildungen sind, die das Gesetz der normalen Natur nicht aufheben.

Dies mag hier zur Auseinandersetzung mit der Theorie des individualistischen Egoismus genügen. Ich werde später, nachdem der Begriff der Wohlfahrt selbst genauer bestimmt sein wird, auf den Gegensatz von Egoismus und Altruismus noch einmal zurückkommen. Ich bemerke hier nur, daß ich ihm durchaus nicht die Wichtigkeit beizulegen vermag, die ihm von manchen Moraltheoretikern beigelegt wird. Für Schopenhauer und seine Nachfolger ist er der Angelpunkt der ganzen Moral. Der natürliche Mensch ist absolut egoistisch und eben darum ohne moralischen Wert; solcher kommt allein Handlungen zu, deren Motiv lediglich fremdes Wohl und Wehe ist. Da eine solche Motivation nach der Naturordnung eigentlich nicht möglich ist — wie kann auf den Willen wirken, was ihn nichts angeht? — so ist eigentlich alle Moralität übernatürlich.

Ich glaube nicht, daß die Welt in der wir leben, so spukhaft eingerichtet ist. Der gute Wille hat auch innerhalb der Naturordnung Raum. Nur für einen so pessimistischen Beurteiler der empiri-

schen Menschennatur, wie Schopenhauer, ist Mitleid etwas übernatürliches. In einer der zugespitzten Wendungen, durch welche Schopenhauer leichtgläubige Leser blendet, sagt er einmal: Das natürliche Individuum, vor die Wahl des eigenen oder des Weltunterganges gestellt, würde die ganze Welt vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Ich weiß nicht, ob es jemanden gäbe, der im Drang des Augenblicks sich so entschiede. Aber das weiß ich, daß es niemanden giebt, der nicht, wenn nun die Welt untergegangen wäre und er sich allein übrig fände, die Wahl bereute und nur noch den einen Wunsch hätte, nun auch selbst von einem sinnlos und unerträglich gewordenen Dasein erlöst zu werden. Auch dem größten Egoisten würde dann deutlich werden, daß seine Natur nicht auf vollständige Isolirung angelegt sei. Er bedürfte der Andern, sei es auch nur um von ihnen bewundert, gefürchtet, beneidet zu werden. Aber schwerlich wird es auch nur einen Einzigen geben, dessen Beziehungen zu Menschen damit völlig erschöpft wären, der nicht irgend jemanden hätte, dessen Wohl und Wehe ihm nicht völlig gleichgiltig wäre oder nur antipathische Gefühle erregte. Und von der überwältigenden Mehrheit wird man sagen dürfen, daß ihre eigene Wohlfahrt mit der Wohlfahrt Anderer, ihrer Angehörigen, ihrer Freunde, ihres Volkes, so verschlungen ist, daß es ohne diese auch für sie keine Wohlfahrt gäbe, nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv und im Gefühl. Jene absoluten Egoisten kommen nur in der Theorie vor, nicht in der Wirklichkeit; sie sind ein bloßes Präparat der Moraltheoretiker, um dadurch eine Theorie, und zwar eine falsche, zu beweisen.

In einem gewissen Sinne freilich ist der Egoismus unentrinnbar. Auch der selbstloseste Mensch will das Wohl Anderer, weil es ihm selber nicht gleichgiltig ist; die Beförderung fremder Wohlfahrt oder die Linderung fremden Wehes verschafft auch ihm selber Befriedigung oder Erleichterung. Natürlich, wäre das nicht der Fall, wäre ihm das Ergehen Anderer durchaus gleichgiltig, so könnte es auch nicht Gegenstand seines Wollens werden; mein Wille kann nur durch *meine* Gefühle bewegt werden; ich kann nicht die Gefühle des Andern haben und fühlen. In diesem Sinne bleibt das Ich Mittelpunkt der Dinge. Es wird aber nicht notwendig sein, zu zeigen,

daß es nicht dieses Verhalten ist, welches wir meinen, wenn wir in der gewöhnlichen Rede von Selbstsucht oder Egoismus sprechen: hier bezeichnen die Wörter eben die Unfähigkeit, sich fremdes Unglück zu Herzen zu nehmen mit eigenem Schmerz oder über fremdes Wohlergehen sich selber zu freuen. Nur einem abstrakten Moraltheoretiker, der den Widerspruch des natürlichen Willens zum wesentlichen Merkmal der Pflichterfüllung oder die Ausschließung aller Selbstbefriedigung zur Bedingung moralischen Werts gemacht hätte, möchte es nun doch noch Bedenken erregen, wenn er sähe, daß die Förderung fremder Wohlfahrt allemal auch mit einem Gefühl eigener Befriedigung begleitet wäre. Doch das sind unfruchtbare Klügeleien eines Verstandes, der nicht mehr auf die Dinge, sondern nur noch auf das eigene System gerichtet ist.

Ich meine demnach, man darf ohne großen Fehler sagen: dasselbe, was im *Urteil* als letzter *Maßstab des Wertes* menschlicher Handlungsweisen und Eigenschaften dient, ist auch, wenngleich nicht ohne erhebliche Abweichungen im Einzelnen, der *Zielpunkt des Wollens*: die *Wohlfahrt der Gesamtheit, auf welche sich die Wirkungen des Handelns erstrecken.*

7. Die Summe dieser Betrachtung wäre demnach: das Verhalten eines Menschen ist *moralisch gut*, sofern es objektiv im Sinne der Förderung der Gesamtwohlfahrt zu wirken tendirt, subjektiv, sofern es mit dem Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit oder der sittlichen Notwendigkeit begleitet ist.

Zur Bezeichnung des negativen Werts hat unsere Sprache zwei Wörter: *schlecht und böse*. Sie entsprechen einigermaßen der doppelten Beurteilung: schlecht ist ein Verhalten, dem die objektive Richtigkeit, böse ein Verhalten, dem die subjektive Seite des Werts fehlt, das wider das Gewissen geht, besonders ein Verhalten, das mit Wissen und Willen die Wohlfahrt Anderer schädigt.

Die eigentliche Aufgabe der Moralphilosophie bildet das objektiv Gute, die Bestimmung des höchsten Gutes und der Verhaltungsweisen, die es zu fördern tendiren. Das subjektiv Gute ist erschöpft durch die formelle Bestimmung der Zusammenstimmung des Willens mit dem eigenen Gewissen. Das Gewissen hat in seiner empirischen Erscheinung in der Ethnologie sehr verschiedenen Inhalt. Die Moralphilo-

sophie sucht festzustellen, durch Aufnahme welcher Bestimmungen das Gewissen der Idee des objektiv Guten entspricht. Das richtige Gewissen ist das Organ, wodurch der Einzelne sein Verhalten im Sinne der allgemeinen Wohlfahrt bestimmt; und da hierauf sein Wert beruht, so wird also die subjektive Beurteilung zuletzt auf die objektive zurückgeführt. — Zu bemerken ist aber, daß diese Beziehung durchaus nicht im Bewußtsein zu sein braucht. Wenn jenes oben erwähnte alte Mütterchen den Diebstahl verabscheut, einfach weil er gegen Gottes Gebot ist, so ist die Moralität dieser Willensbestimmtheit so vollkommen, als die des Moralphilosophen, der die teleologische Notwendigkeit der Eigentumsordnung einsieht.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Wohlfahrt oder des höchsten Gutes.

1. Das vorstehende Kapitel hat uns auf den Begriff der Wohlfahrt geführt. Wir bezeichneten mit diesem Namen den letzten Zielpunkt des Willens und den letzten Beziehungspunkt des Werturteils über menschliches Verhalten. Er wird auch das höchste Gut genannt. Worin besteht die Wohlfahrt oder das höchste Gut?

Ich antworte: das höchste Gut besteht für ein Individuum wie für eine Gesammtheit in einer gewissen Wesensgestaltung und Lebensbethätigung, derjenigen nämlich, die man mit verschiedenen Namen als die vollkommene, rechtschaffene, tugendhafte, normale, naturgemäße, der Idee entsprechende zu bezeichnen pflegt. Die Namen enthalten keine Definition; eine solche in Gestalt einer begrifflichen Formel ist überhaupt nicht möglich, so wenig als es möglich ist, einen Tier- oder Pflanzentypus zu definiren. Sie sind Hinweisungen auf eine Beschreibung; und diese Beschreibung giebt, so weit solche möglich ist, die Ethik in der Tugend- und Pflichtenlehre. Die Tugendlehre beschreibt die Beschaffenheit, die wir die vollkommene nennen, die Pflichtenlehre stellt den Lebensinhalt dar, der dieser Idee entspricht.

Einer näheren Darlegung dieses Begriffs halte ich für zweckmäßig, die Auseinandersetzung mit einer anderen Auffassung von dem Wesen des höchsten Gutes voraufzuschicken. Eine weitverbreitete moralphilosophische Richtung behauptet: die Wohlfahrt oder das höchste Gut besteht zuletzt nicht in einem objektiven Lebensinhalt, sondern allein in den Lustgefühlen, die das Leben bringt; Lust ist das an sich Wertvolle und alles Übrige wird nur dadurch wertvoll, daß es Lust bringt. Man pflegt diese Ansicht die hedonistische zu nennen.

Der Gegensatz dieser beiden Anschauungen ist alt. Er durchzieht die ganze griechische Philosophie: auf der einen Seite stehen die Cyrenaiker und Epikureer; auf der andern die von Plato und Aristoteles ausgehende Richtung, mit Einschluß der Stoiker. Er kehrt wieder in der neueren Philosophie: auf jener Seite stehen die empiristischen Psychologen, auf dieser sowohl die ältere rationalistische Schule des 17. und 18. Jahrhunderts, als die deutsche Philosophie, die sich an Kant anschließt. Gilt jenen die subjektive Gefühlserregung der Lust, einerlei wodurch sie bewirkt wird, als das absolut Gute, so gilt diesen eine objektive Gestaltung des geistigen Lebens, sowohl im Einzelnen als in der Gesammtheit, ohne Rücksicht auf Lust für das an sich Wertvolle; freilich wird sie immer mit innerer Befriedigung erlebt und besessen.

Einer Prüfung der hedonistischen Ansicht halte ich nicht für überflüssig die Bemerkung vorauszuschicken, daß die Frage ist: ob die hedonistische Ansicht wahr oder unwahr, nicht aber: ob sie gut oder schlecht ist? Der Versuch, die Unwahrheit dieser Anschauung durch ihre Unwürdigkeit darzuthun ist alt; Hedonismus und Atheismus werden auf diese Weise schon in einem alten Spruch der stoischen Schule mit einander abgethan*). Das ist unzulässig. Theorien sind schlecht nur, sofern sie unwahr sind: ihre Unwahrheit aus ihrer Schlechtigkeit beweisen, ist ein Verfahren, welches die Beredsamkeit sich schwerlich jemals wird entreißen lassen, von welchem Gebrauch zu machen die Philosophie jedoch überall sich untersagen muß. Ich füge hinzu, daß es an reinen, sittenstrengen Männern unter den Vertretern

*) *Ἡδονὴ τέλος, πόρνης δόγμα· οὐκ ἔστι πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα* (A. Gellius IX, 5).

dieser Ansicht nie gefehlt hat; Epikur lebte tadellos, und Bentham und Mill waren so rüstige und thatkräftige Vorkämpfer für die Verwirklichung praktischer Ideen, daß man sie mit dem Namen von Idealisten, wenn es ein Ehrentitel ist, vor vielen zieren darf, die ihn selber sich beilegen.

Wie kann die Behauptung: Lust ist das absolut Wertvolle, bewiesen werden? Ich meine, nicht auf andere Weise als durch die Aufzeigung, daß sie von der menschlichen Natur thatsächlich so geschätzt wird. Der Moralist hat, wenigstens in diesem Stück, nicht die Aufgabe des Gesetzgebers, sondern des Auslegers der Natur; es wäre absurd zu sagen: die menschliche Natur schätzt zwar nicht die Lust als das absolut Wertvolle, aber sie sollte es thun. So verfahren denn auch in Wirklichkeit alle Hedonisten. Sie behaupten: alle Menschen, ja alle lebenden Wesen, streben stets und überall nach Lust. Lust (oder Befreiung von Schmerz) ist die einzige Sache, die absolut begehrt wird, alle übrigen Dinge, werden nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zum Zweck der Erreichung von Lust oder der Befreiung von Schmerz erstrebt.

Ich glaube nicht, daß diese Ansicht den Thatsachen entspricht. Ich versuche zunächst zu zeigen, daß der Wille nicht auf Lust, sondern unmittelbar auf einen objektiven Lebensinhalt, im Menschen auf einen menschlichen, zuhöchst einen geistig-sittlichen Inhalt gerichtet ist.

Wie stellt sich im Selbstbewußtsein die Sache dar? Erscheint Lust als Zweck, alles andere als Mittel? — Machen wir uns zunächst das Verhältnis von Zweck und Mitteln deutlich. Mich friert, ich wünsche mich zu erwärmen. Ich kann diesen Zweck durch verschiedene Mittel erreichen: ich kann mir Bewegung machen, ich kann mich wärmer anziehen, ich kann ein Feuer anzünden. Hierzu kann ich wieder Holz oder Torf oder Kohlen nehmen. Hier haben wir das Verhältnis von Zweck und Mitteln reinlich dargestellt: der Zweck ist die Erwärmung, ihn will ich selbst, die Mittel nur um seinetwillen; sie sind mir an sich ganz gleichgültig; ich wähle unter ihnen dasjenige, das mir am schnellsten und mit dem geringsten Aufwand zu meinem Zweck verhilft. — Besteht nun zwischen allen menschlichen Thätigkeiten und der Lust dieses selbe Verhältnis? Wir setzen uns hungrig zu Tisch. Ist Lust unser Zweck, zu dem sich das Essen, wie in jenem

Beispiel die Kohlen, als ein an sich gleichgültiges Mittel verhält? Der Musikliebhaber geht in ein Konzert; ist Lust sein Zweck und Musik das Mittel? Hat Goethe — nach der Formel Benthams: daß jedes menschliche Wesen bei jeder Bethätigung jederzeit den Weg einschlägt, der nach seiner jedesmaligen Ansicht in dem Augenblick den größten Beitrag zu seinem Maximum von Lustgefühlen verspricht — als Mittel zu seinem Glücksmaximum gewählt: Dichtungen in gebundener und ungebundener Rede, Liebesverhältnisse mit Mädchen und Frauen, Geschäfte und Reisen, naturwissenschaftliche und geschichtliche Untersuchungen? Nun, das ist ja absurd, und niemand wird es sagen wollen. Sondern, in seiner Natur lagen Triebe und Kräfte, die zur Entfaltung und Bethätigung drängten, nicht wesentlich anders, als Triebkräfte, die im Pflanzenkeim eingeschlossen liegen. Und bei der Entfaltung und Bethätigung trat Lust ein, aber diese Lust war nicht vorher in der Vorstellung als Zweck und jene anderen Dinge als Mittel. Der Trieb und das Verlangen, ihn zu bethätigen, war vor aller Vorstellung von Lust, nicht umgekehrt die Vorstellung von Lust vor dem Trieb, ihn erst hervorbringend oder erweckend. Nur bei dem blasirten und ruinirten Müßiggänger mag so etwas Regel werden, daß er erst ein allgemeines Verlangen nach Lust empfindet, und dann sich umsieht nach irgend welchen Mitteln, Lust zu erzeugen. Bei dem gesunden Menschen ist es nicht so.

Oder dürfen wir uns durch die anscheinende Absurdität doch nicht abschrecken lassen, müssen wir den Mut haben zu sagen: in Wahrheit ist es doch so, daß alles Verlangen nicht auf die Sache, sondern auf die Lust gerichtet ist? James Mill, ein Mann von großem Scharfsinn, verlangt es. Im neunzehnten Kapitel des oben (S. 145) erwähnten Werkes erklärt er: Verlangen (desire) ist lediglich ein anderer Name für „Vorstellung von Lust" (idea of pleasure). Es mischt sich aber durch einen Associationsprozeß eine Zweideutigkeit ein; der Ausdruck Verlangen wird auch von den Ursachen von Lustgefühlen gebraucht: wir haben ein Verlangen Wasser zu trinken. Das sei aber, genau genommen, eine figürliche Redensart. Eigentlich gehe das Verlangen nicht auf das Wasser oder das Trinken, sondern auf die Lust, von der das Wassertrinken blos die Ursache sei. Die

Illusion, daß wir zu trinken verlangten, entspringe lediglich aus der sehr genauen Association. — Mir fällt darüber eine Anekdote ein, die einmal in den fliegenden Blättern zu lesen war. Ein Engländer sitzt an einem Wasser und angelt. Ein Einheimischer tritt zu ihm und sagt: da sind keine Fische. Worauf der Engländer mit unbewegter Miene antwortet: ich thu nicht angeln um Fische, sondern um Vergnügen. Dieser Mann hatte also die Association aufgelöst und stellte Angeln und Lust als Mittel und Zweck einander gegenüber. Ob auch andere Menschen dasselbe thun? es scheint mir doch sehr fraglich. So weit ich sehe, ist der Wille oder der Trieb oder das Verlangen niemals auf ein Quantum Lust, sondern immer unmittelbar auf die Sache selbst, die Bethätigung, die Zustandsveränderung gerichtet. Eine Vorstellung der Sache geht dem Verlangen, wenigstens in der Regel, vorher, aber eine Vorstellung der Lust als solcher, zu der die Sache als bloßes Mittel sich verhält, finde ich niemals im Bewußtsein.

Daß nicht die Vorstellung von Lust den Willen in Bewegung setzt, dafür scheint auch Folgendes zu sprechen. Wenn es so wäre, so müßten wir erwarten, daß die Lust um so größeren Eindruck mache, je lebhafter und deutlicher sie in der Vorstellung ist. Das wird der Fall sein gleich nach dem Genuß. Also müßte das Verlangen nach der Lust dann am stärksten sein. Augenscheinlich liegt die Sache umgekehrt, nach der Mahlzeit erregt die Vorstellung von dem Genuß gar nicht den Willen: ein deutliches Anzeichen dafür, daß der Trieb früher ist als die Lust; nicht die Vorstellung der Lust ist Ursache des Triebes oder Verlangens, sondern der vorhandene Trieb wird Ursache der Lust, indem er sein objektives Ziel erreicht.

Der Hedonismus müßte hiernach seine Behauptung wenigstens dahin abändern, daß er sagte: Lust ist, wenn denn auch nicht der vorgestellte Zweck, so doch das thatsächliche Ziel, das, dem Bewußtsein verdeckt, in Wahrheit doch, wie ein verborgenes Gewicht wirkend, die Maschine in Thätigkeit setzt. Die Dinge, die im Bewußtsein als letzte Ziele erscheinen, Ehre, Reichtum u. s. f. wären dann gleichsam Vorwände, die dem Intellekt vorgespiegelt würden, während der Wille in Wirklichkeit immer nur dem Einen nachjagte, der Lust. — Einem Verliebten geschieht es, daß er, um irgend eines Geschäftes willen ausgehend, zu seiner eigenen Überraschung sich plötzlich in der

Straße findet, wo der Geliebten zu begegnen Aussicht ist. Und nun wird ihm selbst klar, jenes Geschäft ist im Grunde von dem Trieb der Vernunft nur vorgespiegelt worden, um ihrem Einspruch zuvorzukommen. — Liegt in unserem Fall die Sache ebenso? ist die Lust gleichsam die Geliebte des Willens, der zu begegnen unablässig trachtend, er dem Verstand allerlei anderweite Geschäfte vorspiegelt?

Ich wüßte nicht, wie diese Behauptung bewiesen werden könnte, als durch die Thatsache, daß in allen Fällen der Wille zwar nicht bei dem vorgespiegelten, wohl aber bei dem eigentlichen Ziel anlangt; ebenso wie in dem obigen Beispiel der geheime Zug des Herzens dadurch an den Tag kam, daß der Verliebte an dem heimlich gewollten Ziel sich wirklich fand. Liegt die Sache so? Mir scheint nicht; eher könnte man wohl das Gegenteil behaupten: nicht das angeblich im geheimen gewollte, sondern eben das ostensible Ziel wird erreicht. Der Habsüchtige kommt wohl zu Reichtümern; aber die Lust und Befriedigung, die er sich davon versprach, die kommt nicht; der Ehrgeizige bringt es wohl zu Rang und Stellung, zu Orden und Titeln, aber sie sättigen nicht die Begierde; der Gattungstrieb führt wohl zur Fortpflanzung der Art, aber dem Individuum bringt die Erfüllung Enttäuschung und Sorge. —

Aber, so möchte nun jemand sagen, das Alles mag sein; bleibt es nicht dennoch dabei, daß wir, was immer wir thun oder erstreben, darum thun oder erstreben, weil es Befriedigung gewährt oder verspricht? Wäre das nicht der Fall, würden wir es thun? Gäbe es Befriedigung und sein Gegenteil überhaupt nicht, würde dann nicht alles Streben überhaupt aufhören? Würde uns nicht alles einerlei sein? Was heißt aber dies anders als: Lustgefühle sind es zuletzt, wodurch alle Wertunterschiede begründet werden?

In der That, daran ist kein Zweifel, gäbe es Gefühle der Befriedigung und des Gegenteils überhaupt nicht, dann gäbe es auch keine Wertunterschiede, dann würden gut und schlecht sinnlose Wörter sein, oder vielmehr, sie würden in unserer Rede überhaupt nicht vorkommen. Das ist ein so wahrer Satz, daß man ihn als einen identischen bezeichnen kann. Aber hierfür scheint mir der Satz: Lust oder Befriedigung ist der Zweck, um dessen willen alle Dinge gewollt werden, kein geeigneter Ausdruck. Befriedigung oder Lust ist nicht

das, was gewollt wird, sondern sie ist der Ausdruck dafür, daß das Wesen erreicht hat, was es will. Auf die Frage, was ist das letzte Ziel des Willens? ist die Antwort, Befriedigung ist das Ziel, eine reine Tautologie; nicht anders als wenn man auf die Frage, wodurch wird der Wille zuletzt befriedigt? antwortete, durch Befriedigung. Freilich ist das wahr; aber schwerlich wird ein Fragender durch solche Auskunft sich belehrt finden; was er wissen will, ist: welcher objektive Lebensinhalt ist es, der mit Befriedigung erlebt wird. — Aristoteles hat längst das wirkliche Verhältnis, das zwischen der Lust und dem Willen besteht, bezeichnet: sie ist nicht Zweck oder Ziel, sondern ein Anzeichen, daß die Natur ihr Ziel erreicht hat. In dem Gefühl wird der Wille seiner selbst und seines Zustandes, der Durchsetzung oder der Hemmung seines Dranges inne: aber dies Innewerden das Gut selbst zu nennen, heißt eben in jene Tautologien fallen: wertvoll ist nicht das Ding, sondern der Wert, der in ihm ist, befriedigend ist nicht die Thätigkeit oder das Spiel, sondern die Befriedigung, die es gewährt.

Es giebt eine andere Form, in der die hedonistische Ansicht auftritt, die negative: nicht vorgestellte Lust, aber gefühlter Schmerz oder Unbehagen sei den lebenden Wesen der regelmäßige Antrieb zur Bethätigung. Befreiung von Schmerz sei es also, worauf im Grunde das Streben immer und überall gerichtet sei.

Mir scheint, auch in dieser Form ist die Theorie nicht geeignet, die Thatsachen auszudrücken. Ohne Zweifel finden wir häufig Schmerz und Unbehagen als Motiv eines Strebens im Bewußtsein. Das Brennen der Wunde treibt Heilung zu suchen, die Langeweile peinigt den Müssiggänger und bewegt ihn, sich Unterhaltung oder Plage zu verschaffen. Aber gilt es in allen Fällen? Ist es immer ein Unbehagen, ein wirkliches oder ein drohendes, welches uns zur Arbeit treibt? War es ein Unbehagen, das Goethe zum Dichten und Dürer zum Zeichnen trieb? Ist es ein Schmerz, der das Kind zum Spielen nötigt? Mir scheint das doch nicht eigentlich gesagt werden zu können; sondern der Trieb ist zunächst ohne Schmerz, dieser kommt erst, wenn er nicht befriedigt wird; er ist sehr oft noch gar nicht in Sicht, wenn der Trieb schon zur Bethätigung führt. Der Bauer wartet den Hunger nicht ab, um sich durch ihn zur Bestellung seines

Ackers antreiben zu lassen. Er sieht die Sonne höher steigen, er atmet Frühlingsluft und kann es kaum erwarten hinauszuziehen. Ist das ein Schmerzgefühl? Es kann dazu werden, wenn sich Hindernisse zwischen den Drang und seine Befriedigung stellen, aber es ist es nicht, im Gegenteil: der hoffnungsvolle Trieb ist eine freudige Erregung.

Also, ich glaube nicht, daß man sagen darf, ein Gefühl, sei es ein gefühlter Schmerz oder eine vorausgesehene Lust, ist allemal die Ursache eines Strebens und Handelns. Vielmehr ist das ursprüngliche Verhältnis das umgekehrte: Trieb oder Wille ist das Primäre, das Gefühl dagegen ein Sekundäres; als Begleiterscheinung tritt Lust bei der Erreichung des objektiven Ziels, Schmerz bei der Hemmung oder dem Fehlschlagen ein. So giebt es die Biologie an die Hand, worauf ich sogleich zurückkomme.

2. Mit einer kleinen Änderung formulirt die hedonistische Theorie ihre Ansicht so: zwar nicht Lust in abstracto ist es, die immer und überall erstrebt wird, wohl aber eine lustvolle Bethätigung oder ein genußbringendes Gut. In jedem Augenblick entscheidet sich ein Wesen, das zu erstreben und zu thun, dessen Vorstellung in diesem Augenblick ihm am anziehendsten ist. — Ohne Zweifel kommt sie mit dieser Wendung der Wahrheit beträchtlich näher. Doch würde ich auch diese Formel nicht für ganz geeignet zur Bezeichnung der Thatsachen ansehen. Zunächst darum nicht, weil sie der Vorstellung eine zu große Rolle einräumt. Ich meine, Schopenhauer hat recht, daß der Wille ursprünglich Vorstellung nicht voraussetzt. Sicherlich im tierischen Leben nicht: hier bestimmt ursprünglich blinder Drang die Lebensbethätigung. Aber auch im menschlichen Leben spielt die Vorstellung nicht eine so große Rolle; weder setzt sie dem Willen ursprünglich das Ziel, noch leitet sie ihn beständig in der Bethätigung. Vor allem ist Gewohnheit die große Führerin der Lebensbethätigung. Vielleicht könnte man eher sagen: der Mensch thut jederzeit das, was, überhaupt innerhalb der Sphäre seiner Zwecke und Wünsche liegend, in diesem Augenblick in der Konstitution seines Innenlebens und in den äußeren Verhältnissen den geringsten Widerstand findet. Es ist damit gegeben, daß eben dies auch Befriedigung verschafft, ob das in dem Augenblick mögliche Maximum von Befriedigung, ist

freilich durchaus nicht ausgemacht. Er mag sich entscheiden für träges Daliegen; daß er hierdurch das mögliche Maximum von Befriedigung erreicht, wird mindestens fraglich sein.

Ferner, würde ich sagen, laufe jene Formel Gefahr, den Unterschied zwischen Wünschen und Wollen zu verwischen: man kann wollen, was sich in der Vorstellung nicht als angenehm oder lustvoll darstellt, und umgekehrt verwerfen, was auf die Neigung im Augenblick mit größter Anziehungskraft wirkt. Ich will nicht leugnen, daß sich die Sache auch von jenem Standpunkt aus konstruiren läßt; doch ist der Unterschied zwischen sinnlicher Furcht und Achtung vor der Pflicht, zwischen animalischer Begierde und sittlichem Wollen, zwischen pathologischen Lustgefühlen und dem Gefühl der Befriedigung über eine rechtschaffene That so groß, daß es begreiflich ist, wenn viele Moralisten ihn für einen generischen ansahen, der die Zusammenfassung jener Dinge unter einen gemeinsamen Begriff nicht gestatte. Kant und Herbart urteilen so; und Steinthal schließt sich mit der Unterscheidung formeller und pathologischer Lust ihnen an.

Endlich aber ist noch Eines hinzuzufügen: dem menschlichen Leben ist auch *Schmerz* und *schmerzhafte Bethätigung* unentbehrlich. Man müßte also den Begriff des Lustvollen oder Befriedigenden so erweitern, daß er das Schmerzhafte in gewisser Weise mit einschließt. Die Thatsache, scheint mir, ist nicht zweifelhaft. Wenn uns von einem Gott angeboten würde, daß aus unserem Leben aller Schmerz und alles Schmerzbringende gänzlich ausgetilgt werden sollte, dann würden wir freilich wohl zunächst in große Versuchung kommen, das Anerbieten anzunehmen. Wenn harte Arbeit und Not drückt, wenn der Schmerz brennt, wenn die Angst das Herz zusammenschnürt, dann haben wir die Empfindung, es könne nichts besseres geben, als ein Leben voll Ruhe und Sicherheit und Frieden. Aber ich glaube, daß wir nach gemachter Probe bald Reue empfinden und unser früheres Leben sammt Mühe und Not und Schmerz und Furcht uns zurückerbitten würden: das absolut schmerz- und furchtlose Leben würde uns, so lange wir die Natur behielten, die wir haben, bald geschmacklos und unerträglich vorkommen. Denn natürlich, mit den Ursachen des Schmerzes wäre aus dem Leben entfernt alle Gefahr, aller Widerstand, alles Mißlingen, damit alle An-

ſtrengung und alles Ringen, die Aufregung vor dem Wagnis, der Drang des Kampfes, das Frohlocken des Sieges. Es gäbe nach der Vorausſetzung nur Befriedigung ohne Hemmung, Gelingen ohne Widerſtand. Wir würden ſeiner bald ſo ſatt ſein als eines Spieles, in welchem wir von vornherein gewiß wären, jedes Mal zu gewinnen. Welcher Schachſpieler mag mit einem Gegner ſpielen, den er ſicher iſt, jedesmal zu beſiegen? Welcher Jäger möchte eine Jagd, auf der er bei jedem Schritt zum Schuß käme und mit jedem Schuß unfehlbar träfe? Die Ungewißheit, die Bedrängnis, das Mißlingen ſind eben ſo notwendige Elemente eines Spiels, das uns feſſeln und befriedigen ſoll, als Glück und Sieg.

Nun, ebenſo verhält es ſich mit dem Leben ſelbſt. Ein Löwe, der in der Wüſte Hunger und Durſt, Froſt und Hitze leidet, möchte bei ſich denken: wie gut hätte ich es, wenn ich, in ſicherer Höhle liegend, täglich Wild genug hätte. Unverſehens iſt er in einem ſchönen Garten in der bequemſten Wohnung untergebracht, wo ihm jede Wartung und Pflege wird, die er ſich nur wünſchen mag. Selbſt die Gefährtin fehlt nicht. Die Sache gefällt ihm zuerſt. Aber bald findet er ſeinen ſchönen Käfig, der nach allen Regeln der Löwenhygiene gebaut iſt, doch etwas eng und langweilig. Man ſieht ſeine unzufriedene Miene und giebt ihm einen großen Park zum Aufenthalt, worin das ſchönſte Wild zur eigenen Jagd ſtets bereit iſt. Aber bald wird er der leichten und ſicheren Jagd überdrüſſig. Er iſt, nun, zufrieden, aber es iſt ihm nicht wohl dabei. Was fehlt ihm denn? Ja ihm fehlt eben das, dem er zu entrinnen begehrte, ihm fehlt das Schweifen und Hungern, die Aufregung der wirklichen Jagd und des Kampfes; ihm fehlt die Wüſte. — Ob nicht die Söhne der Wüſte, die in den Schlachten Muhammeds gefallen ſind, wenn ſie nun die Freuden des Paradieſes drei Tage lang genoſſen hatten, mit Sehnſucht der Wüſte und des Kampfes gedachten?

Die Dichtung iſt ein Spiegel des menſchlichen Lebens und des Willens, der in ihm ſich offenbart. Welche Dichtungen gefallen uns? Sind es diejenigen, welche Ruhe und Frieden, ſicheres Behagen und allgemeines Wohlwollen malen? Wielands Ariſtipp iſt eine der wenigen Dichtungen von dieſer Art. Ariſtipp und Lais, Kleonidas und Muſarion und wie die Perſonen des Romans weiter heißen,

haben alles, was das Herz begehrt: sie sind reich, sie leben in schönen Stadt- und Landhäusern, die mit allem, was Natur und Kunst hervorbringt, wohl versehen sind. Sie sind schön und gesund, sie haben Verstand und Witz, Beobachtungs- und Darstellungsgabe, so daß es ihnen an der besten Unterhaltung niemals einen Augenblick fehlt. Sie haben ein glückliches Temperament, gleich geneigt zu erfreuen und sich erfreuen zu lassen; sie lieben sich alle zärtlich, aber ohne heftige Leidenschaft, so daß sie, was Andern die Qualen der Eifersucht verursachen würde, mit der Gleichmütigkeit des Weisen sehen, dem der Wechsel der Neigungen ein interessantes Naturspiel ist. Sie haben sich endlich, Lais nicht minder als Aristipp, auf ihr Leben eine Philosophie gemacht: ihr natürlicher Beruf sei, so philosophirt Lais in einem Brief an die Freunde (III. B., 26. Br.), die Männer glücklich zu machen, ohne ihre Ehefrau zu sein: „es wäre eine lächerliche Demut, wenn ich leugnen wollte, daß ich die Kunst glücklich zu machen, wen ich will, ziemlich gut verstehe und daß die Natur mich an den meisten Gaben, die dazu nötig sind, nicht verkürzt hat. Auch gestehe ich, einen Mann, der es wert ist, durch mich glücklich zu sehen, kann mich auf kurze Zeit in die angenehme Täuschung versetzen, als ob ich es gleichfalls sei. Aber daß beides, das Glück, was ich gebe und was ich dagegen zu empfangen scheine, im Grunde bloße Täuschung sei, davon sind die Wenigen, mit denen ich bisher den Versuch gemacht habe, so gut überzeugt als ich selbst. Dies wird und muß Euch anderen wackeren Hausfrauen unnatürlich vorkommen, aber es ist nun einmal so und ich kann nicht wünschen, daß es anders sei. Die Natur, die wie eine gute Mutter dafür sorgt, daß keines ihrer Kinder gar zu sehr zu kurz kommt, hat es so eingerichtet, daß doch niemand sein Ich mit dem eines Anderen vertauschen möchte. So geht es auch mir; da ich einmal Lais bin, so ergeb ich mich mit guter Manier darein und danke Kleonis, daß sie mir die Sorge, in meinem Freund Aristipp den glücklichsten aller Männer zu sehen, abgenommen hat." Dem Brief ist ein Kästchen mit Perlen für die Freundinnen beigefügt: „Ihr werdet ein wenig erschrecken, aber ich bin so reich an solchem Spielzeug, daß Ihr Euch des Wertes halber kein Bedenken machen müßt. Die Perlen sind an Wasser, Größe und Rundung eine wie die andere. Ihr braucht sie also blos zu

zählen, um Euch schwesterlich darein zu teilen. Wem das Kästchen bleiben soll, laßt grade oder ungrade entscheiden*)."

Warum ist der Aristipp ein unerträgliches Buch? Weil es unwahr ist? Vielleicht ist es das. Aber warum freuen wir uns nicht an der Täuschung dieses vollkommenen Glücks, abgesehen von jenen kleinen sentimentalen Anwandlungen der Lais? Ich meine, darum nicht, weil uns ein solches Leben selbst unerträglich sein würde. Es blieben darin die tiefsten Triebe unserer Natur ganz ohne Bethätigung und darum ohne Befriedigung. Wer möchte denn leben ohne Widerstand und Kampf? Die Wahrheit selbst, wäre sie dem Menschen, was sie ihm ist, wenn sie ohne Mühe erlangt und ohne Kampf erhalten und durchgesetzt würde? Kampf und Opfer bringen für die Sache der eigenen Wahl, das ist ein notwendiges Element menschlichen Lebens. Carlyle spricht in einer schönen Stelle seines Buches über Helden und Heldenverehrung diese Wahrheit aus: „Es ist eine Verläumdung der Menschheit, zu sagen, daß sie zu heldenmütiger Thätigkeit geweckt werde durch Gemächlichkeit, Aussicht auf Vergnügen, Belohnung durch Zuckerwerk, in dieser Welt oder in der andern. Im gemeinsten Sterblichen liegt etwas Edleres. Der arme fluchende Soldat, gemietet um erschossen zu werden, hat seine Soldatenehre, außer dem Drillkommando und den 5 Groschen täglich. Nicht Süßigkeiten zu kosten, sondern Edles und Tüchtiges zu leisten und sich unter Gottes Himmel als

*) Es giebt Biographien, die an Wielands Aristipp erinnern; mir ist es mit J. C. Bluntschli's Selbstbiographie (Denkwürdiges aus meinem Leben, 3 Bde. 1882) so ergangen. B. war eine begabte und liebenswürdige Natur, ein temperamentvoller, optimistischer Politiker und Philosoph. Überall war er dabei: Großmeister der Freimaurer, Gründer des Protestantenvereins, Unternehmer bei der Kodificirung des Völkerrechts, erster Sprecher und allverehrter Vorsitzender auf allen Versammlungen beider Gesellschaften, Präsident der Rheinischen Kreditbank, Mitglied der badischen ersten Kammer, ruhmvoller Professor an der Heidelberger Universität, berühmter Schriftsteller in der Jurisprudenz und Politik, Mitglied von 7 Akademien, Ehrendoktor von 5 Universitäten (Wien, Moskau, Oxford, Lahore und Mitglied der Petersburger Universität), Ritter von 8 oder mehr Orden, beglänzt und beglückwünscht bei zahlreichen Jubiläen, seine Werke in 8 Sprachen übersetzt, alles gelang ihm, nur eine kleine Enttäuschung erlebte er: daß er trotz wiederholter Anläufe dennoch Zeit seines Lebens nicht Minister wurde; doch trug er auch diese Enttäuschung mit Fassung. — Ein glückliches Leben fürwahr und ein begehrenswertes. Und doch —

einen gottgeschaffenen Menschen zu bewähren, ist es, wonach den ärmsten Sohn Adams dunkel verlangt. Zeige ihm den Weg dazu und der stumpfeste Handlanger wird zu einem Helden entflammt. Mühsal, Selbstverleugnung, Märtyrertum, Tod, das sind die Lockungen, die auf das menschliche Herz wirken."

Freilich nicht allein wirken, müssen wir wohl hinzufügen; aber doch wirken sie auf Alle. Und das ist es, warum Wielands Roman unerträglich ist, warum Epos und Drama, die von Leidenschaft und Kampf, von Sieg und Tod handeln, die Herzen der Menschen unwiderstehlich anziehen und bewegen. Hier sehen sie ihr Lebensideal vor sich gemalt, nicht im Idyll und im Schäferspiel. Aristoteles erwägt die Frage, warum die Anschauung des Schmerzlichen und Schrecklichen in der Tragödie gefalle? Er meint, weil dadurch die Gefühle der Furcht und des Mitleids erregt werden: die menschliche Natur dränge zur Bethätigung auch dieser Gefühlsweisen und indem die Tragödie dazu Gelegenheit gebe, verschaffe sie ihr mit der Entladung Erleichterung. Er hätte, um die ganze Wahrheit zu sagen, hinzufügen sollen: auch die übrigen mächtigen Gefühle erregt sie: Zorn und Entrüstung, Herrschsucht und Rachbegier, Reue und Verzweiflung, Liebesleidenschaft und Opferfreudigkeit, Großmut und Erbarmen, Siegesjubel und Todesmut, kurz alle die tiefsten Gefühle und Triebe, die in der Natur jedes Menschen schlafen. Die Natur, die zur Bethätigung derselben im wirklichen Leben drängt, findet in ihrer sympathischen Erregung durch die Dichtung erleichternde Entladung.

Sollen wir nun sagen: also sind auch Furcht und Mitleid, wenigstens zuweilen und unter Umständen, Lustgefühle? Und die Trauer um einen lieben Todten, die das Herz nicht um alle Schätze der Welt eintauschte, ist nicht ein Schmerz-, sondern ein Lustgefühl? Ich denke, das wäre doch wunderlich genug. Sondern wir werden sagen: vom Standpunkt des Selbstbewußtseins stellt sich ein Maximum von Lustgefühlen oder ein Minimum von Schmerzgefühlen überhaupt nicht als das Ziel dar, von welchem der Wille eines Menschen angezogen wird; die Bethätigung aller in seiner Natur liegenden Triebe ist es vielmehr, zu welcher er drängt. Lust und Schmerz stellen sich im Selbstbewußtsein nicht dar als der positive oder negative Zweck

des Lebens, sondern als Bewußtseinsvorgänge, welche die Ausübung aller Lebensfunktionen begleiten und in denen das Wesen ihres Gelingens oder Mißlingens inne wird.

3. Die Aussage des Selbstbewußtseins über die Bedeutung von Lust und Schmerz wird durch die biologische Betrachtung bestätigt. Dem Naturhistoriker wird die Rolle, welche Lust und Schmerz im Lebenshaushalt spielen, zu Zweifeln und Mißverständnissen kaum Veranlassung werden.

Was zunächst den Schmerz anlangt, so tritt er im tierischen Leben ursprünglich als begleitende Erscheinung bei beginnender Zerstörung des leiblichen Lebens auf, mag solche durch gewaltsame Verletzung oder durch innere Störung des Gleichgewichts herbeigeführt werden. Seine Bedeutung liegt auf der Hand: er dient der Lebenserhaltung, indem er zu Flucht oder Abwehr antreibt, ehe die Störung zur Vernichtung führt. Wenn zwei lebende Wesen in allen Stücken sich glichen, mit der einen Ausnahme, daß das eine schmerzempfindlich wäre, das andere nicht, so würde offenbar die Wahrscheinlichkeit der Lebenserhaltung unter gleichen Lebensbedingungen für das erstere ungleich größer sein. Das für Schmerz unempfindliche würde durch die Vernichtung überrascht werden, während das andere, durch den Schmerz gewarnt, sich der zerstörenden Einwirkung zu entziehen streben würde. Der Mangel der Empfänglichkeit für Schmerz hätte dieselbe Folge, wie der Mangel eines Sinnes. — Die Lust scheint ursprünglich als begleitender Bewußtseinsvorgang bei zwei animalischen Funktionen sich einzufinden: der Nahrungsaufnahme und der Fortpflanzung. Bei höher entwickelten Tieren breitet sich die Lustempfindung von beiden Punkten auf die angrenzenden Funktionen aus: auch die Thätigkeiten, welche der Nahrungsaufnahme vorhergehen, die Jagd im weitesten Sinne des Wortes, einschließend das Aufspüren, Jagen, Ergreifen und Zerreißen der Beute, werden von Lustgefühlen begleitet. Ebenso breitet sich die Lust, welche die Funktion der Zeugung begleitet, auf die fürsorgende Pflege und Hegung der Nachkommen aus. Beide Funktionen nehmen in dem tierischen Lebenshaushalt eine leicht erkennbare Stellung ein; es beruht auf ihnen unmittelbar die Lebenserhaltung, im ersten Fall des Individuums, im zweiten Fall der Gattung. Das organische Leben besteht in einem beständigen

Zersetzungs- und Wiederherstellungsproceß: es scheiden fortwährend verbrauchte Elemente aus; die notwendige Kehrseite ist die Aufnahme und Assimilirung neuer Elemente. Bleibt letztere aus, so tritt in Kurzem der Tod ein. Das Gesammtleben der Art zeigt ein ähnliches Verhalten: beständig scheiden verbrauchte Elemente aus, es ist der Tod der Individuen; der Ersatz findet statt durch Erzeugung von Nachkommen: bliebe sie aus, so träte in Kurzem das Aussterben der Gattung ein.

Was ist also die Bedeutung der Lust? Der Biolog wird nicht im Zweifel sein: wie der Schmerz als Warnung, so dient die Lust als Lockung; im Schmerz wird der Wille der Lebensbedrohung, in der Lust der Lebensförderung inne; jener mahnt zu Umkehr und Flucht, diese ermuntert auf dem betretenen Wege fortzugehen. Schmerz und Lust sind, so könnte man sagen, die ursprünglichsten Formen der Erkenntnis des Guten und Bösen.

An und für sich setzt der Wille oder Trieb das Vorhandensein von Gefühlen oder gar von Erkenntnissen nicht voraus. Das eben aus dem Ei geschlüpfte Hühnchen beginnt alsbald Körnchen aufzupicken. Es bringt doch wohl kein Gefühl schmerzlichen Hungers und noch weniger eine Vorstellung von einem Lustgefühl, das durch Nahrungsaufnahme hervorgerufen werden kann, in das neue Stadium seines Daseins mit. Triebe bestimmen die Bethätigung, wie andere Naturkräfte das Fallen des Steines oder das Zusammenschießen des Krystalls oder das Wachstum der Pflanze. Und ebenso steht es mit dem Geschlechtstrieb: das eben geschlechtsreife Individuum wird ohne Voraussicht des Gefühls von dem blinden Trieb zur Ausübung der Funktionen geführt, welche die Erhaltung der Art zur Wirkung haben. Vielleicht bleibt auf der untersten Stufe des tierischen Lebens die Funktion so gut wie ohne Gefühl. Aber mit der aufsteigenden Entwickelung des Lebens findet zugleich aufsteigende Entwickelung der Sensibilität statt; bei den höheren Tieren und den Menschen wird jede Lebensbethätigung von einem specifischen Gefühl begleitet. Dies Gefühl hat entweder Schmerz- oder Lustcharakter, je nachdem die Bethätigung gehemmt oder gefördert wird, hemmend oder förderlich für das Leben ist. Die Einteilung der Gefühle in Schmerz- und Lustgefühle muß dem Biologen so ungenügend erscheinen, wie die

Einteilung der Pflanzen in Kräuter und Unkräuter. Lust und Schmerz sind blos eigentümliche Betonungen der Gefühlsarten, die den Funktionsarten entsprechen, oder in denen die Funktionen ursprünglich zum Bewußtsein kommen.

Bei höherer Entwickelung des seelischen Lebens erhebt sich aus dem Gefühl und über das Gefühl die Intelligenz. Ihre Bedeutung ist ursprünglich keine andere als die, in vollkommnerer Weise zu leisten, was auch das Gefühl leistet: den Willen über das Zuträgliche und Unzuträgliche zu unterrichten. Die Sinnesempfindungen kann man als Anticipationen von Gefühlen bezeichnen. Das Berührungsgefühl ist Anticipation des Schmerzes der Verwundung. Der Geschmack ist eine Art Vorverdauung, er entscheidet über die Geeignetheit eines Gegenstandes zur Nahrung, bevor er in den Körper aufgenommen wird. Geschmack ist das specifische Gefühl, welches die Funktion der Nahrungsaufnahme und zwar entsprechend der verschiedenen Natur der Nahrung oder genauer, des auf der Zunge eingeleiteten Assimilationsprocesses begleitet: er ist stets entweder angenehm oder unangenehm, und also zugleich impulsiver oder adversativer Willensantrieb. Der Geruch ist eine Art von Vorgeschmack, ein fernwirkender Geschmack, der an den geringsten Partikelchen, welche ein Gegenstand in die umgebende Atmosphäre ausströmt, erkennt, ob er assimilirbar ist oder nicht, und weiter ob er zuträglich und freundlich überhaupt oder das Gegenteil ist. Auge und Ohr bedürfen überhaupt nicht mehr der Resorption der Materie, sie erkennen die Natur des fernen Gegenstandes aus bloßen geringfügigsten Bewegungen, welche von ihm ausgehen. Ursprünglich dienen auch sie der Erkenntnis des Zuträglichen und Unzuträglichen; daher auch ihren Empfindungen noch Gefühlscharakter, Lust und Schmerz, anhaftet. Doch tritt derselbe hier mehr zurück; die Empfindungen der objektiven Sinne, wie man Auge und Ohr wohl genannt hat, sind kaum noch unmittelbar Willensantriebe, sie leiten den Willen dadurch, daß sie entferntere Anzeichen des Zuträglichen oder Bedrohlichen bieten. Die Bethätigung des Verstandes endlich, oder der Fähigkeit, aus dem in der Wahrnehmung Gegebenen das Nichtgegebene durch Kombination abzuleiten, verliert den Gefühlswert so gut wie ganz. Seine Bedeutung ist aber ursprünglich keine andere,

als von ferne den Willen zu leiten, daß er das Zuträgliche erreiche und das Unzuträgliche vermeide.

Also der Biolog wird der Lust nicht die Stelle des absoluten Lebenszwecks geben, sondern ihr mit dem Schmerz die gleiche Rolle zuweisen, nämlich die eines Mittels zur Leitung des Willens. In dem Gefühl der Lust wird er der Lebensförderung inne, welche durch die Ausübung einer Funktion herbeigeführt wird; es ist also nicht selbst ein Gut, sondern ein Anzeichen eines erreichten Guten. — In der That, es ist schwer begreiflich, daß die hedonistische Ansicht von der Bedeutung der Lust nicht durch die Frage: was denn die Bedeutung des Schmerzes im Leben sei? verhindert worden ist. Offenbar gehören ja beide untrennbar zusammen. Wenn nun die Lust absoluter Zweck ist, was ist dann der Schmerz? Das absolut Zweckwidrige? Das ist ja so augenscheinlich nicht wahr, daß es niemand sagen wird: er ist offenbar ein höchst zweckmäßiges Mittel, vor dem Unzuträglichen zu warnen. Also wird die Lust formell keine andere Stellung haben können.

Endlich könnte die Biologie auch darauf hinweisen, wie entschieden die Natur es ablehne, in dem Sinne des Hedonismus verstanden zu werden. Wenn der Trieb befriedigt ist, hört auch die Lust auf. Nachdem die zur Lebenserhaltung erforderliche Nahrung aufgenommen worden, wird das Essen nicht mehr mit Lustgefühlen begleitet, es treten bald Gefühle mit entgegengesetztem Charakter auf. Nur in gewissem Maße läßt sich noch durch Reizung der sekundär beteiligten Ernährungsorgane Lust oder Gaumenkitzel hervorbringen. Und ein ähnliches ist bei dem Trieb zu beobachten, dem die Erhaltung der Gattung anvertraut ist. Werden nun die Erhaltungsorgane in dieser Weise als Lustwerkzeuge verwendet, so straft die Natur dieses Mißverständnis mit Störungen und Übelbefinden, und wenn ihre Winke nicht beachtet werden, mit der Zerstörung der Organe und zuletzt des Individuums, das hartnäckig an jenem Mißverständnis festhält.

4. So wenig der Wille auf die Lust als absolutes Ziel gerichtet ist, eben so wenig scheint mir auch das wertschätzende Urteil des unbeteiligten Zuschauers in die Lust als solche, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung, den Wert des Lebens zu setzen. Nehmen wir an, es sei

der Destillirkunst gelungen, ein Mittel herzustellen, das ähnlich dem Opium in einen Zustand lustvoller Träume versetzte, aber ohne alle schädlichen Folgen für den Berauschten und seine Umgebung, würden wir zum Gebrauch des Mittels rathen und den Erfinder als Mehrer des Wertes des Lebens preisen? Vielleicht würde auch ein hedonistischer Moralphilosoph es nicht thun. Warum nicht? Weil die Lust auf Illusion beruhte? Aber Lust bleibt ja Lust, von welchen Ursachen sie bewirkt werden mag. Oder weil der Philosoph ausrechnete: die Lust des nüchtern-wachen Lebens wäre doch die größere? Das dürfte bei der gemachten Voraussetzung nicht leicht sein. Sondern doch wohl darum, weil eine solche Lust, nun, eine unnatürliche, und ein Leben, das von ihr ganz erfüllt wäre, kein menschliches Leben mehr wäre. Es wäre, so lustreich immer es sein möchte, für die unbefangene Wertschätzung ein ganz und gar unwertes Leben.

Der Philosoph möchte sagen: nur darum, weil ein diesem Genuß Fröhnender sich damit der Pflicht gegen Andere entzöge und dadurch doch, so sehr er seine eigene Lust mehrte, das mögliche Maximum der Lust minderte. — Nun, so ändern wir die Voraussetzung ein wenig; das Mittel soll von der Art sein, daß es, einmal erfunden, kostenlos und mühelos ein ganzes Volk dauernd in die Stimmung lustvoller Träume versetzt. Werden wir nun den Erfinder und Darreicher als Wohlthäter des Menschengeschlechts feiern? Vielleicht läßt es sich wahrscheinlich machen, daß ein Zustand dauernder Zufriedenheit für ein Volk am ersten dadurch zu erreichen wäre, daß es mit absolutem Vertrauen einer absolut wohlwollenden Regierung sich unterordnete. Setzen wir, es habe ein Mann, es soll der platonische Philosoph sein, das Geheimnis entdeckt, sich die absolute Folgsamkeit eines Volkes zu verschaffen, würden wir unser Volk in seine Hände geben wollen? Von den Jesuiten wird erzählt, daß sie für ihre eingebornen Unterthanen in Paraguay in jeder Hinsicht dachten und sorgten und sie nach allen Regeln der Diätetik täglich und stündlich zu Arbeit und Erholung, zu Wachen und Schlaf anleiteten. Setzen wir, der Erfolg sei, wie denn berichtet wird, die vollkommenste Befriedigung der Regierten gewesen: wird der hedonistische Philosoph nun anerkennen, daß dies Regiment die vollkommenste und wünschenswerteste Lösung aller sozialen und politischen Probleme, und daß das

Leben dieser gutartigen und zufriedenen Indianer das höchste Ziel menschlichen Strebens erreicht habe? Dann würde er am Ende auch genötigt sein anzuerkennen, daß die Zauberin Circe, welche die Besucher ihrer Insel in Schweine verwandelte, natürlich in sehr wohlgepflegte und völlig befriedigte Schweine, für eine Wohlthäterin der Menschheit, und in ihr Reich verschlagen zu werden für das größte Glück angesehen werden müsse. Oder will er das nicht anerkennen, so scheint mir, muß er auch zugeben, daß Lust oder befriedigtes Bewußtsein nicht das unbedingt Wertvolle ist. Sie ist wertvoll nur, sofern sie als Folge tüchtiger Thätigkeit eintritt; sie erscheint uns schmachvoll, wenn sie durch Reizung der sinnlichen, niederen Seite unseres Wesens bei gleichzeitiger Unterdrückung der höheren, geistigen Anlagen erreicht wird.

5. Kehren wir nun, nachdem wir die hedonistische Theorie abgelehnt haben, zu der Aufgabe der positiven Bestimmung des höchsten Gutes zurück, so sagen wir also: das Ziel, worauf der Wille überall gerichtet ist, kann mit allgemeinster Formel bezeichnet werden als die normale Ausübung der Lebensfunktionen, worauf die Natur des Wesens angelegt ist. Die Formel gilt für alle lebenden Wesen. Jedes Tier will das Leben, worauf es mit seiner ganzen Naturausstattung angelegt ist, leben; seine Anlagen treten als Triebe hervor und bestimmen seine Bethätigung. Die Formel gilt auch vom Menschen; er will ein menschliches Leben mit dem vollen Inhalt eines solchen leben. Wir können dafür auch mit alter Formel setzen: Selbsterhaltung ist das, worauf der Wille absolut gerichtet ist; nur müssen wir uns hüten, das Wort in dem engen Sinne der bloßen Continuirung des Daseins zu nehmen; es schließt ein die Entwicklung der natürlichen Anlagen und Kräfte zu Fertigkeiten und Tüchtigkeiten und ihre volle Bethätigung unter normalen äußeren Bedingungen. Der Mensch will nicht blos vegetirend dasein, sondern er will tüchtig und wie es sich einem Menschen gebührt, leben und sich bethätigen; er will arbeiten und erwerben, spielen und genießen, bilden und schaffen, er will lieben und verehren, hassen und kämpfen, herrschen und gehorchen, dichten und träumen, denken und forschen; und alles dies in der Reihenfolge von Entwicklungsstufen wie das Leben sie in seiner natürlichen Entfaltung bietet; er will das Verhältnis des

Kindes zu Eltern, des Schülers zum Lehrer, des Lehrlings zum Meister durchleben, sein Wille findet zeitweilig die höchste Befriedigung darin; er will als Bruder mit Brüdern, als Freund mit Freunden, als Genosse mit Genossen leben und auch als Feind gegen Feinde sich bewähren; er will erleben, was ein Geliebter, Gatte, Vater, Bürger erlebt; und sein letzter Wille ist, wenn er alles durchlebt und erfüllt hat, in Frieden zu seinen Vätern versammelt zu werden.

Auf diese Anschauung, welche übrigens so alt ist, als die Moralphilosophie selbst, führt in besonders einleuchtender Weise die neue biologische Anschauung. Nach ihr ist der jedesmalige Typus einer Gattung das Ergebnis einer langen im Sinne der Differenziirung und Steigerung verlaufende Entwickelung; er hat in sich die Tendenz, sich zu erhalten und zu steigern. Jedes Individuum der Art hat an dieser Tendenz Teil; sie ist in ihm als ein so und so bestimmtes System von Trieben. Nicht mechanisch von außen wirkt der Selektionsproceß, sondern er wirkt durch die Triebe der Individuen selbst; der Kampf ums Dasein wird von allen Einzelwesen gekämpft. Jedes Einzelne strebt den Gattungstypus in seinem Leben darzustellen und zu steigern und den gesteigerten fortzupflanzen; jede Bethätigung besteht in dem Gebrauch und damit zugleich der Entwickelung der Organe und Anlagen. Die Summe dieses Strebens ist aber das, was wir den Willen eines Tieres nennen.

Nicht anders beim Menschen. Nur kommt hier der Trieb zum Bewußtsein seiner selbst, und zwar nicht blos zum augenblicklichen Bewußtsein im Gefühl, was auch bei den Tieren in irgend welchem Maße der Fall ist, sondern zum dauernden Bewußtsein in der Vorstellung. Der Mensch hat den Typus, auf dessen Darstellung sein ganzes Wesen gerichtet ist, als vorgestelltes Bild oder Ideal vor Augen. Nach diesem Ideal streckt sich sein Wille, an ihm mißt er sein Wesen und seine Thätigkeit und bestimmt darnach seinen Wert. Das Bild der Vollkommenheit hat in verschiedenen Menschen verschiedene Gestalt. Andere Züge hat es im Weibe als im Manne, andere im Knaben als im Jüngling oder im Greise, andere im Griechen als im Römer oder im Hebräer, und wieder andere zu Athen als zu Sparta. Nur ein gewisses Grundschema ist gleich in

Allen, ähnlich wie der anatomisch-physiologische Grundtypus der leiblichen Gestalt aller Menschen gemeinsam ist; je höher die Entwickelung des geistigen Lebens steigt, desto mehr differenziirt und individualisirt sich das innere Bild, wie denn auch die äußere Erscheinung, entsprechend der inneren Entwickelung, sich immer mehr individualisirt. Auch die Klarheit, mit der das Ideal in der inneren Anschauung sich darstellt, ist verschieden; und nicht minder ist die Sicherheit und Kraft verschieden, mit der es in den Einzelnen sich gegen die Schwankungen und Abweichungen, welchen es durch die Wirkung partikulärer augenblicklicher Begierden ausgesetzt ist, durchsetzt und die wirkliche Lebensgestaltung beherrscht. Aber irgendwie ist im Menschen ein solches Ideal überall vorhanden und wirksam; irgendwie steht dem Willen ein Bild dessen, worauf er mit seinem tiefsten Wesen angelangt ist, vor Augen und macht sich in der Gestaltung des Lebensinhalts und in der Selbstbeurteilung geltend.

Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll;
So lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll. (Rückert.)

Wie im Einzelnen, so ist auch in einem Volk ein solches Bild dessen, was es werden soll, lebendig. In seiner Religion und Dichtung prägt sich dies Bild aus. Die Götter und Heroen stellen die Typen der Vollkommenheit dar. Auf späterer Entwickelungsstufe tritt die wirkliche geschichtliche Erinnerung hinzu, ein Gesammtbild von der Vergangenheit des Volkes entwerfend, das doch im Volksbewußtsein wesentlich ein poetisches Idealbild bleibt. — Aber auch das geschichtliche Gesammtleben einer ganzen Kultur- und Völkerwelt wird durch Ideen beherrscht: Typen der Wesensgestaltung und des Lebensinhalts tauchen auf, erobern die Herzen, bewegen die Gedanken und formen zuletzt die Dinge. Man denke an die humanistische Bewegung des 15. Jahrhunderts und ihr neues Lebensideal, an die Reformation und den ihr vorschwebenden neuen Typus christlichen Glaubens und Lebens; oder an das Zeitalter Ludwigs XIV. und sein Ideal von Macht und Würde, an die französische Revolution und ihr neues Bild einer natur- und vernunftgemäßen Gesellschaftsverfassung: es ist eine Idee menschlicher Lebensgestaltung, die sich in diesen großen geschichtlichen Bewegungen durchsetzt und den Willen der Einzelnen ergreift und zum Einklang zwingt.

Hier ist nun ganz deutlich, daß der Wille unbedingt auf die Verwirklichung der konkreten Idee gerichtet ist: ein Volk will Freiheit, oder Macht, oder Ehre, oder mit welchem Stichwort die ihm vorschwebende Idee genannt werden mag, unbedingt, nicht aber um eines andern, der Lust oder Glückseligkeit willen. Allerdings mit Befriedigung wird auch hier die Bethätigung im Sinne des Ideals empfunden. Aber ob diese Befriedigung das mögliche Lustmaximum der Gesammtheit darstellt, darnach wird auf keine Weise gefragt. Ein Volk rechnet nicht, wie theuer sein Ideal ihm zu stehen komme, es wägt nicht ab, wie viel Glück durch einen Krieg um seine Freiheit oder um seine Ehre oder auch um seine Machtstellung gewonnen oder verloren werden könne; es opfert der Durchsetzung seiner herrschenden Idee rücksichtslos Eigentum und Leben der Einzelnen. Und auch diese selbst wollen es; wenn sie auch als Einzelne vor dem Opfer zurückscheuen, so wollen sie als Glieder des Volks doch, daß es sich selber und seiner Idee treu bleibe.

Und wie der geschichtliche Wille, so wird auch das geschichtliche Urteil durch dieses Ziel bestimmt. Ein Volk beurteilt seine eigene Vergangenheit nicht nach dem Maßstab des Lustwerts; es legt jederzeit die Idee seines Wesens, wie es sie eben jetzt erfaßt, an die geschichtlichen Personen und Vorgänge und bestimmt darnach ihren Wert. Das Urteil z. B. über Friedrich den Großen und seine Kriegsthaten stützt sich nicht auf eine Ermittelung der Schmerz- und Lustgefühle, welche sie mit sich gebracht haben, sondern darauf, ob das deutsche Volk dadurch seinem objektiven Ziel näher gebracht worden ist. Die Gegenwart bejaht diese Frage unbedingt: die herrschende Idee von dem objektiven Ziel ist das deutsche Reich auf preußischer Grundlage. Auch der wissenschaftliche Historiker verfährt nicht anders; er kennt ebenso wenig das hoffnungslose Unternehmen einer Lustbilance. Das spukt überhaupt lediglich in den Köpfen einiger Philosophen, aber bloß als ein Problema, denn an die Rechnung hat sich meines Wissens auch unter diesen noch keiner gemacht.

6. Die hier dargelegte Ansicht von dem letzten Zielpunkt des menschlichen Willens und dem letzten Maßstab des Werturteils hat nicht den Vorzug neu zu sein. Sie ist vielmehr schon von der griechischen Moralphilosophie gefunden und bestimmt formulirt worden.

Ja man darf sagen, alle großen Moralsysteme, mit einziger Ausnahme des Hedonismus, treffen in ihr zusammen. Ganz ausdrücklich formuliren so Plato und Aristoteles: das höchste Gut ist die der Idee entsprechende Wesensgestaltung und Lebensbethätigung; die Eudämonie eines Menschen besteht in dem Besitz und der Übung aller menschlichen Tugenden und Tüchtigkeiten. So lehrt die Stoa: das naturgemäße Leben ist für jedes Wesen das Ziel seines Willens; für den Menschen ist also das der menschlichen Natur, d. h. das der Vernunft gemäße Leben das absolute Ziel; in ihm findet er seine Wohlfahrt (εὐροια βίου). So lehrt auch Thomas von Aquino: jedes Wesen erstrebt seine Vollkommenheit nach dem Maß seiner Natur, denkende Wesen durch den vernünftigen Willen, empfindende Wesen durch den sinnlichen Trieb, empfindungslose durch den Naturtrieb. Dieselbe Anschauung kehrt wieder bei Hobbes und Spinoza: sie bezeichnen Erhaltung des eigenen Wesens als das Ziel, ein lebendes Wesen erhält sich aber nur lebend und sich bethätigend und ein denkendes, betont Spinoza, nur denkend. Ebenso bei Shaftesbury und Leibniz: harmonische Entwickelung der Anlagen und Kräfte, das ist das Gesetz des Menschen wie des Universums. Auch Kant ließe sich als Zeuge für diese Anschauung herbeiziehen: in den durch die praktische Vernunft oder das Bewußtsein der Pflicht bestimmten Willen setzt sich das eigentlichste und innerste Wesen des Menschen durch und bethätigt sich seiner Natur gemäß. Und ebenso Hegel und Schleiermacher: das objektiv Wertvolle ist ihnen der große geschichtliche Inhalt des menschheitlichen Lebens; indem das Individuum an ihm Teil hat, bringt es Bedeutung und Wert in das eigene Leben und erfüllt zugleich das tiefste Verlangen seiner eigenen Natur. — Vom biologischen Standpunkt kommt Darwin, der in gewissem Sinne den Versuch der spekulativen Philosophie zu einer geschichtlichen Auffassung der gesammten Wirklichkeit aufgenommen und mit neuen Mitteln durchgeführt hat, zu einer verwandten Anschauung. Im 4. Kapitel des Werks über die Abstammung des Menschen prüft er die Ansicht des Hedonismus; er kommt zum entschiedenen Widerspruch: weder sei das Motiv noch das Ziel alles Handelns Lust und Unlust. Ich setze die Stelle her: „Was die niederen Tiere betrifft, so scheint es viel passender zu sagen, daß ihre socialen In-

stinkte in Richtung auf das allgemeine Beste, als in Richtung auf das allgemeine Glück der Art sich entwickelt haben. Der Ausdruck allgemeines Beste kann definirt werden als die Bezeichnung für die Erzielung der größtmöglichen Zahl von Individuen in voller Kraft und Gesundheit, und mit allen Fähigkeiten in vollkommener Ausbildung, und zwar unter den Lebensbedingungen, denen sie ausgesetzt sind. Da ohne allen Zweifel die socialen Instinkte des Menschen in nahezu derselben Reihe entwickelt worden sind, so würde es wohl ratsam sein, in beiden Fällen dieselbe Definition zu benutzen und als Maßstab für die Moral eher das allgemeine Beste oder die Wohlfahrt als das allgemeine Glück anzunehmen." Endlich will ich nicht unerwähnt lassen, daß auch J. M. Mill unvermerkt der oben entwickelten Ansicht so sehr sich nähert, daß ein principieller Unterschied eigentlich nicht mehr stattfindet. Indem er außer quantitativen auch *qualitative Unterschiede* der Lustgefühle annimmt, kommt er schließlich zu einer Formel wie der: besser ein unbefriedigter Mensch, als ein befriedigtes Schwein. Wie mir scheint, hat Mill damit das Princip, daß Lust und Befriedigung das einzige absolut Wertvolle sei, stillschweigends aufgegeben. Der Wert liegt nun nicht mehr in der Lust als solcher, sondern in den Funktionen, an welche sie geknüpft ist. Wenn Mill von den verschiedenen Arten von Vergnügungen spricht, so spricht er in Wirklichkeit von den verschiedenen Funktionen, deren Ausübung für verschiedene Wesen mit verschiedenen Gefühlen begleitet wird.

So scheint auch heute noch die alte Aristotelische Erklärung zur Bezeichnung des letzten Ziels oder des höchsten Gutes sich zu eignen: *Eudämonie oder Wohlfahrt besteht in der Bethätigung aller Tugenden und Tüchtigkeiten, am meisten der höchsten.*

7. Aber, so möchte jemand sagen, sind wir nun nicht durch diese ganze Betrachtung im Kreise herumgeführt worden? Zuerst wurde gesagt: der Wert der Tugend bestehe darin, daß sie günstige Wirkungen für die Lebensentwickelung habe. Und nun werde gesagt: der Wert des Lebens bestehe in der normalen Ausübung aller Funktionen oder in der Bethätigung der Tüchtigkeiten und Tugenden? Wird damit nicht die Tugendübung, nachdem sie zuerst als Mittel konstruirt worden, nunmehr wieder zum Endzwecke gemacht?

In der That, es ist so. Aber im Organischen liegt die Sache überall nicht anders: hier ist immer jedes zugleich Mittel und Zweck oder Teil des Zwecks. Herz und Gehirn, Hände und Augen, Muskeln und Knochen sind Werkzeuge der Erhaltung des leiblichen Lebens; aber sie sind zugleich Teile des Leibes: der Leib besteht nicht neben den Organen oder den Mitteln seiner Selbsterhaltung, sondern ihre Gesamtheit macht ihn selbst aus. Ebenso verhält es sich mit den Teilen eines Kunstwerks, die einzelnen Scenen eines Dramas dienen dem Ganzen, sonst wären sie überflüssige Episoden, aber sie sind zugleich konstituirende Teile des Ganzen, das nur in ihrer Gesamtheit da ist. So dient nun auch in einem Menschenleben jede Tüchtigkeit und Tugend dem Ganzen als Organ, aber zugleich macht ihre Bethätigung einen Teil des Lebensinhalts aus und hat in sofern Teil an dem Ruhm des Ganzen, Selbstzweck zu sein. Das geistig sittliche Leben ist ein Organismus, in dem jede Kraft und jede Funktion zugleich Mittel und Zweck ist: jedes ist für sich ein wertvoller Inhalt, aber jedes gewinnt an Bedeutung durch seine Beziehung zu allen übrigen. Dies haben schon die Stoiker gesehen. Sie teilen die Güter in drei Gruppen: Güter, die absoluten Wert, Güter, die Wert als Mittel und endlich Güter, die zugleich als Mittel und Zwecke Wert haben (*τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά*). Wert als Mittel haben alle äußeren Güter, absoluten Wert jede Bethätigung der Tüchtigkeit und das sie begleitende Wohlgefühl; in beider Hinsicht, als Mittel und als Zweck, haben die Tugenden Wert: als Mittel, sofern sie die Eudämonie bewirken, als Endzwecke, sofern sie als Teile oder Glieder sie ausmachen. Sie folgen hierin übrigens dem Plato (Diog. Laert. VII, 57).

Allerdings kann man nun weiter sagen: zwar sind alle Tugenden und Thätigkeiten zugleich Mittel und Selbstzweck, aber nicht alle sind beides in gleichem Maße. Wie in einem lebenden Körper nicht alle Glieder oder Organe gleich notwendig sind, wie in einem Drama einige Scenen dem Mittelpunkt oder der Idee des Stückes näher, andere ferner stehen, so haben auch in einem Menschenleben einige Funktionen eine mehr zentrale, andere eine mehr peripherische Stellung, einige sind mehr dienende Mittel, andere haben mehr ihren Zweck

in sich selber. Hierauf hat schon Aristoteles seine Aufmerksamkeit gerichtet. Der Zweckmittelpunkt für ein Wesen ist die Bethätigung seiner specifischen Anlage oder Kraft: für den Menschen also die Bethätigung der Vernunft, die eben die ihm eigentümliche Begabung in der Reihe der Lebewesen ausmacht. Darnach ist Philosophie oder die Funktion des wissenschaftlichen Erkennens der Zweckmittelpunkt in einem menschlichen Leben; die Bethätigung der ethischen Tugenden, die alle in der praktischen Vernunft begründet sind, steht ihm am nächsten; in weiterem Abstand folgt die Ausübung der wirtschaftlichen und animalischen Funktionen; sie sind notwendige Voraussetzung oder Naturgrundlage jenes eigentlich menschlichen Lebensinhalts. Die naturhistorische Betrachtung erhält ihre Bestätigung durch die unmittelbare Entscheidung des Willens selbst: der Mensch findet in einem Leben, das in der Bethätigung der theoretischen und praktischen Vernunft seinen Inhalt hat, die größte Befriedigung. So Aristoteles.

Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtung mit ihrem Princip, wonach die spätere Bildung zugleich die höhere ist, führt auf eine ähnliche Anordnung. Auf der niedrigsten Stufe tierischen Lebens macht die Beschaffung der Nahrung und das Bestreben, ungünstigen Einwirkungen von außen sich zu entziehen, die ganze Lebensbethätigung aus. Mit der aufsteigenden Entwickelung tritt die Funktion der geschlechtlichen Fortpflanzung mit Anfängen einer Fürsorge für die Brut und andererseits die Ausbildung der Intelligenz, zunächst in Gestalt der Sinnesempfindung, hinzu. Damit sind die Grundlagen des socialen und des intellektuellen Lebens gegeben. Sie erreichen im Menschen die höchste Ausbildung. Ihre Entwickelung bildet den eigentlichen Inhalt des einzigen Stücks der Entwickelungsgeschichte, das wir in einigem Umfang unmittelbar, nämlich durch geschichtliche Erinnerung, kennen: der Geschichte der Menschheit. Was in dem geschichtlichen Leben der Menschheit sich eigentlich zugetragen hat, was seinen wesentlichen Inhalt ausmacht, das ist einerseits die Ausbildung der Erkenntnis zu immer ausgedehnterer und tieferer Erfassung der Welt im ganzen und des geschichtlich-geistlichen Lebens im besonderen, andererseits die Ausbildung des Gemeinschaftslebens zu immer umfassenderer Ausdehnung und zu immer innigerer Wechselwirkung. Und der Entwickelung der Leistungen entspricht natürlich

die Ausbildung der Kräfte: Vernunft, die Tüchtigkeit, wodurch die Erkenntnis der Dinge erlangt und dem Willen der Weg in dem Reich der Zwecke gewiesen wird, und sociale Tugenden, die Tüchtigkeiten, worauf das Gemeinschaftsleben in Familie, Staat und Gesellschaft beruht, machen die Substanz des Menschen als historischen Wesens aus.

Ein Menschenleben wird demnach um so höheren Wert haben, je mehr in ihm diese höchsten Kräfte des Menschen entwickelt und die niederen zu ihrem Dienst erzogen sind. Dagegen wird ein Leben, in dem die vegetativen und animalischen Funktionen, sinnliche Begierden und blinde Leidenschaften, das Übergewicht haben, als eine niedere oder verkümmerte Bildung erscheinen. Ein rechtschaffenes menschliches Leben ist ein Leben der Weisheit und Tugend. So führt die neue geschichtlich-biologische Betrachtungsweise eben dahin, wohin griechische Philosophie durch die Kraft der Intuition geführt wurde. Was Plato als die Idee des Menschen findet, was er in der Definition der ‚Rechtschaffenheit' (*δικαιοσύνη*) als die natürliche oder göttliche Bestimmung des Menschen bezeichnet, das stellt sich uns als der Zielpunkt der natürlichen und geschichtlichen Lebensentwickelung dar.

Und an der Hand desselben Denkers können wir einen weiteren Schritt thun. Ein rechtschaffenes Menschenleben ist Selbstzweck; aber zugleich ist es Glied eines größeren Ganzen, eines politischen Gemeinwesens, eines Volkslebens. Als einen Menschen im größeren Maßstab stellt Plato in der Republik die Bürgerschaft eines Staates dar und findet an ihr im großen dieselben Funktionen und Kräfte. Zu diesem Ganzen verhält sich nun der Einzelne wieder, wie ein Mittel zum Zweck, natürlich wie ein Mittel, das zugleich Teil des Zweckes ist, denn das Ganze ist ja nur in der Gesammtheit der Einzelnen. Und so gewinnen wir für den Einzelnen einen neuen Maßstab des Wertes: je größer und höher seine Leistung für die Gesammtheit ist, je mehr er beiträgt, das geistig-geschichtliche Leben des Volkes mit wohlthätigen Einrichtungen zu ordnen, mit großen Thaten zu zieren, mit wahren und guten Gedanken zu bereichern, mit schönen und erhebenden Werken und Symbolen zu schmücken, desto größer ist seine Bedeutung, desto höher sein Rang in der historischen Würdigung. Der moralische

Wert im engeren Sinne ist hiervon nicht abhängig; er beruht auf der Treue und Hingebung, mit der der Einzelne seinen Kreis, er sei groß oder klein, erfüllt; der gute Wille ist hierfür der Maßstab und ihn kann auch der geistig Arme in vollem Sinne haben. Dennoch aber werden wir einem Leben, das nicht blos den guten Willen, sondern auch die große Kraft hat und in dem Dienste der Gesammtheit bethätigt, in der historisch-teleologischen Betrachtung eine größere Bedeutung und einen höheren Wert beilegen.

Endlich können wir auch die Völker wieder als Glieder einer höheren Einheit betrachten: der Menschheit. Die Menschheit, die konkrete Darstellung der Idee der Humanität in dem unendlichen Reichtum eigentümlicher und schöner Bildungen, welche sie zuläßt, das ist der letzte Punkt, welchen wir, in empirischer Betrachtung der Frage nach dem höchsten Gut nachgehend, zu erreichen vermögen. Die vollkommene Menschheit, oder, mit christlicher Benennung, das Reich Gottes auf Erden, das ist das höchste Gut und das letzte Ziel, zu dem alle Völker und alle historischen Bildungen als Mittel sich verhalten, natürlich wieder nicht als an sich gleichgiltige, mechanisch verbrauchte, sondern als organische Mittel, die zugleich Glieder des Ganzen und Teile des Zwecks sind. An diesem Zweck hätten wir zugleich den höchsten Wertmaßstab für die Völkerindividuen und die Kulturstufen: ihr Rang wird dadurch bestimmt, in welchem Maße sie der Entfaltung und Darstellung der Idee der Menschheit dienen. Ist kein Volk und keine Entwicklungsstufe überhaupt wertlos, so ist doch Wert und Bedeutung der verschiedenen verschieden, je nachdem sie dem Mittelpunkt gleichsam jener Idee durch ihre Entwicklung des gesellschaftlich-staatlichen, des geistig-sittlichen, des künstlerischen und religiösen Lebens näher stehen.

Freilich ist nun leicht zu sehen, daß wir hier bei einem Begriff angelangt sind, den wir nicht mehr zu realisiren vermögen. Wir können die Idee der Humanität nicht in concreto darstellen, sondern nur mit jenen allgemeinen Begriffen eines geistig-geschichtlichen Lebens seine Umrisse schematisch entwerfen. Alle anthropologische und geschichtliche Forschung führt uns Material zu, aber wir vermögen es nicht zu konstruiren: wir können nicht eine Idee von dem Inhalt des Menschheitslebens entwerfen, in welcher der Inhalt des Lebens aller

Racen und Völker, der Griechen und Römer, der Ägypter und Babylonier, der Chinesen und Japaner, der ungezählten Neger- und Indianerstämme als teleologisch notwendig zur Erfüllung der Idee begriffen wäre. Die göttliche Dichtung, wie man die Geschichte der Menschheit genannt hat, übersteigt unser Fassungsvermögen; wir sehen einzelne Bruchstücke und vergleichen sie, aber wir fassen nicht die einheitliche Komposition, die Idee des Ganzen, aus der die Notwendigkeit der Glieder oder der Bruchstücke einleuchtete. Die sogenannte Philosophie der Geschichte hat sich daran versucht, die Fragmente zu einem Ganzen zu sammeln und aus ihm zu deuten. In Wahrheit ist sie über eine schematisirende Anordnung nicht hinausgekommen; höchstens daß sie innerhalb des engeren Kulturkreises, der Altertum und Mittelalter mit den Anfängen der Neuzeit umschließt, hin und wieder einen historischen Zusammenhang zu bezeichnen vermochte, den wir zugleich in gewissem Maße als einen teleologisch notwendigen verstehen können. Und offenbar ist die Hoffnung gering, daß diese Wissenschaft in Zukunft zu einer festeren Gestaltung gelangt. Schon die vergangene Geschichte ist uns höchst fragmentarisch überliefert; die Litteratur, welche Goethe einmal das Fragment der Fragmente nennt, ist offenbar noch das best erhaltene Stück der geschichtlichen Überlieferung. Aber selbst wenn uns die ganze bisherige Geschichte des Menschengeschlechts klar und vollständig vor Augen stünde, dann würden wir darin doch erst ein vielleicht sehr geringfügiges Fragment des Ganzen erblicken dürfen: uns fehlt die Zukunft. Vielleicht steckt die Menschheitsgeschichte erst in ihren ersten Anfängen; vielleicht ist das geschichtliche Leben der einzelnen Völker und Kulturkreise nur ein Vorspiel zu dem eigentlichen geschichtlichen Leben der Menschheit als Einheit, das sich seit dem Beginn der Neuzeit vorbereitet und eben in unserer Zeit mit der ungeheuren Entwicklung des Verkehrswesens in greifbare Nähe rückt; der einheitliche Weltmarkt, die einheitliche Weltpost wären Vorläufer der werdenden Einheit des geistig-geschichtlichen Menschheitslebens. Wie sollten wir, angesichts solcher Lage, uns vermessen, eine Einsicht in den Plan der Weltgeschichte zu besitzen, der uns befähigte, den einzelnen Momenten des geschichtlichen Lebens ihre Stellung innerhalb desselben anzuweisen, ähnlich wie wir im Stande sind, in einer Dichtung die einzelnen Abteilungen und

Verse aus ihrer Notwendigkeit für die Entfaltung der Idee des Ganzen zu verstehen und nachzuweisen?

Noch weiter entfernen wir uns von dem, was eine Realisirung in konkreter Vorstellung zuläßt, wenn wir auch das Menschheitsleben wieder einer größeren und umfassenderen Wirklichkeit einfügen und es bezeichnen als ein Glied eines Gesammtlebens des Allwirklichen. Wir befinden uns hier ganz auf dem Boden schematischer Begriffe, die eine Darstellung in der Anschauung völlig ausschließen. Es giebt nur noch symbolische Ausdrücke für das Unausdenkliche und Unaussprechliche: wir nennen das Allwirkliche, sofern wir es als höchstes Gut bezeichnen wollen, Gott. Und seine Entfaltung in einer Welt geistig-geschichtlichen Lebens, das doch in der Einheit seines geistigen Wesens beschlossen bleibt, nennen wir Gottes Reich. Es sind Begriffe, die nicht, gleich den Begriffen der Wissenschaft, die Wirklichkeit, wie sie uns in der Anschauung gegeben ist, zusammenfassen. Sie gehören überhaupt nicht eigentlich der Erkenntnissphäre an; sie deuten nur die Richtung an, in der wir als fühlende und wollende Wesen unser Denken der Wirklichkeit zum Abschluß zu bringen trachten. Sie drücken den Glauben aus, daß alle Wirklichkeit zu einem höchsten Sinn zusammenstimmt. Übersteigt schon die Idee eines göttlichen Planes der Menschheitsgeschichte unser Fassungsvermögen, so gilt dies noch mehr von dem göttlichen Weltgedanken. Der Versuch, ihn theoretisch zu entwickeln, läuft entweder auf eine platte Aufzählung einiger empirischer Thatsachen hinaus mit Umkehrung der Kausalordnung, wie in der Teleologie des vorigen Jahrhunderts; oder auf ein ödes logisches Schematisiren allgemeiner Begriffe, wie in der Hegelschen Philosophie. Dem Verstand kann der Inhalt des höchsten Gutes überhaupt nicht faßbar gemacht werden; dem Gefühl streben die Symbole der Religion und der Kunst ihn zugänglich zu machen: sie weisen durch ein Endliches und Faßbares auf ein Unendliches und Unfaßbares hin.

Im Innern ist ein Universum auch;
Daher der Völker löblicher Gebrauch,
Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
Er Gott, ja seinen Gott benennt,
Ihm Himmel und Erden übergiebt,
Ihn fürchtet und womöglich liebt.

8. Gegen die in dem vorstehenden Kapitel dargelegten Anschauungen ist von G. v. Gizycki im Namen der hedonistischen Theorie Einsprache erhoben worden*). Ich gestehe, daß seine Bemerkungen mich von meiner Ansicht nicht zurückgebracht haben; ich wage auch nicht zu hoffen, daß eine Erwiderung ihn zur Aufgebung seiner Auffassung bestimmen wird. Es findet auch im Denken etwas wie Einübung statt; wer sich gewöhnt hat, mit gewissen Begriffen diese Dinge zu denken, dem kommen andere Begriffe, wie einem Handwerker ein ungewohntes Werkzeug, ungeschickt vor, und er verwirft sie als objektiv untauglich. Es geht mir hierin natürlich nicht anders. Ich kann mit der Formel: nicht der objektive Lebensinhalt, sondern das Gefühl der Befriedigung, mit dem er empfunden wird, ist das absolut Wertvolle und jener ist nur das an sich gleichgiltige Mittel, die Dinge nicht denken. Mir scheint der Wert in der Sache selbst, nicht aber in der Anerkennung des Werts durch das Gefühl der Befriedigung zu bestehen; wobei mir denn natürlich gänzlich fern liegt, unter dem objektiven Lebensinhalt die organischen Vorgänge zu verstehen, die das leibliche Leben ausmachen, wie ein anderer etwas allzu eiliger Kritiker anzunehmen geneigt scheint. Vielmehr verstehe ich darunter vor allem das geistige Leben, wie es an Menschen als vernünftiges Denken und vernünftiges Wollen und Handeln erscheint, mit Einschluß der Gefühlsbetonung, welche allen Bewußtseinsvorgängen anhängt. Ich bestreite nur, daß diese Gefühlsbetonung das allein an sich Wertvolle sei: sie gehört mit zu den Erscheinungen des Innenlebens, aber nicht als ihr absoluter Zweck.

Doch ich will nicht Gesagtes wiederholen, sondern nur auf einen Punkt noch mit einem Wort eingehen. v. Gizycki behauptet: die vorliegende Ethik habe keinen Maßstab für die Abschätzung des Werts von Handlungen und Eigenschaften, nachdem sie den einzig möglichen: Lust- oder Glücksgefühle, abgelehnt habe; sie dürfe daher auch nicht, wie geschehen, von höheren und niederen Kräften und Thätigkeiten reden.

Ich glaube allerdings, daß sie einen solchen Maßstab besitzt,

*) In einer eingehenden Besprechung dieses Buches in der Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung vom Februar 1889.

nämlich in dem, was als normaler Typus oder als Idee menschlichen Lebens bezeichnet worden ist. Dieser Typus kann freilich nicht durch eine Definition, wie ein mathematischer Begriff, allseitig bestimmt werden. Dennoch ist er vorhanden und wirksam. Wie unserem Urteil über Ebenmaß und Schönheit der leiblichen Gestalt die unbewußte Vergleichung mit einem Normaltypus zu Grunde liegt, so dem Urteil über die geistig-sittliche Gestalt die Zusammenhaltung mit einem Normaltypus des inneren Menschen. Das Gewissen, das über das eigene Leben richtet, verfährt nicht anders: sein Urteil beruht auf Vergleichung des wirklichen Lebens mit dem eigenen Lebensideal. Nirgends wird, so viel ich sehe, zur Bestimmung des Wertes eines Lebens, sei es eines Einzel- oder eines Gesammtlebens, ein Verfahren angewendet, das als Ermittelung der Lustbilance bezeichnet werden könnte. Und dasselbe ist bei praktischen Erwägungen ersichtlich. Der Arzt zieht bei der Wahl seiner Mittel nicht die Lustbilance zu Rathe, sondern er fragt nach dem Einfluß auf die Lebensfunktionen: wie wirken körperliche Übungen, Bäder, Opiate u. s. w. auf die Lebensfunktionen und Organe? So fragt auch der Erzieher nicht, ob diese oder jene Mittel der Disciplin oder des Unterrichts geeignet sind, den Zögling zu dem ihm erreichbaren Lustmaximum zu führen, sondern ob sie dienlich sind, die Entwickelung seiner intellektuellen und Charakteranlagen im Sinne seines Lebensideals zu fördern. Und ebenso fragt der Politiker. In einer parlamentarischen Versammlung wird über eine Maßregel verhandelt, die eine Partei spricht dafür, die andere dagegen; beide nehmen ihre Gründe nicht aus einer Lustrechnung, sondern aus der vermuteten förderlichen oder schädlichen Wirkung der Maßregel für die Entwickelung des Volks im Sinne ihres Idealbildes.

Ist das ein Mangel? ist jene Messung an dem Normaltypus blos ein vorläufiges und rohes Verfahren, an dessen Stelle die Philosophie eben das vollkommenere der Lustbilance zu setzen hat?

Mir will vorkommen, daß die Aufgabe der Moralphilosophie in diesem Fall eine ziemlich hoffnungslose wäre; unsere Mittel zur Aufstellung solcher Lustbilance, scheint mir, lassen nicht weniger als alles zu wünschen übrig, und ich habe wenig Hoffnung, daß sie jemals beträchtlich vervollkommnet werden. Das Benthamsche Schema zur Abmessung der Lustquanta wartet noch immer auf jemanden, der es

zu wirklichen Feststellungen benutzt, es wird, denke ich, noch lange vergeblich warten.

Was statt dessen die Ethik in Wirklichkeit überall versucht, das ist die Zergliederung und Beschreibung jenes Normaltypus. Die Tugendlehre, das eigentliche Hauptstück der Ethik, ist eine solche zergliedernde Darstellung und die Pflichtenlehre ist davon blos der Form nach verschieden, sofern sie die Bethätigung des tugendhaften Charakters in allgemeinen Formeln darstellt. Wie die Diätetik die verschiedenen Funktionen des leiblichen Lebens in ihrer Normalität beschreibt und ihre Bedeutung für das Leben darlegt, so beschreibt die Moralphilosophie die normalen Funktionen des Menschen als vernünftig wollenden Wesens und legt ihre Bedeutung für das Leben des Einzelnen und der Gesammtheit dar, macht nicht minder auch auf Störungen und Abweichungen aufmerksam und zeigt, wie ihnen vorgebeugt und entgegengewirkt werden kann. Dabei wird sie auch zur Unterscheidung mehr und weniger wichtiger Seiten des Lebens, herrschender und dienender Funktionen geführt. Wie sich die Diätetik ohne Lustmessungen überzeugt, daß das Rückgrat ein wichtigerer Teil als ein Finger oder ein Zahn ist, daß die Thätigkeit des Herzens größere Bedeutung für das Leben hat als die der Thränendrüse, daß die richtige Behandlung der Ernährung wichtiger ist als die des Haarschnitts: ebenso überzeugt sich auch die Ethik ohne Lustmessungen, durch Betrachtung der Bedingungen und Zusammenhänge menschlich-geschichtlichen Lebens, daß Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit wichtiger sind als feines Benehmen, daß für ein Volksleben die Funktionen eines Lehrers oder Richters größere Bedeutung haben, als die eines Opernsängers oder Bärenführers.

In seiner Moralphilosophie giebt v. Gizycki der hedonistischen Theorie folgende Wendung: das höchste subjektive Lebensziel sei die Befriedigung, die das Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, bewirke, oder das Gefühl des guten Gewissens. A. Döring trifft damit zusammen, wenn er in seiner Güterlehre das höchste Gut in der begründeten Selbstschätzung oder in der Befriedigung des Bedürfnisses nach Eigenwert setzt. — Man sieht, der Unterschied zwischen den verschiedenen Konstruktionsweisen des Sittlichen kann praktisch gering sein oder ganz verschwinden. Die Frage ist eine rein theoretische.

Aber eben in dieser Absicht scheint es mir angemessen zu sagen: das Leben selbst und sein Gehalt an gesunder, tüchtiger und schöner Thätigkeit ist das, was unbedingt zu erstreben und zu schätzen ist, nicht aber der losgelöste Gefühlsreflex, mit dem es empfunden wird. Freilich tritt dieser ein und er gehört zum Leben, aber nicht als das für sich setzbare Gut; er ist weder für den Willen des Handelnden letztes Motiv, noch für den urteilenden Zuschauer der eigentlich wertvolle Gehalt. —

Der letzte Grund des Unterschiedes in der Auffassung dieser Dinge liegt übrigens in der Psychologie, wie auch v. Gizycki annimmt, indem er meinen Irrtum auf eine falsche Psychologie zurückführt und aus Bain u. A. berichtigt. Nun, ich gestehe, daß ich, so bereitwillig ich die Verdienste der Engländer auf diesem Gebiet anerkenne, doch nicht glaube, daß die analytische Psychologie hier das letzte Wort gesprochen hat oder sprechen wird. Mit der bloßen Analysis der Vorgänge im Bewußtsein, die übrigens selbst der hedonistischen Ansicht meines Erachtens nicht Recht giebt, kommt man nicht ans Ende. Die biologische Betrachtung ist eine notwendige Ergänzung. Sie führt aber nicht zu der Ansicht, daß der Wille durch Erfahrung von Lust und Schmerz ursprünglich seine Richtung erhält und gleichsam selbst ihr nachträgliches Erzeugnis ist, vielmehr zu der Ansicht, die Schopenhauer vertritt: daß ein so oder so bestimmter Wille, ein Wesenwille, mit Tönnies zu reden, die Urthatsache alles seelischen Lebens sei.

Drittes Kapitel.

Der Pessimismus.

1. Der im vorigen Kapitel dargelegten Anschauung, daß das Leben selbst oder die normale Bethätigung aller Lebensfunktionen für jedes Wesen das an sich Wertvolle sei, tritt der Pessimismus mit der Behauptung entgegen: das Leben habe gar keinen Wert; oder wenn wertvolle Elemente darin seien, so seien doch die negativ-wertigen

so überwiegend, daß der Gesammtwert unter Null sinke und demnach nicht leben besser sei als leben.

Der italienische Dichter Leopardi giebt solcher Lebensstimmung in den „An mich selbst" überschriebenen Versen ergreifenden Ausdruck; ich setze sie aus der Übersetzung seiner Werke von P. Heyse (Berlin 1878, I, 178) hierher:

Nun wirst Du ruhn für immer,
Mein müdes Herz. Es schwand der letzte Wahn,
Der ewig schien. Er schwand. Ich fühl es tief:
Die Hoffnung nicht allein
Auf holde Täuschung, auch der Wunsch entschlief.
So ruh' für immer. Lange
Genug hast Du geklopft. Nichts hier verdienet
Dein reges Schlagen, keines Seufzers ist
Die Erde wert. Nur Schmerz und Langweil bietet
Das Leben, Andres nicht. Die Welt ist Koth.
Ergieb Dich denn! Verzweifle
Zum letzten Mal! Uns Menschen hat das Schicksal
Nur Eins geschenkt, den Tod. Verachte denn
Dich, die Natur, die schnöde
Macht, die verborgen herrscht zu unsrer Qual,
Und dieses Alls unendlich nicht'ge Öde.

Sofern diese Verse der wirklichen Lebensempfindung des Dichters treuen Ausdruck geben, sind sie natürlich unwiderleglich; genau so unwiderleglich, als die Verse Matthew Arnolds (Poems II, 32, Empedocles on Etna):

Is it so small a thing
To have enjoy'd the sun,
To have lived light in the spring,
To have loved, to have thought, to have done;
To have advanced true friends and beat down baffling foes?

Gefühle sind nicht wahr oder falsch; sie sind Thatsachen, die man analysiren und erklären, die man erfreulich oder verabscheuungswürdig finden kann, aber man kann sie nicht widerlegen.

Anders steht es mit dem Pessimismus, sofern er eine philosophische Theorie sein will. Schopenhauer will nicht blos dem Gefühl Ausdruck geben, daß er an dem Leben nichts finde, sondern er will beweisen, daß nichts daran sei und daß, wer etwas daran findet, sich täusche. Das geschieht durch Gründe, und Gründe lassen sich

prüfen und, wenn sie falsch sind, widerlegen, nicht zwar mit der Wirkung, daß sie die persönliche Stimmung des Pessimisten verändern, aber mit der Wirkung, daß sie die Gültigkeit der Theorie aufheben. Eine solche Prüfung wird dem Leser hier vorgelegt. Wenn ich über ihren Wert mich nicht täusche, ergiebt sich daraus, daß in Wahrheit auch der philosophische Pessimismus nicht eine begründete Theorie, deren Sätze auf Allgemeingültigkeit Anspruch haben, sondern der Ausdruck individueller Lebensempfindung ist und als solcher nur eine subjektive Wahrheit haben kann.

Man kann zwei Versuche den Pessimismus zu begründen, unterscheiden: die sensualistische oder hedonistische und die moralistische Beweisführung. Unter der ersteren verstehe ich diejenige, welche darzuthun unternimmt, daß das Leben mehr Schmerz als Lust bringt, und daraus folgert, daß es weniger als nichts wert ist. Die zweite fügt hinzu, daß das Leben, objektiv oder moralisch betrachtet, keinen Wert hat und daß es daher nicht blos unglücklich ist, sondern auch unglücklich zu sein verdient. Als eine dritte Form der Beweisführung kann man noch die geschichtsphilosophische ansehen, welche zu zeigen sucht, daß mit der aufsteigenden Entwickelung der Lebenserscheinungen, besonders sichtbar aber mit der zunehmenden Kultivirung des menschlichen Geschlechts, Schmerz und Unwert gleichen Schritt haltend sich steigern.

2. Die hedonistische Beweisführung. Der Gegenstand derselben ist eine Behauptung über ein Größenverhältnis: mehr und größere Schmerz- als Lustgefühle kämen regelmäßig im menschlichen Leben vor. Der Beweis für eine derartige Behauptung scheint der Natur der Sache nach durch ein arithmetisch-statistisches Verfahren erbracht werden zu müssen. Daß er in der That so geführt werden könne, scheint auch durch einen in der neuesten Pessimismuslitteratur sehr gewöhnlichen Ausdruck angedeutet zu werden: man spricht von der Lustbilance, welche gegen den Wert des Lebens ausfalle. Der Ausdruck ist der kaufmännischen Sprache entnommen: der Kaufmann zieht die Bilance aus den Columnen, welche in seinem Buch mit Credit und Debet überschrieben sind. Durch jenen Ausdruck werden wir demnach zu glauben angeleitet, daß der pessimistische Philosoph ein ähnliches Verfahren anwende: daß er also etwa

ein Buch angelegt habe, worin auf den gegenüberstehenden Seiten unter den Titeln Lust und Schmerz die Erträgnisse des Lebens an Gefühlen, in Ziffern ausgedrückt, eingetragen stehen; daß er dann eines Tages eine große Summirung vorgenommen habe und dabei zu dem Ergebnis gelangt sei, daß die Summanden der Schmerzcolumnen einen größeren Betrag erreichten, als die der Lustcolumnen.

Ich weiß nicht, ob ein derartiger Ansatz jemals gemacht worden ist; in den Schriften philosophischer Pessimisten, so weit sie mir bekannt sind, habe ich nichts davon gefunden. Und doch, scheint mir, könnte es kein Verfahren geben, das die Möglichkeit dieses ganzen Unternehmens so überzeugend darthäte, als wenn probeweise der Ertrag auch nur eines einzigen Tages eines Menschenlebens in dieser Form gebucht würde. Man denke sich einen ganz durchschnittlichen Tag eines ganz durchschnittlichen Menschenlebens nach solchem Schema behandelt; die Sache könnte sich etwa so ausnehmen: A) Lusteinnahme: 1) gut geschlafen — macht so und so viele Lusteinheiten: 2) mit Appetit gefrühstückt —; 3) ein Kapitel aus einem guten Buch gelesen —; 4) einen Brief von einem Freunde erhalten —; u. s. f. B) Schmerzen: 1) eine widrige Geschichte in der Zeitung gelesen —; 2) durch ein nachbarliches Klavier gestört —; 3) einen langweiligen Besuch empfangen —; 4) angebrannte Suppe gegessen —; u. s. f. Der Philosoph wird gebeten, bei den einzelnen Posten die Zahlen einzutragen.

Aber das ist ja eine absurde und kindische Forderung. — Sicherlich, ich bin ganz der Meinung, daß es ein absurdes Unternehmen wäre. Aber die Forderung scheint mir keineswegs absurd. Wenn es ein völlig unmögliches Unternehmen ist, eine derartige Abschätzung der Lust- und Schmerzquanta in statistisch verwendbaren Ausdrücken auszuführen, wie will man dann jene Behauptung, daß mehr Schmerz als Lust herauskomme, begründen? Wenn ein bestimmter Wert für die einzelnen Posten nirgend angesetzt werden kann, wie will man den Wert der Summen gegen einander bestimmen? Wenn man in jenen allereinfachsten Fällen schon ratlos ist, wenn man nicht einmal sagen kann, ob die Lust, welche ein gutes Frühstück gewährt, größer oder kleiner ist, als der Schmerz, der durch angebrannte Suppe verursacht wird, wie will man in schwierigeren Dingen auch nur die

allervagste Vermutung begründen? Wie will man, wenn man nicht das Resultat eines einzigen Tages vorrechnen kann, eine Behauptung über das Ergebnis eines ganzen Lebens wagen? und nun nicht eines einzigen Lebens, sondern aller Menschenleben?

Melchior Meyr erzählt in seinem Roman „Vier Deutsche" die Geschichte von zwei jungen Leuten, welche mit einander unter ähnlichen Verhältnissen, mit ähnlichen Aussichten und Ansprüchen aufwachsen. Sie studiren zusammen, sie sind Freunde und leben wesentlich in denselben Anschauungen. Mit dem Ende der Studien beginnt die Verschiedenheit der Naturen sich geltend zu machen: der Eine tritt in den Staatsdienst, er wird ein liebenswürdiger und korrekter Beamter, er entledigt sich bald der Ansichten, welche in hohen Kreisen für anstößig gehalten werden; er beginnt schneller aufzusteigen; er wird ins Ministerium gezogen, bald Schwiegersohn des Ministers und endlich selbst Minister. Sein Freund, der mehr geneigt ist, seinen Gedanken nachzugehen, betritt die Gelehrtenlaufbahn, er wird Privatdocent und Schriftsteller. Nur darauf bedacht, seine Überzeugungen auszubilden, versäumt er es, nach dem Geltenden zu fragen; er wird, ehe er es weiß, mißliebig; die korrekt Denkenden schütteln die Köpfe; seine Wirksamkeit wird gehemmt, seine Bücher werden nicht gelesen, wie billig: hat er doch für sich selbst geschrieben; er wird dreißig, fünfunddreißig Jahre alt und lebt immer noch in kümmerlicher Dürftigkeit; sein Vater wird unruhig, seine Mutter grämt sich — da kommt das Jahr 1848 und stürzt Beide in neue Verhältnisse. Lassen wir die. Wie steht es bis dahin mit der Lustbilance in diesen beiden Lebensläufen? Ich denke, es sind auch nicht eben besonders schwierige Fälle; und doch, wer wollte zu entscheiden wagen, welches Leben mehr Glück empfunden? wie sich zu einander verhalten in jenem die Lust, welche durch Befriedigung des Ehrgeizes gewonnen wird, zu dem Schmerz, der von Furcht und Hoffnung der Strebsamkeit, zu der Enttäuschung, welche von der Erreichung eitler Güter unzertrennbar ist, und wie dagegen in diesem die stillen Freuden des Denkers zu den Schmerzen, welche Kränkung und äußeres Mißlingen verursachen? —

Also die eigentlich durch die Natur der Sache erforderte Begründung ihrer Behauptung ist von den Pessimisten niemals auch

nur versucht worden. Statt ihrer werden uns allgemeine Reden geboten. Hören wir die eine und andere. Da begegnet uns zuerst eine alte Rede: Lust sei im Grunde nichts als Befreiung von Schmerz; sie entstehe überall nur, wo ein Bedürfnis befriedigt, eine Krankheit gehoben, eine Furcht von uns genommen werde. Sie sei also ihrer Natur nach negativ, der Schmerz allein positiv. Die Columne Lust in jener imaginären Buchführung bleibe im Grunde ganz unbeschrieben; ein mehr oder minder von Schmerz sei Alles, was die Eintragungen der einen Stunde von denen der anderen unterscheide. — Wenn es wirklich so wäre, daß uns als Lust vorkäme, was im Grunde blos Befreiung von Schmerz ist, würde dadurch an der Thatsache etwas geändert, daß im Gefühl Lust und Schmerz ganz in demselben Sinn als positive Größe sich darstellen? Und hat nicht hier in Wahrheit das Gefühl doch das letzte und absolute Urteil, wäre es nicht im Grunde eine leere Behauptung: Lust ist nichts als Befreiung von Schmerz? Man könnte eigentlich doch nur sagen: sie entsteht nie, ohne daß vorher ein schmerzhaftes Bedürfnis da ist. Aber wäre das nicht augenscheinlich eine falsche Behauptung? Ist Appetit Schmerz? Ist er nicht vielmehr und wird empfunden von dem gesunden Menschen als eine Anweisung, ein Vorgefühl der Lust? Ein Kind schaut mit glühendem Gesicht der Mutter, die Kuchen backt, zu: empfindet es in diesem Augenblick Schmerz, der erst durch die Verzehrung des Kuchens gestillt wird? Empfindet es, wenn es nach gesundem Schlaf aufwacht, alsbald schmerzhafte Langeweile, die erst durch das hierdurch erzwungene Spiel ausgetrieben wird? Das sind ja Vorstellungen, die nur festhalten kann, wer das Auge von der Wirklichkeit abwendet, entschlossen, nichts als die Sätze des Systems zu sehen.

Schopenhauer begründet den Pessimismus durch den Hinweis auf die Natur des Willens: an und für sich intellektlos, sei er ziellos Streben. Da er nicht ursprünglich durch die Vorstellung eines Zieles bewogen werde, sondern als blinder Wille zum Leben ins Dasein trete, so könne es auch nicht irgend einen Zustand, irgend ein Gut geben, in welchem er definitive Befriedigung fände. Hiermit sei das Gefühlsleben gegeben: Schmerz, Enttäuschung und Langeweile müßten seinen Inhalt ausmachen. Der Schmerz, welchen das Be-

dürfnis verursache, treibe zur Bethätigung: erreiche sie ihr Ziel nicht, so werde der Schmerz zu peinvoller und tödtlicher Not. Erreiche sie ihr Ziel, so werde einen Augenblick die Befreiung als Lust empfunden; aber bald sei diese dahin: der Besitz, der in der Ferne dauernde Befriedigung vorspiegelte, erweise sich bald als unfähig, Lustgefühle zu erregen, und so sei das Ende aller Lust die Enttäuschung. Versuche der Wille, diesem Umgetriebenwerden sich zu entziehen, so stachele ihn alsbald die Langeweile, lieber Not und Plage zu suchen, als in Ruhe zu bleiben. Das seien die Gefühle, zwischen denen der Wille hin- und herpendele. — Man könnte hiernach den Lebensweg einem Fußsteig vergleichen, der zwischen zwei stacheligen Dornhecken hinläuft, so schmal, daß der Wanderer, wenn er der einen Hecke auszuweichen sich bemüht, allemal an der anderen sich blutig reißt.

Das unbefangene Urteil wird diese Darstellung doch sehr einseitig finden. Es wird kein Leben geben, dem die beiden Gefühle der Not und der Langeweile fremd bleiben, aber manches mag sie manchen Tag so gut wie ganz vermeiden. Der Steig zwischen jenen Hecken ist nicht so schmal, daß nicht ein Mensch, der sich zum Leben nicht allzu ungeschickt anstellt, leidlich ungeschunden darauf einhergehen könnte. Ein gesundes Kind, das in einfachen, gesunden Verhältnissen aufwächst, wird, wenn es das Elternhaus verläßt, von Not und Langeweile noch nicht viel zu sagen wissen; und wenn die Lebensbedingungen weiter leidliche bleiben, so mag noch manches Jahr vergehen, ehe es sie ernstlich kennen lernt. Der Bauer wartet die Not nicht ab, um dadurch zur Arbeit sich treiben zu lassen, er freut sich am Tage seines Werkes und am Abend der Ruhe; daß jenes Schmerz und diese Langeweile sei, würde man ihm vergeblich einzureden sich Mühe geben. Und so mögen lange Jahre Werktag und Festtag, Sommer und Winter wechseln, ohne große Not zu bringen und ohne für Langeweile viel Raum zu lassen. Es wird ohne Leid nicht abgehen, aber auch die Erfahrung wird gemacht, daß aus dem Leid Segen kommt. So mag denn am Ende von einem solchen Leben das Wort des Psalmisten mit etwas veränderter Wendung gelten: des Menschen Leben währet siebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt achtzig, und wenn es gleich Mühe und Arbeit gewesen ist, so ist es doch köstlich gewesen. Sind solche Leben verschwindende Ausnahmen?

Da es eine Statistik der glücklichen und unglücklichen, der wohlgeratenen und verfehlten Leben noch nicht giebt, so bin ich einstweilen geneigt, dem Urteil eines einfachen Mannes ebenso viel, als der Beredsamkeit eines pessimistischen Philosophen zu glauben; vermutlich würde es etwa dahin gehen: wenn nicht rechtschaffnes und gesundes Leben Ausnahme sei, so sei auch glückliches Leben nicht vereinzelte Ausnahme. Der Wille freilich, wie ihn der Pessimismusphilosoph beschreibe, sei nicht der Wille eines gesunden Menschen, sondern eines launischen und verzogenen Kindes, und dem möge es denn wohl auch so ergehen.

Aber, erwidert Schopenhauer, es mag sein, daß manches Leben einzelnen Anstößen mit leidlichem Glück ausweicht; wird dadurch etwas daran geändert, daß das Leben als Ganzes ein *zielloses Streben ins Leere* ist? Man könne, meint er, das Leben dem Ringen eines Schiffbrüchigen vergleichen, der mit Anstrengung aller Kräfte von einem Augenblick zum andern das Untersinken abwehrt, um schließlich ihm gewiß zu verfallen. So sei Leben ein stetes Ringen, den Tod abzuwehren, dem doch jeder Tag uns näher führe. Und zu der Trostlosigkeit dieses vergeblichen Geschäfts füge die Natur dann noch den grausamen Hohn der stets nachwachsenden Illusion: morgen werde es besser gehen. Wenn ich nur erst groß wäre, denkt der Knabe, der in der Schule seufzt; wenn ich nur erst Prüfungen und Lehrlingszeit hinter mir hätte und im Besitz einer selbständigen Stellung und eines eigenen Vermögens wäre, denkt der Jüngling, den die Abhängigkeit drückt; wenn ich nur erst Millionär oder Geheimrat wäre, denkt der Mann, den das Leben plagt, dann wollte ich das Leben genießen. Und alle diese Dinge kommen mit der Zeit, nur die Befriedigung kommt nie: und dennoch schwinden die Illusionen nicht, bis der Greis die letzten mit ins Grab nimmt; aber längst hat in Kindern und Enkeln der Kreislauf von vorne begonnen. Ist es nicht ein unwürdiges Spiel, das der Wille zum Leben mit uns treibt? Jene Plagen, von denen die griechische Mythologie weiß, der Stein, den Sisyphus wälzt, das Faß der Danaiden, das Rad des Ixion, sie bedeuten das Leben selbst, nicht das ausnahmsweis unglückliche, sondern das gewöhnliche Leben aller Sterblichen in

seiner absoluten Erfolglosigkeit, die täglich erfahren wird und doch täglich neu ist. —

In der That, es ist wahr, daß der Wille zum Leben ziellos ist in dem Sinne, daß er nie einen Zustand erreicht, in welchem er definitive Befriedigung findet; es ist wahr, daß er an jedem Tage nach dem nächsten sich streckt, von diesem die Befriedigung erwartend, die in dem Heute nicht gefunden wird; es ist auch wahr, daß das Ende der Tod ist, und daß ein Leben nicht als Ertrag seiner Mühen ein absolut dauerhaftes Gut hervorbringt, das von ihm selbst nun zu beständigem Genuß besessen oder Andern hinterlassen würde. Ist damit das Urteil über den Wert des Lebens gesprochen? — Mir scheint hierbei eine Täuschung mit unterzulaufen. Das Leben wird hier vorgestellt als eine Arbeit, die ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern außer sich hat. Das ist aber eine unangemessene Vorstellung. Es ist gewöhnlich, das Leben mit einer Reise zu vergleichen. Eine solche nennen wir vergeblich, wenn das Geschäft, um dessen willen sie unternommen wurde, mißlang, und wir blicken mit Verdruß auf die erfolglose Bemühung zurück. Aber gleicht das Leben einer Geschäftsreise? Mir scheint nicht, denn es hat nicht, wie jene, einen Zweck außer sich selber, zu dem es sich als Mittel verhielte. Das Leben ist nicht Mittel zu einem Andern, es ist Selbstzweck. Eher wäre es, wenigstens in dieser Hinsicht, einer Lustreise zu vergleichen. Auch von dieser kann man sagen, daß sie ziellos ist, daß sie keinen Ertrag als dauernden Gewinn hinterläßt. Auch von ihr kann man sagen, daß sie an keinem Punkt ihres Verlaufs in dem Sinne befriedigt, daß hier ein absolutes Beharren erwünscht wäre. Beständig eilt die Begierde dem Wanderer voraus und setzt sich an einem in der Ferne vor ihm liegenden Punkt fest, um, sobald er ihn erreicht hat, wieder vorauszueilen. Schon beim Aufbruch schwebt ihm der ferne Berggipfel vor, und während er schweißtriefend und seufzend aufwärts klimmt, sucht der sehnsüchtige Blick, durch manchen vorliegenden Gipfel willig-unwillig getäuscht, das Ziel: und kaum ist es erreicht, so eilt die Begierde wieder neckend voraus zur Herberge, Ruhe und Erquickung und definitive Befriedigung dort zu finden vorgebend. Müde, erschöpft und wund kommt er endlich dort an und kaum genießt er wenige Augenblicke die ersehnte Ruhe, so beginnt

er schon Pläne für morgen zu machen. So geht es einen Tag wie den andern, bis er endlich wieder in der Heimat anlangt und froh ist, sein Haupt auf dem eigenen Kissen zur Ruhe zu legen. War also die ganze Reise nicht eine einzige große Plage, und wird unser Wanderer nicht schwören, daß er nie wieder zu solcher nichtsnutzigen Plackerei sich werde verleiten lassen? O nein, sondern ganz vortrefflich hat er sich unterhalten, mit Freude verweilt er in der Erinnerung an jedem Punkt des Weges, nicht am wenigsten gern bei den gefährlichsten oder anstrengendsten Partien, und mit Freude macht er Pläne für eine neue Reise im nächsten Jahr.

Nun, jene Bedenken gegen den Wert des Lebens beweisen nicht mehr, als dieselben Bedenken gegen den Wert einer Luftreise. Wie diese trotz ihrer Zielllosigkeit, trotz ihrer Illusionen und Täuschungen, trotz ihrer Schmerzen und Mühen, trotz der Thatsache endlich, daß sie an keinen Punkt führt, wo dauerndes Verweilen auch nur erträglich wäre, dennoch im Ganzen höchst erfreulich sein kann, so kann es auch das Leben. Wenn es ihm nur nicht an reicher und mannigfaltiger Bethätigung in Spiel und Arbeit, in Sorge für sich und Andere gefehlt hat, dann mag am Ende die Erinnerung mit Freude den ganzen Weg noch einmal durchlaufen, und nicht am wenigsten gern wird sie bei den gefährlichen und stürmischen, den mühvollen und kampfreichen Momenten der zurückgelegten Fahrt verweilen. Der Wille hat hierin eben das erreicht, worauf er gerichtet war: ein rechtschaffenes Menschenleben mit allen Erlebnissen eines solchen.

Alte Leute erzählen gern aus ihrem Leben, sei es mündlich im Kreis der Ihrigen, sei es der Welt in gedruckten Autobiographien. Würden sie dazu geneigt sein, wenn Sisyphusarbeit sein Inhalt wäre? Offenbar erblicken sie selbst etwas ganz Anderes darin, ein bewegtes Drama etwa, das, stets zum Fortschritt drängend und Handelnde und Zuschauer mit spannendem Interesse erfüllend, durch manche Bedrängnisse und Kämpfe, durch manche glückliche und schwere Wendungen endlich doch zu einem friedvollen Ausgang geführt hat: die Spannung hat nachgelassen, der Handelnde atmet auf, als Zuschauer läßt er nun nochmals den Inhalt des Stückes an sich vorüberziehen. — Ob er bereit wäre, die Rolle noch einmal zu spielen? Schopenhauer meint, wenn man die Todten in den Gräbern

fragen könnte, ob sie noch einmal zu leben wünschten, sie würden mit den Köpfen schütteln. Vielleicht hat er Recht: wer möchte, wenn er eben ein Schauspiel hat aufführen sehen, gleich einer Wiederholung beiwohnen? Aber offenbar ist damit nichts gegen den Wert des Dramas bewiesen. Auch die schönste Reise möchte man nicht, eben zu Hause angelangt, von vorne anfangen. — Übrigens, ist es so selten, von alten Leuten den Wunsch äußern zu hören, wieder jung zu sein? Der Mann wünscht sich nicht, wieder Jüngling, der Jüngling nicht Knabe, der Knabe nicht Kind zu sein: aber mancher Greis wünscht sich wieder jung zu sein; ist es, weil er schon die Ruhe geschmeckt hat und daraus den Mut schöpft, die Fahrt von neuem anzutreten?

Also ich kann mich nicht überzeugen, daß die Behauptung: das Leben bringe regelmäßig mehr Schmerz als Lust, mehr Enttäuschung als Befriedigung, es werde also gleichsam durch die subjektive Stimme des Gefühls für unwert erklärt, durch solche Reflexionen der Pessimismusphilosophen bewiesen ist.

3. Die moralistische Beweisführung. Gegenstand derselben ist die Behauptung, daß das Leben ebenso nichtswürdig als unglücklich sei; es fehle ihm durchweg an einem Inhalt, der es, objektiv betrachtet, lebenswert machen könne. Tugend und Weisheit seien Ausnahme, Schlechtigkeit und Thorheit die Regel. Schopenhauer wird nicht müde, in dieser Weise die Menschen zu beschimpfen: wie wertlose Fabrikwaare würden sie von der Natur massenhaft erzeugt und massenhaft weggeworfen, nach der Maxime der Massenproduktion: billig und schlecht. Bosheit und Dummheit seien die beiden charakteristischen Grundzüge des Durchschnittsmenschen. Bei der großen Masse trete die letztere am meisten hervor; die Vielen seien armselige Hungerleider, ohne höheres geistiges Leben, allein darauf erpicht, ihr kümmerliches Dasein, dessen einziger Inhalt die Sorge um die Nahrung, so lange als möglich fortzuschleppen, und etwa noch darauf, Nachkommen zu gleichem Glück ins Dasein zu rufen. Das Angesicht zur Erde gebeugt, lebten sie dahin und wenn sie stürben, sei auch die Spur ihres Daseins schon verweht. Eine Beimischung von Bosheit fehle dazu nicht: mit Neid und Haß blickten sie auf diejenigen, welche durch geistige und leibliche Vorzüge oder durch Reichtum und Stellung

etwas vor ihnen vorauszuhaben schienen. Nur mit Mühe würden sie durch die Polizei abgehalten, gegenseitig sich anzufallen. Wie wilde Bestien durch Käfige aus einander gehalten werden, so müßten die Menschen durch Strafgesetze, als durch Käfige, deren Drahtgeflecht aus Furcht gewoben, gegen einander geschützt werden. Biete sich einmal Gelegenheit, straflos einen Leidensgenossen zu prellen oder gar einem Beneideten ein Bein zu stellen, so seien sie allezeit bereit. Was sie selbst als Tugenden sich anrechneten, sei bei Licht besehen von ähnlicher Art: sie seien gesellig aus Eitelkeit, mitleidig aus Eigenliebe, ehrlich aus Furcht, friedliebend aus Feigheit, wohlthätig aus Aberglauben. — Bei einer Minderzahl habe die Bosheit das Übergewicht über die Dummheit, und da mit dem stärkeren Willen zugleich größere Intelligenz verbunden zu sein pflege, so seien die Gesetze regelmäßig unvermögend sie abzuhalten, als Raubtiere sich auf die Übrigen zu stürzen. Seien die Vielen wie Schafe voll Furcht, Eigensinn und Beschränktheit, so seien diese Wenigen wie Wölfe und Füchse voll Gewaltthat und Lüge. — Weisheit und Tugend dagegen seien seltene Früchte. Ein Genie hervorzubringen gelinge der Natur kaum zwei- oder dreimal in einem Jahrhundert, und die Heiligen seien nicht minder spärlich gesäet.

So schildert Schopenhauer, als ein Verächter und Ankläger der Menschheit, mit leidenschaftlicher Beredsamkeit ihre moralische und intellektuelle Nichtswürdigkeit. Er ist nicht der Einzige, der so denkt. Seitdem der alte griechische Weise sprach: „die Meisten taugen nichts," ist das Wort oft genug wiederholt worden; Hobbes dachte von den Menschen nicht viel anders, und La Rochefoucauld hat in seinen „Maximen und Gedanken" eine Art Handbuch der philosophischen Medisance geliefert, das in immer neuen Wendungen die Selbstsucht und Eitelkeit als die eigentlichen Triebkräfte der menschlichen Natur aufzeigt. Auch Kant hatte von den Menschen nicht eben eine vorteilhafte Meinung.

Ist das Urteil begründet? — Ich frage auch hier: wie kann seine Wahrheit bewiesen werden? und finde wiederum: im Grunde nicht anders als durch Statistik. Die Behauptung, daß es mehr Böse als Gute, mehr Thoren als Weise giebt, fordert als letztes, eigentliches Beweismittel eine Auszählung. Man braucht diese

Forderung nur auszusprechen, um der Unmöglichkeit inne zu werden. Die Columnen: gut und böse, klug und dumm, werden, so großes Interesse eine derartige Ermittelung hätte, auf den Zählkarten der Volkszählungen niemals vorkommen; man kann Lebensalter, Körperlänge, Vermögensbestand messen, für moralische und intellektuelle Eigenschaften giebt es keine Methode der Messung. Jedes Urteil über den Durchschnittswert der Menschen in diesen Hinsichten ist daher zunächst ein rein individuelles und subjektives: es beruht auf den Erfahrungen, welche der Urteilende an Menschen gemacht hat, verglichen mit seinen Forderungen. Einen gewissen Anspruch auf Allgemeingültigkeit könnte das Urteil nur dadurch gewinnen, daß er nachwiese, er habe einerseits normale Forderungen gestellt, andererseits einen so günstigen Standpunkt für die Beobachtung inne gehabt, daß seinen persönlichen Erfahrungen Durchschnittswert zukomme. Entsprechen diejenigen, von denen die Behauptung des Unwerts der Masse der Menschen ausgeht, diesen Bedingungen?

Man kann die Ankläger der Menschennatur in zwei Gruppen teilen: auf der einen Seite Hof- und Weltleute, auf der andern einsiedelnde Philosophen.

Von Leuten, die am Hofe leben, pflegt man zu sagen, daß sie Welt und Menschen kennen. Ist ein Hof ein günstiger Standpunkt, um allgemeingültige Erfahrungen über die menschliche Natur zu machen? Am Hof hat man Gelegenheit, die Menschen, welche bei Hofe verkehren, kennen zu lernen. Sind die Menschen hier in normaler Lebenslage, so daß von ihnen ein normales Verhalten erwartet werden kann? Mir scheint es zweifelhaft. La Rochefoucauld hat seine Beobachtungen am Hofe Ludwigs XIV. gemacht. Vielleicht hat es niemals Verhältnisse gegeben, welche für Eitelkeit und Selbstsucht günstigere Entwicklungsbedingungen boten, als die des Versailler Hofes. Man lese H. Taines Schilderung: der ganze Adel Frankreichs war hier versammelt, nicht um zu arbeiten, sondern um die Größe und den Glanz des Königtums durch seine bloße Gegenwart darzustellen; das ganze Leben müßige Repräsentation: keiner lebte bei und für sich, sondern jeder beständig vor den Augen aller Andern; die Hauptsorge Aller war, von dem überschüssigen Ertrag, welchen die arbeitenden Franzosen in die königlichen Kassen abführten, in Form

von Pensionen und Geschenken so viel als möglich in die eigene Kasse überzuleiten; die tägliche Beschäftigung eines Jeden, sich mit Hilfe und auf Kosten der Andern zu amüsiren. Daß unter solchen Lebensbedingungen Eitelkeit und Bosheit von allen menschlichen Naturanlagen am besten gediehen, ist nicht auffallend. — Von Friedrich dem Großen wird eine Äußerung gegen Sulzer berichtet: er, Sulzer, kenne nicht die verfluchte Rasse, zu der sie gehörten. Es war nicht ein vereinzelter Ausbruch einer augenblicklichen Stimmung, sondern der Ausdruck einer Menschenverachtung, welche bei dem König in seinem höheren Alter habituell war. War Friedrich ein Menschenkenner? Ohne Zweifel; aber welche Menschen hatte er Gelegenheit gehabt, kennen zu lernen? Nun, die sich um seinen Hof sammelten: Diplomaten, die dazu da waren, ihn und sich unter einander zu überlisten, Literaten und Gelehrte, die Gunst und Brot suchten und das empfangene sich gegenseitig beneideten, Streber, welche durch Unterwürfigkeit und Bettelhaftigkeit sich den besseren Platz streitig machten: eine Gesellschaft, deren Bestrebungen zu durchschauen dem geübten Auge nicht schwer fallen konnte. Es gab sicher auch bessere Leute in der Umgebung des Königs, brave Officiere, ehrliche Beamte; aber jene waren es, welche sich am meisten Mühe gaben, seine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Die Vielen unter seinen Unterthanen, welche friedlich und ohne Ehrgeiz den Acker bauten oder Schuhe machten, die sah er nicht, die standen blos als Einer in den Listen der Volkszählung.

Auch die Philosophen gelten für Kenner, wenn nicht der Menschen, so doch des Menschen. Hatte Schopenhauer, hatten Kant oder Hobbes einen günstigen Standpunkt, um über die menschliche Natur Beobachtungen zu machen? Auch das scheint mir bezweifelt werden zu müssen; auch ihre Stellung war in mehr als einer Hinsicht eine abnorme. Vor Allem fehlte es ihnen an derjenigen nächsten Umgebung, welche für den Menschen die wichtigsten Beziehungen zur Menschheit einschließt: sie hatten keine Familie. Umgeben von Fremden, denen sie mißtrauten, sahen sie als Hagestolze das hilflose Alter einsam und trostlos herankommen. Fürwahr, Frau Martha Schwerdtlein hat Recht: „es hat noch Keinem wohlgethan!" Man kann nicht ohne das tiefste Mitleid die Beschreibungen von Kants Alter lesen, von

den Sorgen um den Haushalt, von der Not mit dem Diener, von Schopenhauers Bemühungen, sein Geld vor diebischen Nachstellungen zu verstecken, von seiner immer wieder getäuschten Hoffnung, an der Wirtstafel einmal eine menschenwürdige Unterhaltung zu finden. Und was ihnen noch mehr fehlte, als jemand, der für sie sorgte, war jemand, für den sie zu sorgen gehabt hätten. Der Mensch hängt noch mehr an denen, denen er Sorge und Liebe widmet, als an denen, von welchen er Sorge und Liebe empfängt. Was Wunder, daß jene kein Verhältnis zu den Menschen überhaupt finden konnten, da ihr Verhältnis zu den einzelnen Menschen so wenig erfreulich war. Das Vertrauen und die Liebe eines Menschen zur Menschheit steht auf gar wenig Augen. Jeder von uns, wenn ihm durch den Tod die fünf oder zehn nächsten Menschen genommen würden, stünde fremd in der Welt und er würde ein Menschenfeind, wenn sich jene fünf oder zehn in Untreue von ihm lösten. — Auch daran darf man erinnern, daß sie Schriftsteller und Gelehrte waren und zunächst in der Schriftsteller- und Gelehrtenwelt ihre Erfahrungen über die menschliche Natur machten; in welchen Kreisen aber wäre Eitelkeit und Rechthaberei, Schmeichelei und Unfähigkeit zur Anerkennung fremder Verdienste mehr als hier zu Hause? Ich glaube auch, daß Schopenhauer von dem Verstande der Menschen nicht eine so schlechte Meinung sich gebildet hätte, wenn seine Aufmerksamkeit weniger auf die Bücher und Zeitungen schreibenden Menschen, als auf die Bethätigung des gesunden Menschenverstandes in Arbeit und Geschäft gerichtet gewesen wäre.

Hören wir nun dagegen das Urteil gesunder, nicht voreingenommener, mitten im Leben der breiten Volkskreise stehender Männer. Nehmen wir Goethe: eine gesunde und reiche Natur, hat er durch unmittelbare, persönliche Berührung das Leben des deutschen Volkes in einem Umfang und einer Tiefe kennen gelernt, wie es wenigen zu Teil wird; kaum ein Kreis desselben möchte ihm ganz fremd geblieben sein. Dazu hatte er die Gabe, die Eindrücke, welche sich ihm boten, mit seltener Objektivität aufzufassen und mit unvergleichlicher Kraft zu formen und darzustellen. Seine Briefe und autobiographischen Schriften führen uns in die Menschenwelt, mit der ihn das Leben zusammenbrachte; wir treten in das Elternhaus und die Umgebung

seiner Jugend in Frankfurt, wir werden in den Leipziger, in den Straßburger, in den Sesenheimer, in den Wetzlarer, endlich in den Weimarer Kreis eingeführt. Von welcher Art sind die Menschen, denen er begegnet? Wir finden da erfreuliche und weniger erfreuliche Gestalten; um ihre Moralität machen die Meisten sich nicht viel Sorge; sie leben, wie Menschen zu thun pflegen, nach dem Drang ihrer Natur. Den Beschreibungen der moralischen Pessimisten gleichen doch wohl nur wenige; etwas Verkehrtheit und ein wenig Bosheit läuft wohl mit unter, aber häufiger begegnen wir doch natürlicher Liebenswürdigkeit, rechtschaffener Thätigkeit und gesunder Einsicht. Treten wir in die Welt der Goethe'schen Dichtungen, worin sich seine Anschauung von der menschlichen Natur in typischen Gestalten objektivirt hat, so empfangen wir einen ähnlichen Eindruck: im Götz, im Egmont, in Hermann und Dorothea, wo er am meisten breite Schichten des deutschen Volkes poetisch darstellt, überall sind es kräftige, ruhig schaffende und fröhlich genießende Menschen, die im Vordergrund stehen; es fehlt nicht an dürftigen, weichlichen, hinterhaltigen, gewaltthätigen Naturen, aber sie bilden doch nur die Folie für jene.

Hatte Goethe kein Auge für die Kehrseiten der menschlichen Natur? Entging ihm, was Schopenhauers Zorn und Verachtung beständig stachelte? Sicher war das nicht der Fall; wo Goethe mit seinen literarischen Zeitgenossen abrechnet, in den Xenien, in den Sprüchen in Versen und Prosa, fällt über Eitelkeit und Nichtigkeit, über Verbohrtheit und Niederträchtigkeit manch hartes Wort. Man könnte einen ganzen Katechismus des Pessimismus aus einzelnen Stellen Goethes zusammenbringen, man denke nur an den einzigen Faust. Aber das alles hinderte ihn nicht, sich immer wieder mit Glauben und Liebe der Menschheit anzuschließen.

Wenn es nach einem solchen Zeugen noch weiterer bedarf, so denke man an Jeremias Gotthelf und seine herrlichen Erzählungen aus dem Schweizer Bauernleben, oder an Fritz Reuters unvergleichliche „Stromtid": da fehlt nicht der nichtswürdige Schurke, der leichtsinnige Taugenichts, der eitle Thor, der sich ruinirt, aber nicht minder begegnen wir der bescheidenen, stillen, fruchtbaren Arbeit, der soliden Tüchtigkeit, der gesunden natürlichen Einsicht, dem frischen,

für alles Schöne empfänglichen Gefühl, der thätigen Hingebung für fremde Wohlfahrt, der ehrenfesten Rücksichtslosigkeit gegen Lüge und Schurkerei. Und wir haben nicht den Eindruck, daß diese in der Minderheit sind; sie geben keineswegs hoffnungslos den Kampf auf, sondern vereinigen sich zu tapferer und siegreicher Gegenwehr. Oder man blicke in die Welt der Menschen, welche Ludwig Richters Zeichenstift darstellt und versäume nicht, die Selbstbiographie des trefflichen Mannes, die liebenswürdigste aller Autobiographien, dazu zu lesen.

Ist das alles ein sich selbst und andere täuschender Optimismus? Ich glaube es nicht. Ich glaube, auch im wirklichen Leben sind die Tüchtigen und Gesunden nicht in der Minderheit. Von außen und in Masse gesehen, machen allerdings die Menschen keinen besonderen Eindruck; wer sie blos sieht, wie sie auf der Eisenbahn und den Straßen der Großstadt, in Gesellschaften und im Theater, in öffentlichen Versammlungen und Sitzungen aller Art sich drängen und stoßen, sich schmeicheln und kratzen, sich blähen und neiden: der wird von diesem Geschlecht freilich nicht leicht eine gute Meinung fassen können. Folgt man dem Einzelnen in den engen Lebenskreis, wo er zu Hause ist, in seine Familie, in seine Werkstatt, da wird man doch oft einen ganz andern Menschen finden, einen verständigen Arbeiter, einen umsichtigen Hauswirt, einen fürsorglichen Familienvater; da wird selbst der laute und anspruchsvolle Parteimann aus der Sitzung ein bescheidener Mitunterredner, die großen Phrasen kommen in seiner Rede kaum vor, er kann hören, erwägen, zweifeln: lauter Dinge, welche ihm niemand, der ihn blos aus seinem öffentlichen Auftreten kannte, zugetraut hätte. Ich glaube, je näher man dem wirklichen Leben des Einzelnen tritt, desto mehr wird man in der Regel finden, daß man anerkennen und lieben, oder wenigstens verstehen und entschuldigen kann. So macht es der Dichter. Schopenhauer dagegen sah die Menschen nur von weitem und in Masse; wie Wagner im Faust, so hörte auch er von ferne das Getöse des Jahrmarkts und der Gasse und wendet sich voll Widerwillen ab.

Freilich, es giebt auch Dichter, welchen die Sache anders sich darstellt. Byron und Thackeray und so mancher unter den jüngsten französischen nnd nordischen Dichtern scheinen zu sagen: je näher man

herzutrete und das Leben sehe, wie es wirklich und bei sich selber sei, desto mehr schwinde der schöne Schein: Glanz und Glück, Liebenswürdigkeit und Herzlichkeit seien nur der Theateranzug des Lebens, hinter den Coulissen werde das Elend und die Brutalität offenbar. — Wer wollte leugnen, daß auch diese Erfahrung gemacht wird? Aber ist es nicht doch so, daß sie eben in den Kreisen gemacht wird, für welche das Auftreten auf der Bühne der Öffentlichkeit, sei es in dem Kostüm des Politikers oder des Schauspielers, des Künstlers oder des Gesellschaftsmenschen, des Gründers oder des Schriftstellers, der wesentliche Lebensinhalt ist? Man hat gesagt, die Politik verderbe den Charakter; ich meine, man muß sagen: jedes öffentliche Auftreten hat die Tendenz, den Charakter zu verderben; Ostentation und Scheinwesen sind von dem öffentlichen Auftreten fast unzertrennlich. Aber diese Kreise, welche freilich im Mittelpunkt der öffentlichen Aufmerksamkeit stehen, machen doch nicht die Substanz eines Volkes aus; ein Volk, das aus solchen Schauspielern bestünde, vermöchte nicht zu leben.

Ist dies Schauspielertum in der Gegenwart besonders hoch entwickelt? Wem erschiene es nicht zu Zeiten so. Und doch, welche Zeit hätte nicht ihr Schauspielertum gehabt? Auch hat es nie an solchen gefehlt, welche die Bühnenansicht durch die Ansicht vom Standort hinter den Coulissen zu korrigiren sich angelegen sein ließen. Freilich, ob es jemals mit so viel Behagen geschah, als gegenwärtig, möchte zweifelhaft sein; die Beschimpfung des Menschen, die Aufdeckung der weniger schönen Seiten unserer Natur ist ja gegenwärtig der beliebteste litterarische Stoff, in Prosa und Versen wird das Geschäft der Entlarvung der Lüge und Gemeinheit sportsmäßig betrieben. Ob man hierin eine günstige Wendung des öffentlichen Geistes erblicken darf, eine Hinwendung zur Wahrheit? Ich gestehe, ich bin nicht ganz davon überzeugt. Es giebt außer dem Wahrheitsdrang noch einen anderen Trieb in unserer Natur, der dadurch befriedigt werden könnte, es ist derselbe, der an Klatsch und Skandal sich labt. Mir erscheint es daher auch fraglich, ob die neue Kunstrichtung, die sich die realistische nennt, als eine heilsame zu begrüßen ist. Gewiß, die Lüge ist nicht gut, und man soll die Augen vor dem Wirklichen nicht verschließen. Kein Zweifel, es giebt Zuchthäuser und Spitäler,

und Narrenhäuser dazu, und vielleicht sind nicht alle drin, die hinein gehörten. Aber daß die Meisten hinein gehören, wie die Pessimismusliteraten durch die Auswahl der Personen, die sie uns zum Studium der menschlichen Natur darbieten, zu glauben anleiten, darf vielleicht bis auf weiteres doch noch für eine nicht ausgemachte Sache angesehen werden. Und vielleicht ist selbst denen, die in jene Anstalten hinein gehörten, nicht zuträglich, in ihnen herumgeführt zu werden, wie denn auch der Besuch der Anatomie nicht jedermann anzuraten ist. George Eliot sagt einmal schön: „arme Umrisse und Schatten von Seelen, die wir sind, mit einem kleinen, schnell vorübergehenden Schimmer des Vollkommenen und Wahren, uns täte wahrlich Not, daß wir einander hülfen, das gesegnetere Himmelslicht zu schauen, statt daß wir uns gegenseitig die Augen durchsuchen, um Splitter darin zu entdecken." Und ein Wort des alten A. H. Francke enthält nicht minder eine tiefe Wahrheit: „Gottes Wort mag man herrlich preisen, aber von den Werken des Teufels muß man gar behutsam reden. Denn der Zunder dazu ist in dem menschlichen Herzen, da es leichtlich fänget."

Überhaupt möchte die Hingebung an pessimistische Reflexion eine nicht gefahrlose Sache sein — vorausgesetzt natürlich, daß man nicht willens ist, sich den Willen zum Leben zu vertreiben, wozu denn Anleitung zu geben Schopenhauer eben vorhat. Es ist ohne Zweifel weise, vom Leben nicht zu viel zu erwarten; es wird daher auch ratsam sein, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß nicht alle Wünsche in Erfüllung gehen, und daß man nicht allen Menschen trauen kann: man schützt sich so vor Enttäuschung. Andererseits wird stetige Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf die Schattenseiten des Lebens und der menschlichen Natur beitragen können, den Gemütshabitus der Menschenverachtung und des Lebensekels auch da hervorzubringen, wo er nicht notwendig eintreten mußte. Der thatkräftigen und gesunden Natur werden pessimistische Betrachtungen wenig anhaben, aber wo eine Disposition vorhanden ist, da kann sie durch einseitige Erfüllung der Vorstellung mit diesen Dingen zu krankhafter Verstimmung gesteigert werden. Wenn jemand beständig auf das Wetter Acht gäbe, ob es auch nicht zu warm oder zu kalt, zu naß oder zu trocken für ihn sei, so würde er vermutlich bald

dahin kommen, nicht drei Tage des Jahres zu einem Spaziergang geeignet zu finden. So würde auch, wer nach Schopenhauers Rat alle widrigen Begegnisse mit Menschen sorgfältig als alimenta misanthropiae aufhöbe und täglich betrachtete, sicherlich es dahin bringen können, in allen Menschen Schelme und Mißgeburten oder „Fabrikwaare der Natur" zu erblicken und dadurch zugleich erreichen, das Leben sich unerträglich zu machen. Wer nicht entschlossen ist, dies zu thun, der wird also vielmehr sich verordnen, seinen Blick lieber auf die Lichtseiten des Lebens zu richten und aufzusuchen, was die Menschen zu heben oder doch zu entschuldigen geeignet ist. Und hierin uns zu unterstützen würde denn auch eine Aufgabe der Kunst sein. Sie soll nicht schattenlose Lichtfiguren malen, sondern die Menschen und Dinge zeigen, wie sie sind, doch so, daß sie das Gesunde als das Normale, das Kranke als die Abweichung darstellt und zugleich erkennen läßt, durch welche ungünstigen, an sich nicht unvermeidlichen Umstände es geworden sei*).

Doch kehren wir zur Sache zurück. Nach allem scheint mir nicht, daß der Pessimismus den Anspruch erheben kann, eine begründete wissenschaftliche Theorie zu sein. Er ist im Grunde nirgend etwas anderes, als der in die Form eines allgemeingültigen Urteils gebrachte Ausdruck für die Summe der Erfahrungen, welche der Einzelne mit dem Leben und den Menschen gemacht hat. Das Urteil, das Leben taugt nichts, lautet, auf seinen eigentlichen Inhalt zurückgeführt: mir hat es nicht gebracht, was ich von ihm erwartete. Das Urteil, die Menschen taugen nichts, bedeutet: mir ist von den Menschen schlecht mitgespielt worden, ich habe an ihnen keine Freude und für ihr Ergehen keine Teilnahme. Es ist die allgemeine Neigung, seine individuellen Erfahrungen in Form allgemeiner Sätze

*) Shakespeares Hamlet ist, wenn ich ihn richtig auffasse, bestimmt zu zeigen, und jedenfalls zeigt er thatsächlich, wie eine bedeutend angelegte Natur durch die beständige Richtung des Blicks auf das Gemeine und Böse innerlich zu Grunde geht. Hamlets ganzes Leben geht mehr und mehr auf in der Aufspürung und Entlarvung des Bösen, in der Zergliederung und mikroskopischen Untersuchung des Gemeinen, in der rhetorischen Vergrößerung des Widrigen; die Paralyse des eigenen Wesens ist die Folge. Ich habe diesen Gesichtspunkt in einem Artikel: Hamlet, die Tragödie des Pessimismus, in der deutschen Rundschau (Mai, 1889) ausgeführt.

auszusprechen. Jemand ist in seinem Leben drei Engländern begegnet; sie gefielen ihm nicht; er wird unfehlbar sagen: die Engländer sind unschickliche oder verrückte Leute. Es ist, wie Spinoza sagt: et dum iram evomunt, sapientes videri volunt.

In dem obigen Fall kommt noch ein Umstand hinzu, der die Verallgemeinerung des Urteils über die Schlechtigkeit des Lebens und der Menschen begünstigt: sie hat in gewissem Sinn etwas Beruhigendes und Tröstliches. Wenn ein Mann von seiner Frau betrogen worden ist, so sagt er: die Frauen taugen nichts. Wenn ein Schriftsteller von dem Publikum verschmäht wird, so sagt er: die Masse hat nie das Gute und Schlechte unterscheiden können. Es verschärft den Schmerz, sich zu sagen: was du erduldest, ist Ausnahme und gleichsam gegen das Schicksal; er wird beschwichtigt durch die Betrachtung: es ist das gemeine Loos. Schopenhauer hat auf alle seine Schmerzen eine Theorie gemacht, auf die, welche er von den Weibern und den Männern, von den Gassenjungen und den Professoren erlitten hat; sein Pessimismus ist die Generaltheorie zu den einzelnen Theorien. Ohne Zweifel hat er sich dadurch seine Schmerzen erträglicher gemacht. Der Pessimismus war sein Hausmittel gegen die üble Laune, welche aus seinem Temperamentsfehler, der Dyskolie, folgte. Das Mittel vermochte die Krankheit nicht zu heben, aber es wirkte, wie ein Opiat, schmerzstillend. Wer verwendete es nicht gelegentlich so? Denn es hat noch eine Eigenschaft: es stillt zugleich die Reue. Durch die Generalisation wird das eigene Ich entlastet: wenn es blos mir schlecht ginge, wenn ich allein mit den Menschen kein gutes Verhältnis gewinnen könnte, dann wäre es schwer, die Vermutung ganz abzulehnen, daß die Sache nicht an den Andern, sondern an mir liege. Geht es allen Übrigen ebenso, nun dann liegt es eben in der Natur der Dinge, und mich trifft kein Vorwurf. Goethe scheint freilich nicht geneigt, diese Entschuldigung gelten zu lassen, wenn er die „Grillenfänger" mit dem Vers bedenkt:

Fürchtet hinter diesen Launen,
Diesem ausstaffirten Schmerz,
Diesen trüben Augenbraunen
Leerheit oder schlechtes Herz.

4. Die geschichtsphilosophische Beweisführung. Ich verstehe darunter Betrachtungen über die geschichtliche Entwickelung, durch welche dargethan werden soll, daß mit der Steigerung der Kultur die Menschen immer unglücklicher und immer schlechter werden. Schopenhauer kann uns den geschichtsphilosophischen Pessimismus nach der hedonistischen, Rousseau nach der moralistischen Seite repräsentiren: jener verweilt gern bei der Betrachtung, daß Kultur die Tendenz habe, den Schmerz zu steigern; dieser hebt die andere Seite hervor: daß Kultur die Tendenz habe, das moralische Verderben zu mehren.

Es ist bemerkenswert, daß die pessimistische Geschichtsbetrachtung in gewissem Maße auf die gemeine Meinung sich scheint berufen zu können. Die Anschauung von dem Gesamtverlauf des geschichtlichen Lebens, welche mit dem Christentum bei den europäischen Völkern herrschend geworden ist, verlegt mit dem jüdischen Mythus die Vollkommenheit an den Anfang der Dinge: der Urstand des Menschengeschlechts war Glück und Unschuld des Paradieses. Die eigentliche Geschichte beginnt mit dem Sündenfall, und das Ende, dem sie entgegengeht, ist das jüngste Gericht; immer breiter wird der Strom der Sünde, des Elends und des Verderbens, bis er im Reich des Antichrists seine größte Mächtigkeit erreicht und damit in den Weltuntergang einmündet. — Auch den Griechen ist diese Ansicht von dem Verlauf der Menschheitsgeschichte nicht ganz fremd: sie drückt sich aus in jener Hesiodischen Folge der Weltalter vom goldenen bis herab auf das eiserne, in welchem leben zu müssen der Dichter klagt. — Vielleicht läßt diese Anschauung eine psychologische Erklärung zu. Der Lebensstimmung des höheren Alters entspricht ein rückwärts gewendeter Optimismus. Das Greisenalter kann zur Gegenwart keine Beziehung gewinnen: kraftlos und unfähig zu wirken, sucht es die Ursache nicht bei sich, sondern in der Zeit, die immer schlechter werde. Dagegen leuchtet die Vergangenheit im Glanz der Jugenderinnerung. Das Alter ist der Träger der geschichtlichen Erinnerung, von ihm empfängt die Jugend die Kunde von der Vorzeit und lernt sie also in dieser Beleuchtung sehen. Die Neigung zu verehren, welche der Jugend eigen ist, kommt dem entgegen, nicht minder auch die Neigung, die eigene Abkunft groß und herrlich vorzustellen. Endlich wirkt die

Neigung, die Geschichte zur Moralpredigt zu benutzen, in demselben Sinn: wer immer mit der Gegenwart aus irgend einer Ursache unzufrieden ist, liebt es, ihr zur Beschämung das Bild einer besseren Vergangenheit vorzuhalten.

Mit dem Beginn der historischen Forschung verschwindet der Glanz, welchen die Sage um die Anfänge gewoben hat. Seitdem mit dem Eintritt der modernen Zeit die wissenschaftliche Forschung die wirkliche Vergangenheit zu erhellen begann, vollzog sich, unter dem Einfluß der mächtig aufsteigenden modernen Kultur, ein vollständiger Umschwung der Geschichtsanschauung: schon die Führer des 17. Jahrhunderts verlegten das goldene Zeitalter aus der Vergangenheit in die Zukunft und das 18. Jahrhundert arbeitete die neue Ansicht zu jener systematischen Geschichtskonstruktion aus, welche den Gang der Geschichte als einen stetigen Fortschritt von dürftigen Anfängen zu glorreicher Vollkommenheit darstellt und die Erreichung dieses Ziels in der Aufklärung erblickt.

Gegen diese optimistische Geschichtsbetrachtung erfolgt dann die große Gegenbewegung, welche mit Rousseau anhebt und in der Romantik ihren Höhepunkt erreicht: ihr gehört die Anschauung von dem weisen und vollkommenen Urvolk an, welche bei Schelling ihren Spuk treibt. Auch Schopenhauer ist als Geschichtsphilosoph ein echter Sohn der Romantik. Einen Fortschritt zum Besseren vermag er in der Geschichte auf keine Weise zu erblicken, ja er ist geneigt zu leugnen, daß überhaupt in der Geschichte ein innerer Zusammenhang stattfinde: Namen und Kostüme änderten sich wohl, aber der Inhalt des Stückes, das aufgeführt werde, bleibe ewig derselbe. Nur in einer Hinsicht finde zweifellos Entwickelung statt: der Schmerz steigere sich beständig. Am glücklichsten, oder also am wenigsten unglücklich sei das Tier; in dem Menschen entsprängen in dem Maße, als die Erkenntnis wachse, neue Quellen des Schmerzes. Qui auget scientiam, auget dolorem.

Seine Gründe für die Ansicht kann man etwa unter folgende Gesichtspunkte bringen. 1) Mit der steigenden Komplikation seiner Natur wird ein Wesen für den Schmerz immer angreifbarer. Aller Fortschritt der Kultur besteht nun in der Vermehrung der Bedürfnisse und der erforderlichen Befriedigungsmittel; also wächst in demselben Maße, als die Kultur sich steigert, Begierde, Not und Ent-

täuschung. 2) Durch die Entwickelung der Intelligenz wird dem Menschen die Zukunft durchsichtig. Das Tier lebt in der Gegenwart, es fühlt nur den Schmerz des Augenblicks; werden die Lebensbedingungen allzu ungünstig, dann stirbt es, ohne den Tod, den es nicht voraussieht, eigentlich zu erleben. Der Mensch sieht die Übel kommen, er sieht Alter und Tod voraus; zum Schmerz kommt Furcht und Sorge, peinigender als der Schmerz selbst. Führt doch Furcht vor dem Tode zum Selbstmord. 3) Im Menschen findet eine Verdoppelung seines Wesens statt; zu dem wirklichen Selbst kommt ein Selbst in der Vorstellung, ein ideelles Selbst. Das Ich in der Vorstellung ist nicht weniger verletzlich, und nicht minder tiefer Schmerzen fähig, als das wirkliche; unbefriedigter Ehrgeiz, gekränkte Eitelkeit sind unerschöpfliche Quellen der Qual, Verleumdung und Ehrabschneidung treffen härter als Angriffe auf das leibliche Leben. Und auch diese Verwundbarkeit wird mit der steigenden Kultur beständig größer: je höher die Kultur, desto intensiver die Socialisirung, desto mannigfaltiger und intensiver die Abhängigkeitsverhältnisse. Je höher jemand auf der Stufenleiter gesellschaftlicher Rangordnung steht, desto mehr ist er dem Urteil anderer ausgesetzt: wie sicher und unbekümmert lebt in dieser Hinsicht der Bauer; wie viel Pein fließt aus dieser Quelle in das Leben des Politikers, des Schriftstellers! 4) Noch in einer anderen Hinsicht findet eine Erweiterung des Lebens und damit eine Steigerung der Verwundbarkeit des Menschen statt: durch die Entwickelung der sympathischen Erregbarkeit wird er zu den eigenen auch der fremden Schmerzen teilhaftig. Das Tier bleibt gleichgültig bei Not und Tod des Nächsten. Der Mensch, und auch der rohe, leidet mit, was seiner Umgebung zustößt; indem er Krankheit und Tod derer, die er liebt, mit erleidet, erlebt er vielfältigen Tod. Und am meisten leiden die Besten, sie fühlen außer ihrer besonderen Not auch noch die allgemeine: große und gute Menschen können wir uns kaum ohne einen Zug der Melancholie denken. —

Diese Betrachtungen sind nicht unwahr; aber sie sind einseitig. Nicht eine einseitige Steigerung der Schmerzensempfänglichkeit findet statt, sondern eine Steigerung der Sensibilität nach beiden Seiten: mit den Schmerzen werden auch die Freuden mannigfaltiger und

intenſiver. Es iſt wohl nicht zweifelhaft, daß wir die Erſcheinungen des körperlichen Lebens richtig deuten, wenn wir annehmen, daß Wirbeltiere viel heftigerer Schmerzen fähig ſind als Wirbelloſe; die Zerreißung des Körpers eines Wurmes wird auch Schmerzen verurſachen, doch ſchwerlich ſind ſie zu vergleichen mit denen, welche etwa ein Hund bei der Durchſchneidung eines einzigen Nervenſtranges erleidet. Ebenſo wenig dürfte es zweifelhaft ſein, daß die Luſtgefühle, welche die Jagd in einem Hunde erregt, unvergleichlich intenſiver ſind, als diejenigen, welche der Regenwurm bei dem Aufſuchen ſeiner Nahrung empfinden mag.

Den obigen peſſimiſtiſchen Betrachtungen wäre, um ſie zur vollen Wahrheit zu ergänzen, überall eine zweite Betrachtung hinzuzufügen, welche die Steigerung der Gefühle nach der anderen Seite enthielte. Es wurde geſagt: 1) mit der aufſteigenden Entwickelung des Lebens nähmen die Bedürfniſſe, alſo die Schmerzen zu. — Gewiß, aber auch die Mittel, die Bedürfniſſe zu befriedigen. Die Thätigkeit in dieſer Abſicht wird immer mannigfaltiger, immer größere und entwickeltere Kräfte und Fertigkeiten werden ins Spiel geſetzt: damit werden auch die begleitenden Luſtgefühle immer reicher. Man halte das Leben und die Thätigkeit jener ehemaligen Bewohner unſerer Küſten, welche in den ſogenannten „Kjökkenmöddingern“ Spuren ihres Daſeins zurückgelaſſen haben, neben das Leben und die Bethätigung der Bauern und Handwerker, der Fiſcher und Seeleute, welche gegenwärtig Bewohner dieſer Gegenden ſind; man wird doch ſagen dürfen, daß dem Mehr von Mühe, Sorge und Not in ihrem Leben auch ein Mehr von Freude an der Arbeit und ihrem Erfolg entſpricht. Ich behaupte nicht, daß der Zuwachs an Freude den Zuwachs an Schmerz überſteigt; es mag ſein, aber es läßt ſich nicht beweiſen. Aber ſicherlich läßt ſich die umgekehrte Behauptung ebenſo wenig beweiſen.

2) Es wurde behauptet, daß die Vorausnahme künftiger Schmerzen in Furcht und Sorge den Schmerz vermehre. In der That, alle Schmerzen, wenn ſie blos in der Empfindung des Augenblicks beſtänden, wären leicht zu tragen: die erdrückende Wucht erhalten Entbehrungen, Kränkungen und ſelbſt phyſiſche Schmerzen erſt dadurch, daß ſie als Anfang einer langen Reihe angeſehen werden. Aber ebenſo erhalten auch Freuden erſt dadurch ihren eigentlich

menschlichen Charakter und Wert, daß sie in Hoffnung vorausgenommen werden. Und man wird sagen dürfen, so unglücklich ist das menschliche Gemüt nicht angelegt, daß es der Furcht mehr als der Hoffnung zugänglich wäre. Die Naturanlage ist verschieden; vielleicht findet doch öfter eine Fälschung der Zukunftsaussicht durch Hoffnung, als durch Furcht statt. Noch gewöhnlicher als durch Hoffnung dürfte eine ähnliche Fälschung, wenn man denn so sagen will, zu Gunsten der heiteren Lebensansicht durch die Erinnerung stattfinden. Schöne und erfreuliche Tage, welche wir erlebten, bleiben auch in der Erinnerung eine Quelle der Freude, ja die Erinnerung verschönert sie, indem sie die kleinen Widrigkeiten und Störungen, welche in der Wirklichkeit nicht leicht fehlen, fallen läßt; sie retouchirt das Bild. Dagegen verlieren not- und kampfreiche, leid- und kummervolle Tage in der Erinnerung den Stachel: der Schmerz um den Verlust eines Gutes wird zur milden, peinlosen Wehmut, die Erinnerung an bestandene Not und Drangsal erfüllt mit Selbstgefühl: „olim meminisse juvabit", wird dem Bedrängten von dem römischen Dichter zugerufen. Sind nicht Autobiographen beinahe stets Biodiceen?

Die Freuden blühn mir noch, die Leiden sind erblichen,
Und in's Gefühl des Danks ist alles ausgeglichen. (Rückert.)

3) Was die Schmerzen anlangt, welche die Verwundung des ideellen Ich zur Folge hat, so wäre auch hier zu sagen, daß sie in der Freude, welche aus fremder Anerkennung und aus dem erfolgreichen Wettkampf um den Preis der Auszeichnung fließt, ihre Ergänzung haben. Und würden ohne die Empfänglichkeit für Auszeichnung und Ehre die höheren menschlichen Funktionen überhaupt haben entwickelt werden können? Auch daran mag erinnert werden, daß die menschliche Natur ein Heilmittel gegen Verletzungen des ideellen Ich besitzt: Kränkung und Zurücksetzung macht stolz und der Stolz heilt den Schmerz. Schopenhauer hatte Gelegenheit, hierüber an sich selber Beobachtungen zu machen.

4) Dasselbe gilt endlich von den Schmerzen, welche durch Miterregung entstehen: auch ihnen stehen Freuden gegenüber, welche aus der Teilnahme an fremdem Wohlergehen entspringen. Wenn wir einem alten Spruch glauben, so hat die Teilnahme an dem Schicksal Anderer für das Glück der Beteiligten einen sehr günstigen Erfolg:

geteilter Schmerz ist halber Schmerz, geteilte Freude ist doppelte Freude; so daß hiernach der Gewinn vierfältig wäre.

Also das wäre die Summe: mit der Steigerung der Kultur wächst die Mannigfaltigkeit und Intensität der Leiden, aber auch der Freuden. Ob in stärkerem Maße? das war die zuversichtliche Behauptung des historischen Optimismus: der Fortschritt der Geschichte mehre das Glück. Ihr tritt der Pessimismus mit der ebenso zuversichtlichen Behauptung gegenüber: er mehre die Leiden. Ich halte beide Behauptungen für gleich unerweislich; beiden läßt sich durch rhetorische Ausführungen eine große Scheinbarkeit verschaffen; in Wahrheit kann es kein Verfahren geben, wodurch die entscheidenden Ermittlungen angestellt würden. Vielleicht käme der Wahrheit am nächsten eine dritte Ansicht: daß das Wachstum auf beiden Seiten stets gleich groß und daher, wenn Lust und Schmerz wie positive und negative Größen addirt würden, die Summe stets dieselbe bleibe, nämlich Null. Man könnte die Gefühle darstellen als Schwankungen um einen Nullpunkt, und nun sagen: mit der steigenden Kultur würden die Schwankungen häufiger und größer, aber die Summe der Abweichungen erfahre keine Veränderung. Ich gebe diese Ansicht als eine mögliche, sie scheint mir einen eigentlichen Beweis so wenig als die beiden andern zuzulassen. Eine Messung der Gefühle ist unausführbar; ich möchte sogar behaupten, daß wenn jemand umherginge und die einzelnen Menschen behufs statistischer Aufzeichnung fragte: ob sie in diesem Augenblick Schmerz oder Lust fühlten? er sehr häufig zur Antwort erhalten würde: darauf habe man gar nicht geachtet; und auf weitere Nachfrage: man könne es wirklich selbst nicht sagen — was denn übrigens eine sehr deutliche Erklärung der Natur wäre, daß in ihren Augen Lust und Schmerz nicht so wichtige Dinge sind, als in den Augen der hedonistischen und pessimistischen Philosophen. Aber wenn ich eine Behauptung wählen müßte, so würde ich diese am ersten verteidigen zu können glauben. Ich würde auf die relative Natur der Gefühle hinweisen, daß sie überall auftreten, wo Abweichungen von einem Mittel stattfinden: ein Mehr oder Minder, gemessen an einem Mittel, wird mit Lust und Schmerz empfunden. Das Mittel selbst aber ist beweglich: bei dauerndem

Mehr oder Minder verschiebt es sich, so daß es wieder in die Mittellage kommt.

5. Doch statt solche Betrachtungen weiter auszuspinnen, will ich noch kurz auf den moralistischen Geschichtspessimismus eingehen, welchen Rousseaus leidenschaftliche Beredsamkeit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so eindrucksvoll predigte. Der Urzustand des Menschen erschien ihm als ein Zustand der Unschuld und Tugend, von welchem die Kultur immer weiter abführe. So viel näher dem Urstand, so viel mehr Reinheit und Tugend: bei Hirten und Bauern meint Rousseau sie noch zu finden, in der Pariser Gesellschaft, am Hof zu Versailles werde man sie vergebens suchen. In seiner berühmten Erstlingsschrift über die Frage: ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen habe, die Sitten reiner zu machen? ist er geneigt, in der Entwickelung der Wissenschaften und Künste selbst die Ursache des moralischen Verderbens zu suchen. Eine zweite Frage der Dijoner Akademie, nach dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, gab ihm Gelegenheit, seine Behauptung dahin abzuändern, daß in der Entwickelung der gesellschaftlichen Unterschiede die nächste Ursache des moralischen Verfalls liege. Mit der Steigerung der Kultur, so können wir etwa seine Betrachtung summiren, entstehen die Unterschiede von reich und arm, vornehm und gering, Herren und Knechten; und von hier geht auf die an sich gute menschliche Natur ein verschlechternder Einfluß aus. Auf der einen Seite entstehen die Herrenlaster: Hochmut, Übermut und Mißhandlung: auf der anderen Seite die Knechtslaster: Feigheit, Niederträchtigkeit und Falschheit. Dazu kommt noch ein Anderes: die sociale Differenzirung hat die Tendenz die natürliche Schätzung der Dinge zu zerstören. Der natürliche Wert der Dinge besteht darin, daß sie wirkliche Bedürfnisse befriedigen; in der Gesellschaft tritt an die Stelle der konventionelle Wert: die Dinge werden geschätzt, sofern sie gesellschaftliche Auszeichnung verleihen. Diamanten und Perlen haben gar keinen, oder, als Zierraten, doch nur einen geringen natürlichen Wert; in der Gesellschaft dagegen erhalten sie sehr großen Wert als Zeichen von Reichtum und Vornehmheit; ihr Wert besteht darin, daß Andere sie nicht haben. So erhalten in der Gesellschaft Kenntnisse einen konventionellen Wert: unter dem Namen

der Bildung verleihen sie sociale Auszeichnung. Aber die Kenntnisse, die hierzu dienen, sind nicht dieselben, welche für das Leben wirklichen Wert haben; wirklichen Wert haben diejenigen Kenntnisse, die ihren Inhaber klüger oder weiser machen; Bildung und Gelehrsamkeit thun oft das Gegentheil von beiden: sie unterdrücken den gesunden Menschenverstand und das natürliche Urteil. Und auf ähnliche Weise erobert in der Gesellschaft das feine Benehmen und der gute Ton die Stellung, welche der Tugend allein zukommt. So zerfrißt Lüge und Schein das Leben der Gesellschaft. Nous avons de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur: so faßt Rousseau im Contrat social sein Urteil über diese letzten Zeiten der Bildung und Aufklärung in einen jener Sprüche, die sich so wirksam dem Gedächtnis einprägen. —

Auch diese Betrachtungen sind nicht unwahr, aber auch sie sind einseitig. Ohne Zweifel bringt die Kultur und im besonderen die sie begleitende gesellschaftliche Differenzirung, neue Verkehrtheiten und Laster hervor, aber auch neue Tugenden. Es giebt Herrschertugenden so gut als Laster: Tapferkeit, Großmut, Selbstbeherrschung, Würde, Umsicht, Fürsorge; und ebenso giebt es, wie Laster, so auch Tugenden der Dienenden: Anhänglichkeit, Hingebung, Treue. Wenn die gesellschaftliche Stellung den natürlichen Anlagen entspricht, wenn jeder auf die Seite kommt, wohin er nach seiner Naturanlage gehört, dann kann es günstigere Bedingungen für die Entwickelung des Charakters nicht geben, dann wird das Verhältnis auch auf beiden Seiten als Glück empfunden. Und ebenso wenig werden wir Ursache haben zu glauben, daß die Güter, welche die Kultur hervorbringt, lediglich Differenzwert haben: Wissenschaft und Kunst haben doch auch natürlichen und wirklichen Wert, wenn auch jene Verkümmerung in Gelehrsamkeit und Prunkbildung nicht selten ist: und auch die Güter, welche Gewerbe und Handel hervorbringen und zugänglich machen, haben nicht blos Differenzwert. — Doch, Rousseaus Traum von einem glückseligen und unschuldigen Naturzustand gehört ja wohl überhaupt einer vergangenen Zeit an; es ist der Traum des Zeitalters Ludwigs XV., in ihm spiegelt sich nicht irgend eine auf den Südseeinseln oder bei den Indianern vorhandene Wirklichkeit, sondern das Leben eben jener Gesellschaft, das ihn träumte, doch in vollständiger Um-

kehrung. Die wirkliche Bekanntschaft mit den unkultivirten Völkern hat nirgend jene stolzen und aufrichtigen, jene tugendhaften und glücklichen Wilden entdecken lassen. J. St. Mill meint (in einem Aufsatz über Natur), daß jede achtungswerte Eigenschaft der Menschheit nicht Ausstattung der Natur, sondern Ergebnis der Kultur sei: Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Reinlichkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Wohlwollen sind erworbene Eigenschaften; Furcht, Lüge, Schmutz, Unmäßigkeit, Rohheit, Selbstsucht, das sind die Züge, welche unbefangene Beobachter in der Physiognomie der Wilden erblicken.

Wächst also mit der Kultur die Moralität? Ich möchte es nicht leugnen, aber der Geschichtspessimismus könnte doch eine furchtbare Gegenrechnung zu dieser Betrachtung Mills aufstellen. Es mag sein, daß die unkultivirten Menschen jene Tugenden nicht haben; dafür fehlen ihnen auch die Laster der Civilisation. Man steige in die Gaunerwelt einer europäischen Großstadt herab, oder man blicke in die Geheimnisse, welche der Name der guten Gesellschaft bedeckt und welche die von ihr gelesenen Schriftsteller jetzt so fleißig enthüllen, und man wird gestehen müssen: gegenüber dem Raffinement widerwärtigen Genießens, verlogener Bosheit, nichtswürdiger Niederträchtigkeit sind die Laster der Wilden Kindermarten. — Kann man sagen, das sind unglückliche Ausnahmefälle? numerisch betrachtet, weist die Kultur doch ein stärkeres Wachstum auf Seiten der Tugend als auf der des Lasters auf? Wie hoffnungslos es wäre, für eine solche Behauptung den Beweis anzutreten, wird vielleicht durch eine konkrete Fragestellung am ehesten klar: sind die Deutschen des neuen Reichs bessere oder schlechtere Menschen, moralisch betrachtet, als die Deutschen der Aufklärung, der Reformation, der Kreuzzüge, der Zeit der Varusschlacht?

Wenn ich eine Ansicht in dieser Sache zu verteidigen genötigt wäre, dann würde ich wiederum am leichtesten mich entschließen, eben dieselbe, welche oben über das Verhältnis von Kultur und Glück angedeutet worden ist, auch hier anzunehmen: die moralischen Unterschiede zwischen den Individuen werden größer, aber sie wachsen auf beiden Seiten in gleichmäßigem Fortschreiten. Oder, wie dort gesagt wurde: die Schwankungen um den Nullpunkt werden größer, aber die Summe bleibt dieselbe. Die Tiere, so ließe sich diese Ansicht aus-

führen, stehen auf dem Nullpunkt, sie sind weder gut noch böse. Mit der Menschwerdung beginnt die moralische Differenzirung; auf den ersten Stufen sind die Unterschiede noch gering, die Einzelnen gleichen einander, sie sind Exemplare, die den Gattungstypus im Ganzen gleichartig darstellen. Mit der aufsteigenden Kultur findet fortschreitende Individualisirung statt, das Gute und Böse tritt in schärferen Zügen hervor; die Masse bleibt freilich auch hier in einer unentschiedenen Mitte, den Regungen des Guten wie des Bösen zugänglich; aber in einzelnen Persönlichkeiten tritt nunmehr das Gute und Böse mit voller Entschiedenheit hervor; auf der einen Seite heilige Liebe, aufopferungsfreudige Treue, leidenschaftliche Hingebung für Wahrheit und Recht, und auf der andern Seite die volle und ganze Verworfenheit.

Und was wird die Zukunft bringen? Die immer schärfer und klarer durchgeführte Sonderung, die immer mehr fortschreitende moralische Differenzirung der Masse? Vielleicht ist es so. Wie nach dem hebräischen Mythus die natürliche Welt damit begann, daß Gott Licht und Finsternis schied, so begann, nach demselben tiefsinnigen Mythus, die geschichtliche Welt mit der Unterscheidung des Guten und Bösen. Und nach der christlichen Anschauung, welche an jenen Mythus sich anschließt, ist der Inhalt der Geschichte die Durchführung jenes Scheidungsprocesses. Im Reich Gottes und im Reich des Teufels ist der Gegensatz des Guten und Bösen zu voller Reinheit und Klarheit entwickelt. Zwischen beide gestellt, trennt sich die Menschheit allmälig in zwei Hälften, indem von dem Reich Gottes die Einen, von dem Reich des Teufels die Andern angezogen und völlig angeeignet werden. Der Abschluß der Geschichte ist die absolute und definitive Trennung dieser beiden Hälften in dem großen Gericht am letzten Tage. Ist alle Religion Spiegelung des menschlichen Wesens, seiner tiefsten Willensrichtung und seines tiefsten Selbstbewußtseins, in einer transscendenten Welt, so dürfen wir in dieser großartigsten aller Visionen eine Spiegelung des geschichtlichen Selbstbewußtseins der Menschheit erblicken. —

6. Also das wäre die Summe dieser Erwägungen: in der geschichtlichen Entwickelung wird der Inhalt des menschlichen Lebens mannigfaltiger und reicher, seine Kräfte und Bethätigungen werden

vielgestaltiger und komplicirter; zugleich wächst die Sensibilität: die Lust- und Schmerzgefühle werden mannichfacher und intensiver. Dagegen bleibt es fraglich, ob die Zunahme auf der einen Seite, sei es der des Glücks oder des Unglücks, größer ist als auf der andern. Ebenso nimmt die moralische Differenzirung zu: Tugenden und Laster wachsen mit einander, wie denn auch die Empfindlichkeit des moralischen Urteils sich steigert. Dagegen bleibt es fraglich, ob eine stärkere Zunahme auf der einen als auf der andern Seite stattfindet; die optimistische und die pessimistische Geschichtsansicht sind gleich unerweislich.

Aber ist damit nicht dem Pessimismus im Grunde Recht gegeben? Wenn im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung Glück und Tugend nicht mehr zunehmen als Schmerz und Laster, gilt nicht dann jene Rede Schopenhauers von der absoluten Ziellosigkeit des Lebens sowohl der Einzelnen als der Gesammtheit? Ist dann nicht alle Arbeit und Mühsal, aller Kampf und alle Aufopferung vergeblich? Ich würde doch nicht so sagen. Mir scheint, eine falsche Idee des Fortschritts liegt hier zu Grunde. Der Fortschritt wird hier so verstanden, als ob die Geschichte ein gradliniger Verlauf zu einem gewissen Enderfolg, einem Endzustand des Glücks und der Vollkommenheit sei, dessen Erreichung allein den Weg rechtfertige. Aber, solchen Zustand kann es nicht geben; was wäre sein Inhalt? Ewige Wiederholung desselben? Das wäre Tod des geschichtlichen Lebens. Also darf man auch den Wert des Menschheitslebens nicht abhängig denken von dem Stattfinden der Annäherung an solchen Endzustand. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß der Wert des Einzellebens nicht in einem Endzustand oder in einem ihm äußerlichen Produkt, das es als unzerstörbaren Ertrag hinterläßt, liege: es ist kein Geschäft, dessen Wert in seinem äußern Erfolg besteht, es gleicht dem Spiel, das in sich selber seinen Wert hat. Der Wert eines Menschenlebens liegt in seinem ganzen Verlauf: jeder Abschnitt hat seinen eigenen Wert, die Kindes- und Knaben-, die Jünglings- und Mannesjahre, das Greisenalter und der Tod; und jeder wird dadurch bedeutender und wichtiger, daß er zu einem solchen Gesammtleben als Präludium und Vorbereitung, als Erfüllung und Abschluß gehört. Nun, nicht anders liegt die Sache, wenn es sich um das Leben eines Volkes oder der Mensch-

heit handelt. Daß die späteren Geschlechter glücklicher und tugendhafter seien als die früheren, wir mögen es ihnen von Herzen wünschen, aber es ist kein Vorwurf gegen die Geschichte, wenn es nicht so kommt. Die vorangehenden Geschlechter sind nicht blos Mittel zum Zweck, sind nicht blos so viele Stufen, über welche das letzte zur Vollkommenheit und zum Glück steigt: sie haben ihr eigenes Leben gelebt und es hat seinen Wert in sich. Die Griechen und Römer haben nicht gelebt, um uns einige Reste ihrer Kultur zu hinterlassen, sondern um ihrer selbst willen, und es ist nur ein Zuwachs zu dem Wert dieses Lebens, daß es in solcher Weise als Glied in das größere Leben der Menschheit sich einfügt. Wäre die Geschichte, nach der Erwartung des Urchristentums, mit dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung überhaupt abgeschlossen worden, so wäre damit nicht der Wert des bisherigen geschichtlichen Lebens gleichsam vernichtet und annullirt worden: wie jeder Tag des geschichtlichen Lebens seine eigene Plage hat, so hat er auch seinen eigenen Wert, der ihm durch kein nachträgliches Ereignis genommen werden kann. Nur gesteigert werden kann er durch sinnvolle Anknüpfung des folgenden. — Das geschichtliche Leben ist oft mit einem Drama verglichen worden; in der That, es ist das große Drama, von dem alle Dramen der Dichter blos kleine Nachbildungen sind. Nun, von einem Drama verlangt niemand, daß die späteren Akte wertvoller seien als die früheren; sein Wert liegt nicht im Schlußakt, oder der Schlußscene, oder dem Endzustand, dem die Personen zugeführt worden sind: er liegt im ganzen Verlauf, jede Scene hat daran Teil. Allerdings, das verlangen wir von dem Drama, daß seine Scenen nicht isolirte Bruchstücke bleiben, sondern zu einem sinnvollen Ganzen sich zusammenschließen, in dem jedes Einzelne als ein teleologisch notwendiges Glied seinen Ort habe. In diesem Sinne fordern wir auch von der Geschichte Zusammenhang und Fortschritt: die einzelnen Ereignisse und die einzelnen Mitspieler sollen nicht in einem beziehungslosen Neben- und Nacheinander bleiben, sondern sich zu einem sinnvollen Ganzen zusammenordnen. Freilich, diesen zusammenhängenden Sinn der Menschheitsgeschichte können wir, wie ich schon wiederholt sagte, nicht darstellen, wie wir die Idee eines Dramas darstellen und aus ihm das Einzelne in seiner Notwendigkeit ableiten können. Es wäre die Auf-

gabe der Philosophie der Geschichte, aber von ihr gilt im besonderen jenes pythagoreische Wort von der Philosophie, daß nur Gott sie habe. Uns Menschen geht es mit der Geschichte, wie es nach Goethes Urteil den Vielen mit einem Schauspiel geht: sie sehen das Einzelne und ergötzen sich an dem bunten Wechsel der Scenen, aber den Sinn des Ganzen erreichen sie nicht. So bringt unsere Geschichtsforschung von allen Seiten Bruchstücke herbei, aber der Meister, der sie zum Ganzen formt, der den göttlichen Gedanken der Menschheitsgeschichte noch einmal denkt und ihn uns darlegt, der ist noch nicht da und vielleicht kommt er nie. Nur hin und wieder meinen wir sinnvolle Zusammenhänge zu sehen. Daran mag der Glaube sich aufrichten, daß ein alldurchwaltender Sinn vorhanden ist, der die Elemente des geschichtlichen Lebens mit innerer Notwendigkeit zusammenbindet. Ich sagte oben: Autobiographien pflegten Biodiceen zu sein. Wenn einmal die Menschheit gegen das Ende ihrer Tage ihre Autobiographie schreiben wird, dann wird, so vertrauen wir, auch diese, so viel sie von Arbeit und Kampf und auch von Not und Mißlingen zu berichten haben mag, doch im Tone der Biodicee und Theodicee gehalten sein:

Die Menschheit selbst in ihrem dunklen Drange
War sich des rechten Weges wohl bewußt.

Viertes Kapitel.

Das Übel und das Böse.

1. Die Versuche der Theodicee stehen bei unserer Zeit nicht in Gunst; mehr Freude macht ihr die zergliedernde Betrachtung des Übels und die Beschimpfung der Natur, die es hervorbringt. Dennoch mag der unzeitgemäße Versuch gewagt sein, die Welt wegen des Übels zu rechtfertigen. Natürlich kann es sich hierbei nicht um eine Nachweisung handeln, daß die Wirklichkeit, wie sie ist, absolut gut oder auch nur die beste unter den möglichen Welten ist; von dem Absoluten und dem Möglichen wissen wir nicht viel; dagegen können wir zu sagen versuchen, was sie *für uns* ist. Und da scheint mir

eben, läßt sich zeigen, daß sie so wie sie ist, für uns im wesentlichen angemessen ist: sie bietet unserer Natur angemessene Entwickelungsbedingungen, unseren Kräften bildende Aufgaben, unserem Leben, wenn wir nur selbst wollen, reiche und schöne Erfüllung. Wir könnten, wie wir sind, eine wesentlich anders geartete Welt weder brauchen noch ertragen. Sollte jemand dies selbstverständlich finden, indem unsere Natur überhaupt ihrer Umgebung natürlich angepaßt sei, so gut wie die Organisation einer Thierspecies der ihrigen, nun, so hindert ihn nichts, jeder Erörterung über das Übel als einer überflüssigen aus dem Wege zu gehen. — Ich bemerke aber noch, daß es sich nur um eine Rechtfertigung der Welt wegen des Übels *im allgemeinen* handeln kann. Es wird jederzeit unmöglich bleiben, die teleologische Notwendigkeit dieses bestimmten Übels im einzelnen Fall nachzuweisen; wie denn auch die Physik nicht im Stande ist, die kausale Notwendigkeit jeder einzelnen Bewegung zu konstruiren. Möglich aber ist zu zeigen, daß das menschlich geschichtliche Leben mit all dem, was uns als sein eigentlich wertvoller Inhalt sich darstellt, im allgemeinen eben die Lebensbedingungen voraussetzt, unter denen es thatsächlich stattfindet: man nehme alles Übel weg und man hat das Leben selbst aufgehoben. Dabei bleibt das Übel übel und das Böse böse, aber es ist nicht etwas, das schlechterdings und in jedem Sinne nicht sein sollte. Es muß sein, aber nicht um seiner selbst, sondern um des Guten willen. Daß dabei, wie man immer die Sache wendet, eine eigentümliche Schwierigkeit für unser Denken zurückbleibt, soll nicht geleugnet werden. Wir bilden mit einer gewissen Notwendigkeit die Vorstellung von einem gänzlich übel-freien Leben; aber jeder Versuch, die Vorstellung konkret auszuführen, scheitert. Das Reich Gottes und die ewige Seligkeit sind transscendente Begriffe.

2. Es ist hergebracht, physische und moralische Übel zu unterscheiden. Unter den ersteren kann man wieder unterscheiden solche, die in der Natur außer uns und solche, die in der eigenen Natur ihre Ursache haben.

Zu der ersten Gruppe gehört alle Sprödigkeit der Natur gegen die Bedürfnisse und Wünsche des Menschen, die Dürftigkeit des Bodens, die ein Volk zu kümmerlicher Armut verurteilt, die Ungunst

des Klimas, die mit drückender Hitze oder Kälte die Lebenskräfte niederhält; ebenso alle die unglücklichen Zufälle, wodurch die Frucht der Arbeit zerstört und das Leben bedroht wird, die Überschwemmung oder Dürre, die die Erndte vernichtet, der Blitzstrahl, der das Haus anzündet, das Erdbeben, das eine Stadt umstürzt.

Alle Übel von dieser Art lassen sich unter einen gemeinsamen Begriff bringen: es sind Widerstände gegen unsere Zwecke. Nehmen wir zunächst jene normalen Widerstände, so ist leicht zu sehen, daß ohne sie Thätigkeiten und Zwecke selbst nicht stattfinden könnten. Alle Arbeit, alle Kultur besteht im Ringen und fortschreitenden Überwinden solcher Widerstände. Trüge der Acker von selbst Getreide, brächte der Wald alle Früchte in Fülle, so gäbe es keinen Acker- und Gartenbau; wäre das Klima überall dem Behagen des Menschen vollkommen angepaßt, so bedürfte er nicht der Behausung; wüchsen Geräte aller Art auf den Bäumen oder regnete es einen Tag im Jahr Schuhe vom Himmel, so brauchten wir keine Handwerke, so wären wir eben im Schlaraffenlande. Was die wirkliche Welt von diesem unterscheidet, das sind eben die Widerstände und die Arbeit. Und es wird niemand im Zweifel sein, daß unserer Naturanlage, wie sie nun einmal ist, zuletzt doch der Aufenthalt in unserer Welt dienlicher und zusagender ist als jenes treffliche Land. — Und was die ungewöhnlichen Unglücksfälle anlangt, so ist leicht zu sehen, daß sie in demselben Sinne wirken: die Überschwemmung lehrt den Deichbau, der Hagelschlag die Versicherung, das Erdbeben die gemeine Hülfe. Freilich, es ist unmöglich, dem Einzelnen im einzelnen Fall zu beweisen, daß dieses Unglück für ihn notwendig und heilsam ist, auch würde der Versuch schwerlich auf guten Boden fallen. Dagegen ist ein Anderes möglich: ihm zu raten und zu helfen, aus diesem Übel das Beste zu machen. Und vielleicht wird dann auch ihm, wenn einmal später der Blick sich darauf zurückwendet, das Übel in anderm Lichte erscheinen. Ein Übel, das mit eigener Kraft und fremder Hülfe überwunden ist, ist nun nicht nur kein Übel mehr, sondern hat sich in ein wirkliches Gut verwandelt, zu dem die Erinnerung gern zurückkehrt. Wer hätte es nicht auf die eine oder andere Weise erlebt, wie die Zeit aus dem Übel ihm ein Gut machte?

Zu derselben Betrachtung geben auch die Übel Veranlassung,

die in der menschlichen Natur selbst liegen, alle Schwäche und Gebrechlichkeit des Leibes und des Geistes. Wir können uns einen Leib einbilden, dessen Widerstandsfähigkeit gegen allerlei schädliche Einflüsse, dessen Kraft und Ausdauer die unseres Leibes um ein beliebiges übertrifft. So können wir uns auch eine Intelligenz einbilden, die den menschlichen Verstand beliebig weit übertrifft, die nicht jeden Fortschritt in der Erkenntnis mit Mühe dem Irrtum, dem Vorurteil, dem Aberglauben abzuringen braucht. Aber es ist leicht zu sehen, daß wir damit wieder auf dieselbe Folge kommen, wie oben: die Vermehrung der Kräfte hat dieselbe Wirkung, wie die Verminderung der Widerstände; auch durch jene kommen wir zum Schlaraffenleben. Uns ist die Frucht des Ackers, was sie uns ist, dadurch, daß wir sie im Schweiß des Angesichts erwerben; uns wäre die Wahrheit nicht, was sie uns ist, wenn sie uns mühelos in den Schoß fiele. Der Pater seraphicus am Schluß des Faust spricht von seinen Augen als „welt- und erdgemäßen Organen". Es gilt von unserer ganzen Natur: sie ist der Welt und Erde und eben darum auch unserem Wollen und Fühlen gemäß. Für andere Wesen mögen Organe nach anderem Maß sich schicken: unsere stimmen zu unseren Aufgaben. — Und ebenso gilt, was oben von den zufälligen Unglücksfällen gesagt wurde, auch von denen, die unsere Natur und Kräfte verkürzen, von Krankheit und Schwäche und Blindheit und anderen organischen Mißbildungen. Die Krankheit hat die Heilkunst, und mit ihr die Kunde vom Leibe und Leben ursprünglich hervorgetrieben; sie erzieht den Kranken und seine Umgebung, sie mahnt und treibt zu vernünftigem Haushalt mit den Lebenskräften, sie ist die große Schule der Geduld, der Ergebung, der schonenden Liebe, der Barmherzigkeit, Eigenschaften, die doch nicht blos in der Krankheit Wert haben. So stellt Blindheit oder Taubheit eine Lebensaufgabe voll besonderer Schwierigkeiten; sie weckt aber damit besondere Kräfte und erfindet neue Hülfen; dem Homer hat sinnvolle Sage das Augenlicht genommen, um das innere Licht ihm so viel heller leuchten zu lassen. Wir können auch hier nicht von jedem Übel in jedem Fall zeigen, daß es zur Entwickelung und Erziehung notwendig ist; aber wieder können wir sagen: seiner Natur nach ist es dazu geeignet, und dem ist es gut, der es zum Guten sich dienen läßt.

„Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde". So erläutert Kant die Notwendigkeit der Erfahrungsthatsachen für die Thätigkeit unseres Verstandes. Dieselbe Notwendigkeit hat für den Willen der Widerstand des Objekts, das Übel: es giebt für uns keine Thätigkeit ohne Widerstand, kein Glück ohne Hindernisse. Das ‚reine' Glück ist, wie die reine Wahrheit, für Gott allein. Wir bedürfen des Zusatzes wie von Unkunde und Irrtum, so von Hemmung und Übel.

3. Aber das moralische Übel, das Böse, könnte und sollte nicht wenigstens dieses fehlen?

Ich meine, man muß, so wunderlich es klingt, auch dies verneinen: auch das Böse ist auf gewisse Weise teleologisch notwendig; wäre es ganz weggenommen, so fehlte dem menschlich-geschichtlichen Leben ein unentbehrliches Element. Das moralische Übel erscheint in zwei Grundformen: als Sinnlichkeit und als Selbstsucht. Erstere umfaßt alle Schwächen und Laster, die daraus entspringen, daß Vernunft und Sitte die Lebensregelung an die Sinnlichkeit verlieren, Unmäßigkeit, Ausschweifung, Trägheit, Leichtsinn, Feigheit. Selbstsucht ist die Wurzel der Untugenden und Laster, die ihre Spitze bedrohend gegen die Umgebung kehren, Habsucht, Ungerechtigkeit, Bosheit, Hochmut. In beider Gestalt kann das Übel nicht überhaupt weggedacht werden, ohne daß das Gute mit getroffen wird. Die Tugenden der ersten Reihe, Besonnenheit, Beharrlichkeit, Tapferkeit, sie setzen alle das Dasein der Sinnlichkeit als eines Widerstand leistenden voraus: ohne die Scheu des sinnlichen Menschen vor dem sinnlichen Schmerz oder Übel gäbe es keine Tapferkeit, ohne den Reiz der Lust keine Mäßigkeit. Also ohne das potentielle Böse gäbe es keine menschliche Tugend. Die Tugenden der Engel mögen von anderer Art sein, aber wir können uns von ihnen keine Vorstellung machen. Und ganz ebenso setzen die socialen Tugenden die natürliche Selbstsucht des sinnlichen Menschen voraus: ohne diese gäbe es nicht die Tugenden der Gerechtigkeit und des Wohlwollens in ihrer eigentümlich menschlichen Gestalt; es haftet auch ihnen ein Moment der Selbstüberwindung an.

Aber nicht nur das potentielle Böse in der eigenen Natur, sondern

auch das aktuelle Böse draußen ist ein unentbehrliches Moment zur Vollendung des Guten: im Kampf mit ihm wächst und bewährt sich die Tugend. Die Ungerechtigkeit treibt bei dem, der sie sieht oder erleidet, den Gedanken des Rechts und den Rechtssinn hervor, die Lüge und Hinterlist machen die Wahrheit und die Wahrhaftigkeit wert, Härte und Bosheit bilden den Hintergrund, von dem sich Güte und Edelmut leuchtend abheben. R. Hamerling führt in einem Gedicht, „Meine Lehrer" überschrieben, den Gedanken aus, daß an dem Bösen erst der volle Wert des Guten uns aufgeht*).

Alle größten Heldengestalten der Menschheit sind erst im Kampf mit dem Bösen das ganz geworden, was sie sind. Das Bild des Sokrates hat erst durch seine Verurteilung und Hinrichtung seine rechte Fassung erhalten. Durch den Tod mußte Jesus erhöht werden. So sagt er selbst: mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen? Es giebt kein Bild, das die Menschheit mehr bewegt, das mehr Verehrung gewonnen und Trost gespendet hat, als

*) Ich entnehme dem Gedicht, das in der Monatsschrift „Deutsche Dichtung" (1889) abgedruckt ist, einige Zeilen:

Von wem ich wahr sein lernte? Von den Lügnern,
Den Heuchlern, Schmeichlern, Doppelzüngigen —
Klatschbrüdern und Skandalgeschichtenjägern —
Nicht minder von Phantasten, Phrasendrechslern,
Schönfärbern, geckenhaften Faselhänsen.
Bis in den Grund der Seele so zuwider
Ward mir die Unwahrheit durch alle diese,
Selbst die geringste, daß ich hassen sie
Und meiden lernte für mein ganzes Leben.
Von wem ich Milde lernte? Von den Splitterrichtern,
Von rücksichtslosen Spöttern, bösen Zungen — —
Meinungstyrannen und Parteiwütrichen — —
Von wem ich lieben lernte? Von den Hassern,
Von Egoisten, Menschenfeinden, Neidern,
Von Seelenmäklern, Thier- und Menschenquälern,
Vivisektoren — seelenlosen Weibern —
Von wem ich schweigen lernte? Von den Schwätzern!
Von wem ich treu sein lernte? Von Flatterseelen!
Charakterfest? Von Wind- und Wetterfahnen.
Habt Dank, ihr meine Lehrer! Was als Lehrgeld
Ich euch entrichtet, nicht zu theuer acht' ich's.

das Bild des Gekreuzigten; aber es kann nicht dargestellt werden ohne seine geschichtliche Umgebung, ohne Pharisäer und Schriftgelehrte, ohne den pfäffischen Hohenpriester und den feigen Prokurator, ohne den fanatischen Pöbel und die brutalen Kriegsknechte, sie bilden die notwendige Folie für jene lichte Gestalt. Von einer glücklichen Schuld, felix culpa, spricht das alte Kirchenlied, die solchen Erlöser uns brachte.

Also, tilgen wir aus der Geschichte alles Böse, so tilgen wir zugleich den Kampf des Guten mit ihm und damit fällt das Höchste und Größte, was die Menschheit aufzuweisen hat: das moralische Heldentum.

Aber nicht blos dieses; es fällt damit der ganze Inhalt geschichtlichen Lebens hinweg. Alle geschichtlichen Lebensformen sind als Streitkräfte des Guten im Kampf mit dem Bösen erwachsen. Ohne Raubsucht und Kriegsgelüst der Nachbarn gäbe es keine Wehrgemeinschaft; ohne Unrecht und Gewaltthat unter den Genossen gäbe es keine Rechtsgemeinschaft: in beiden besteht ursprünglich der Staat, eine Kampfgenossenschaft gegen Unrecht und Gewalt. Man tilge letztere völlig aus, man lasse Gerechtigkeit und Frieden, Einsicht und Wohlwollen auf Erden vollkommen werden, so giebt es keine Thätigkeit mehr für Heer und Diplomatie, für Gericht und Polizei, für Regierung und Verwaltung. Der vollkommene Staat hebt sich selbst auf. Wie der Staat, so ist auch die Kirche als Macht des Guten zum Kampf mit der Sünde errichtet. Auch sie würde aufhören, wenn sie ihr Werk ganz vollendet, die Menschheit völlig geheiligt hätte: ohne Sünde keine Kirche, keine Sündenvergebung, keine Seelsorge, keine Mission. Auf Erden kann es nur eine streitende Kirche geben, die triumphirende gehört dem Himmel an.

Also nur im Kampf ums Dasein mit dem Bösen vermag auf Erden das Gute Gestalt und Kraft zu gewinnen. Eine Geschichte ohne diesen Gegensatz vermögen wir uns nicht einmal einzubilden*). —

*) Es ist das der Kern von Wahrheit in den Ausführungen des wunderlichen Mandeville über das Thema: private vices public benefits. In einem interessanten Aufsatz in Schmollers Jahrbuch (1890) hat Hasbach auf die Bedeutung dieses Mannes wieder hingewiesen und zugleich gezeigt, wie ihm grade in diesem Hauptpunkt der große Liebhaber der Wahrheit und der Paradoxie, P. Bayle, vorangegangen ist.

Aber sollen wir denn das Böse, indem wir seine teleologische Notwendigkeit anerkennen, zugleich als einen legitimen und gleichwertigen Bestandteil der Wirklichkeit anerkennen?

Das ist nun freilich gar nicht meine Meinung. Das Böse hat an und für sich selber gar keinen Wert und gar kein Recht da zu sein; es ist allein um des Guten willen, um ihm Gelegenheit zur Bethätigung und Verwirklichung seiner selbst zu geben. Es ist dasselbe Verhältnis wie zwischen Licht und Finsternis. Der Maler kann nicht ohne Schatten malen, aber der Schatten ist nicht das, was er zeigen will, sondern das Licht und die Farben. So kann auch der Dichter nicht ohne Schatten malen, er braucht das Häßliche und das Gemeine und das Böse: aber nicht das ist es, was er zeigen will, sondern das Gute und Schöne und Große, aber um uns die Augen dafür recht zu öffnen, stellt er jenes daneben, ihm selber zur Schande, dem Guten zu Ehren. So ist auch im Leben und in der Geschichte das Gute um seiner selbst, das Böse um des Guten willen, als Reiz, als Widerstand, als Folie. Es ist ein Negatives, ein an sich Nichtiges; nur durch den Gegensatz, das Gute, hat es überhaupt eine Art Wirklichkeit und Wirksamkeit. Aber seine Wirksamkeit kommt nicht ihm selber zu Gute, denn es ist ihm eigen, daß es keine aufbauende Kraft hat, weil es mit sich selber uneins ist. Es hat, wie Kant einmal sagt, „die von seiner Natur unabtrennbare Eigenschaft, sich selbst zuwider und zerstörend zu sein". Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß es keine positive Antimoral giebt; das Unsittliche ist, wie der Irrtum, gesetzlos. Alle Wahrheiten fügen sich zur Einheit des Systems, es giebt aber kein System der Irrtümer. Für das Vorbeischießen, sagt Epiktet, ist kein Ziel gesetzt.

So faßt auch Goethe die Aufgabe des Bösen in der Welt: es ist das Princip der Verneinung und Zerstörung, das Nichts, das sich dem Etwas, der Welt, immer wieder entgegenstellt, aber, bekennt Mephistopheles,

So viel als ich schon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beizukommen.

Im Gegenteil: der Geist, der stets verneint, will zwar stets das Böse, aber stets muß er das Gute schaffen. Und im Prolog spricht der Herr ebenso sich aus:

Des Menschen Thätigkeit kann allzu leicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Drum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.

Diese innere Nichtigkeit und Erfolglosigkeit des Bösen stellt sich auch in seinem Selbstgefühl dar: das Selbstbewußtsein des Guten ist Friede und Freude, das Selbstbewußtsein des Bösen ist Unfriede und Unseligkeit. So erlebt es Mephistopheles. Von seiner ersten Begegnung mit Faust, wo er bitter klagt, daß alles bisher ihm fehlgeschlagen: so geht es fort, man möchte rasend werden! bis zum Abgang am Ende des zweiten Teils, wo er sich fühlt

Hiobsartig, Beul an Beule
Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut
Und triumphirt zugleich, wenn er sich ganz durchschaut —

bleibt er in der gleichen Stimmung: Mißmut und Selbstverhöhnung sind die Gefühle gegen sich selbst. Was immer er unternimmt, es schlägt zuletzt, nachdem es erst trefflich Fortgang genommen, gegen ihn selbst aus. Beide Teile der Dichtung enden mit der Rettung der Seele, die er schon im Netz hatte. Sein letztes Wort ist:

Du bist getäuscht in deinen alten Tagen,
Du hast's verdient, es geht dir grimmig schlecht.

Goethe deutet in seiner Dichtung die Geschichte der Menschheit. Ihre eigene Erinnerung kommt dieser Deutung entgegen. Die Geschichte bringt das Gute und Böse, die in der Gegenwart so oft die Rollen getauscht zu haben scheinen, zurecht, indem sie das Gute und Große, das in seiner Zeit in Knechtsgestalt einherging und auf der Anklagebank saß, erhebt und aller Welt erkennbar macht, das Böse und Gemeine, mit so großem Pomp es einst in der Welt einherzog, mit so lautem Getöse es von seinen Trabanten als das Große und Wirkliche ausgerufen wurde, zu nichte macht und in seiner Nichtigkeit enthüllt. So gewinnt sie aus dem Bösen das Gute. Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, das ist die große Lehre der Geschichte. Das lehrt vor allem die größte Geschichte, die sich auf Erden zugetragen, die Geschichte Jesu. Ich kenne keine erhebendere und tröstlichere Geschichte als die Passionsgeschichte. Wie groß kam sich Pilatus vor, als er über Jesum zu Gericht saß: sieheſt du nicht, daß ich Macht habe dich zu verdammen und dich loszulassen?

Der arme hirnverbrannte Narr, der ihm als jüdischer Kronprätendent vorgeführt wird, er kommt ihm wahrlich nicht vor als ein gefährlicher Mann, als ein Mann, der in die Weltgeschichte einzugreifen berufen ist. Es wäre wahrhaftig nicht notwendig ihn umzubringen, er wird die Ruhe des Römischen Reiches nicht erschüttern. Aber — es ist ein recht ärgerlicher Handel. Lasse ich ihn laufen, dann behalte ich diese Pfaffengesellschaft mit ihren lästigen Querelen auf dem Halse, die Meute läßt nicht von der Spur ihres Wildes. Und am Ende, ob der Narr einen Tag länger lebt oder nicht, was thut's? Also — nehmt ihn hin, damit die Sache aus der Welt kommt; ich will mir dadurch nicht noch einmal die Laune verderben lassen. — Und jetzt, wie sind die Rollen vertauscht! Längst wäre Pilatus in das große Meer der ewigen Vergessenheit versunken, welches so viele Prokuratoren und Hohepriester verschlungen hat, wenn sich nicht sein Name an das Gedächtnis des Mannes gehängt hätte, den er damals ans Kreuz schlagen ließ: die Geschichte von dieser Kreuzigung kann nicht recht erzählt werden ohne den Namen des Pilatus. Und so wird denn die Geschichte von dem Urteil, das der ein wenig bequeme, nach oben so zweifellos korrekte, nach unten so gern gefällige, endlich, wenn möglich, auch gern gerechte Prokurator über Jesum fand, erzählt werden, so lange und so weit es auf Erden geschichtliche Erinnerung geben wird; und so wird auch bis ans Ende der Tage erzählt werden die Geschichte von dem höchst umsichtigen Hohenpriester, der sich selber und dem würdigen Ratskollegium so einleuchtend darzuthun wußte, daß es besser sei, ein Mensch sterbe, denn daß das ganze Volk verderbe. Nicht um ihres Verdienstes willen und nicht zu ihrer Ehre wird diese Geschichte erzählt, sondern um allen Hohenpriestern und Prokuratoren an allen Enden der Welt eindringlich vorzustellen, daß ihr Spruch nicht der letzte Spruch über den Wert der Menschen und Dinge sei, und umgekehrt, um allen um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen Angeklagten und Verurteilten die tröstliche Gewißheit zu geben, daß ihre Sache noch vor einem höheren Gericht als dem ihrer gegenwärtigen Richter ausgemacht wird.

So wird das Böse in der Erinnerung, welche die Menschheit von ihrem eigenen Leben bewahrt, fortwährend vernichtet, das heißt,

herabgesetzt zu einem für sich unwerten und nicht seienden, das nur da ist, einem Anderen zur Folie zu dienen.

Ist es ungereimt zu denken, diese Erinnerung sei ein Fragment einer absoluten Erinnerung im göttlichen Bewußtsein, und das Bestehen in diesem ewigen Bewußtsein sei das eigentliche Sein für geistige Dinge, nicht jenes Vorüberziehen in dem zeitlichen Bewußtsein der Individuen? Und in diesem absoluten Bewußtsein stelle sich das Gute allein als das Wirkliche und das Böse lediglich als ein Nichtseiendes dar, wie die Finsternis vor dem Licht nicht als ein Seiendes, sondern als sein eigenes Nichtsein sich darstellt?

Wir würden uns damit einer alten Rede nähern, die, in Anlehnung an Aristoteles, Augustinus gegen die Manichäer richtet: das Böse hat kein eigenes Wesen, sondern der Verlust oder die Abwesenheit des Guten hat den Namen des Bösen erhalten (de civ. Dei XI, 9). Und eben dahin zielt auch Spinoza und ihm folgend Leibniz: in Gott ist nur das Vollkommene und das Wirkliche; der Unterschied, den wir zwischen Gutem und Bösem machen, liegt nur in unserer zufälligen und unzulänglichen Betrachtungsweise, wenn wir die Dinge allein an ihrer Beziehung zu einem peripherischen Punkt, unserem Selbst nämlich, messen. In Beziehung auf die Einheit der Wirklichkeit, auf Gott, ist alles notwendig und vollkommen. — Freilich, so wäre hinzuzufügen, wir bleiben peripherische Punkte und können nicht aus uns selbst heraus. Doch können wir sehen, daß dem so ist, daß unsere Vorstellung der Dinge auch hier nicht eine absolute ist. Und auf alle Weise werden wir daran festhalten, daß das Böse zuletzt nicht ein gleichwertiges Element der Wirklichkeit ist, auch nicht ihm gegenüber die Kraft einer negativen Größe hat, so daß durch Addition des Guten und Bösen Wertlosigkeit oder Nichtigkeit der Welt herauskäme.

4. Macht diese Ansicht von dem Wesen und der Bedeutung des Übels und des Bösen quietistisch? Es ist ihr der Vorwurf gemacht worden. Ich glaube nicht mit Recht. Sie ermuntert nicht, die Hände in den Schooß zu legen, das Übel und das Böse anzuerkennen und gewähren zu lassen, sondern vielmehr es anzugreifen und zu bekämpfen, wo immer es sich findet; sein einziger Zweck in der Welt ist eben der, angegriffen und bekämpft zu werden. Nur dadurch

kann sein Dasein gerechtfertigt werden, nicht aber, wenn man es gewähren läßt: ein Übel, das man gewähren läßt, hat seinen Zweck verfehlt. Eine Krankheit, die nicht die Heilkunst herausfordert, die nicht zur Übung in der Geduld, in der Barmherzigkeit gebraucht, eine Armut, die stumpfsinnig ertragen, eine Lüge, der nicht mit der Wahrheit entgegengetreten, eine Bosheit, die nicht zu Schanden gemacht, die nicht von dem Guten mit dem Guten überwunden wird: die sind wirklich vom Übel; du machst sie dazu, der du sie zum Guten wenden und brauchen solltest und statt dessen dich drein ergiebst und sie gewähren lässest.

Aber, sagt man, wenn das Übel und das Böse selbst bleiben werden und also in gewisser Weise auch bleiben müssen, so lange die Erde steht und Menschen geschichtliche Aufgaben zu lösen haben sollen, ist nicht dann der Kampf im Grunde doch vergeblich? Was hilft es der Hydra einige Köpfe abschlagen, wenn stets neue nachwachsen? Wird nicht, wer dies einsieht, notwendig des Spiels müde werden, und die Dinge gehen lassen?

Ich antworte: der Trieb zur Bekämpfung des Übels kommt nicht aus der Vorstellung von einem vollkommenen Zustande, der dadurch herbeigeführt werden könne, sondern aus dem gefühlten Druck dieses bestimmten einzelnen Übels. Die allgemeine Einsicht, daß nach der Befriedigung eines Bedürfnisses, der Beseitigung eines Übels, jederzeit neue aufkommen, wird weder die Bethätigung hemmen, noch ihren Erfolg mindern. Auch wer überzeugt ist, daß es, so lange die Welt steht, Not und Elend, Ungerechtigkeit und Lüge geben wird, wird darum nicht aufhören dort, wo sie ihm eben entgegentreten, sie zu bekämpfen. Und er thut wohl daran; der Kampf kann nie ganz erfolglos sein. Ein Erfolg ist ihm unter allen Umständen gewiß; er stellt ihn unter die Reihe der Streiter für das Gute und Rechte. Für jeden Menschen ist die nächste und eigentliche Aufgabe, nicht dem Menschengeschlecht die Glückseligkeit und Vollkommenheit zu verschaffen, sondern sein eigenes Leben würdig zu erfüllen, und dieses Ziel kann er unter allen Umständen erreichen. Er erreicht dazu ein Anderes; wer wehrlos und unthätig vor dem Übel, als einem doch nicht zu bewältigenden, die Hände in den Schoß legt, den bewältigt es innerlich gewiß; aus der Unthätigkeit kommt Mutlosigkeit und

Mattheit. Sobald dagegen jemand sich zu wehren beginnt, so hat er mit dem Gefühl der eigenen Thätigkeit und Kraft auch das Gefühl, daß das Übel oder Böse, gegen das er sich wehrt, zurückweicht. Die Befriedigung hierüber wird nicht vernichtet durch die Vorstellung, daß ein anderes Übel kommen mag, wenn jenes gegangen ist. Mögen die kommenden Geschlechter mit den kommenden, noch unbekannten Übeln sich abfinden. Das ist nicht unsere Sorge, es ist genug, daß ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe.

Nur in einem gewissen Sinn kann jene Betrachtung nicht quietistisch, aber ruhig und duldsam machen. Sie macht ruhig über den Enderfolg; das Gute wird siegen, denn es ist Gottes Sache, es ist eben in Wahrheit allein wirklich. Und sie beschwichtigt den Zorn, sie wandelt ihn um in tiefstes Mitleid. Wäre das Böse wirklich und definitiv erfolgreich in der Welt, dann wäre es ja schwer oder unmöglich, es zu ertragen oder ihm zu vergeben. Aber das Böse ist ja nicht sich selber gut, es ist eigentlich dem Guten gut, es dient ihm, wenn auch wider Willen, zu seiner Vollkommenheit. Jesus scheidet nicht mit einem Fluch auf den Lippen, sondern mit einem Gebet: vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun. Was sie wollen, mich umbringen, das erreichen sie nicht; sondern was sie nicht wollen, daran arbeiten sie, der Fluch wird über sie kommen, nicht mein Fluch, aber die Folge der eigenen That nach der ewigen Ordnung der Dinge. Es muß ja Ärgernis kommen, aber wehe dem Menschen, durch welchen es kommt.

So läßt auch der große Dichter vorzüglich gute Menschen, nach den tiefsten und grausamsten Leiden ohne Haß und Bitterkeit aus der Welt gehen: Cordelia, Desdemona sterben in Frieden, ohne Haß. So haben sie das Böse überwunden mit dem Guten, es hat keine Macht über sie, es vermag ihre innere Ruhe nicht zu stören, es hat ihnen zur Bewährung und Vollendung gedient; dem Bösen selber aber wird es zum Fall und zur Vernichtung.

Das also ist der rechte Gebrauch des Übels und des Bösen: es ehrlich und rüstig bekämpfen und so es dir zum guten zu wenden und, so viel du vermagst, auch Andern.

Es giebt auch einen unrechten Gebrauch. Der erste ist: es stumpfsinnig und mißmuthig dulden und dich von ihm innerlich be-

wältigen lassen; der andere: es zur Betrachtung und Zergliederung aufheben, um Witz und Scharfsinn daran zu üben. Das ist die Kunst Hamlets und daran geht er zu Grunde.

5. Ich füge hier noch eine Bemerkung über ein Erlebnis ein, das der natürlichen Empfindung als das größte aller Übel sich darstellt, den Tod. Der Einzelne stirbt, die Völker sterben, die Menschheit wird sterben: ist es nicht wie ein Urteilsspruch der Wirklichkeit selbst über das Leben, durch Thatsachen, nicht durch Worte, seine Eitelkeit und Nichtigkeit ausdrückend?

Ich meine, das wäre doch eine falsche Deutung. Allerdings tritt der Tod zunächst als eine äußerliche Notwendigkeit an den Einzelnen heran. Aber es ist doch nicht schwer sich zu überzeugen, daß seine Notwendigkeit nicht blos eine äußere, sondern auch eine innere, teleologische ist. Von Goethe wird ein Wort angeführt: der Tod sei ein Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben. Sicherlich ist er der Kunstgriff der Natur, geschichtliches Leben zu haben. Ohne den Wechsel der Generationen gäbe es keine Geschichte. Unsterbliche Menschen würden ein ungeschichtliches Leben führen, ein Leben, von dessen Inhalt sich eine Vorstellung zu machen auch der verwegensten Phantasie nicht gelingt. Und ferner, ohne den Generationswechsel gäbe es nicht, was dem menschlichen Leben seinen tiefsten Inhalt giebt: Liebe, Fürsorge, Ehrfurcht, Pietät. Wer also Leben, geschichtliches, menschliches Leben will, der will auch seine Bedingung, den Tod.

Das ist doch nicht eine blos abstrakte Erwägung. Auch das natürliche Gefühl empfindet wenigstens zuweilen diese Notwendigkeit des Todes: der rechtzeitige Tod ist nicht ein Unglück, ist nicht eine Überwältigung des Lebens durch äußere Gewalt, sondern ist sein innerlich notwendiger Abschluß. Ein Menschenleben ist seiner Natur nach nicht unendlich, es erschöpft seine Kräfte und seinen Inhalt. Jede Bethätigung, so zeigen Physiologie und Psychologie, hinterläßt eine Prädisposition für die gleichartige Wiederholung, so entstehen feste Formen des Handelns und des Denkens, die Bedingung wirksamer Thätigkeit. Aber das Fortwirken desselben Princips, das zur Entwickelung führt, führt auch zur Involution und zuletzt zur Erstarrung; Wille und Verstand verlieren mehr und mehr die Biegsamkeit, den immer veränderten Aufgaben und Verhältnissen sich an-

zupassen. Beim Greise stirbt zuletzt die Fähigkeit, neue Einwirkungen von der Außenwelt aufzunehmen und damit die Kraft, auf sie zu wirken, völlig ab. Er ist der Welt fremd geworden, gleichsam aus ihr herausgelebt, sein Austritt erscheint als der letzte notwendige Schritt einer langen Bahn. So wird er von seiner Umgebung, so doch nicht selten auch von ihm selbst empfunden. Der normale Abschluß des Willens zum Leben ist der Wille zu sterben und zu den Vätern versammelt zu werden. Und gar nicht wird von einem solchen Sterbenden das Leben als Täuschung empfunden; sondern, was er gewollt hat, das hat er erlebt; und wofür er gelebt hat, das bleibt: seine Nachkommen leben, sein Volk lebt, und die Wahrheit und die Schönheit und die Rechtschaffenheit und Alles, wofür er gelebt hat, das bleibt.

Anders steht es, wenn der Tod vorzeitig ein Leben abreißt, ehe es erfüllt ist, ja vielleicht ehe es recht begonnen. Hier stehen wir wie vor einem unlösbaren Rätsel: eine ansteckende Krankheit kommt über eine Stadt, wie ein absolut blindes Schicksal scheint sie unter die Menge zu tappen und bald diesen bald jenen, wie es der Zufall fügt, zu ergreifen. Auch die sonst zuversichtlichsten Deuter der Wege der Vorsehung pflegen hier einzugestehen, daß Gottes Ratschlüsse unerforschlich seien. — In der That, es wäre augenscheinliche Vermessenheit, wenn menschliche Einsicht versuchen wollte, den einzelnen Fall aus teleologischer Notwendigkeit zu begreifen. Hier ziemt allein demütige Ergebung. Und sie ist möglich. Weiß doch niemand, was des nach unserer Vorstellung zur Unzeit Gestorbenen gewartet hätte. Wie mancher Mann wäre glücklich zu schätzen gewesen, wenn ein früherer Tod ihm erspart hätte, zu überleben, was die Freude seines Lebens war. Ein schöner Tod in der blühenden Jugend erschien auch den Griechen, nach jener Rede Solons, nicht notwendig als Unglück. Und noch durch eine andere Betrachtung läßt sich die allgemeine Lebensordnung, daß der Tod nicht blos Alte und Ausgelebte, sondern auch jugendlich Werdende, fröhlich Genießende und rüstig Wirkende abruft, in gewissem Maße teleologisch verständlich machen. Von dem griechischen Weisen Bias von Priene wird ein sinnreiches Wort überliefert: so suche zu leben, als ob du eine kurze, zugleich aber, als ob

du eine lange Lebenszeit vor dir habeſt*). Eben dies iſt es, was jene Lebensordnung verſtändlich und eindringlich predigt: du weißt nicht, wann das Ende da iſt, darum richte dich ein, daß du morgen getroſt ſterben kannſt, zugleich aber ſo, daß dir Kraft und Mut für ein langes Leben reicht. Bereit ſein iſt Alles, das iſt deine Sache, zum leben wie zum ſterben. Dann wirſt du auch glauben können, daß, wie es in dem Kirchenliede heißt, zum ſterben Gottes Zeit iſt die allerbeſte Zeit.

Wenn der Einzelne ſtirbt, ſo hebt und trägt ihn der Gedanke, daß, was er gelebt und geleiſtet hat, den nach ihm Lebenden wert bleiben und zu gute kommen werde; in dem Leben ſeiner Nachkommen, ſeines Volkes bleibt er ſelbſt erhalten. Wie nun aber, wenn wir anzunehmen genötigt wären, daß auch unſer Volk einmal ſterben wird; ja daß die Zeit kommt, wo auf der Erde für Leben überhaupt kein Raum mehr ſein wird? Sinkt damit nicht die letzte Stütze, der letzte Ort gleichſam, in dem alle Werte ruhen? Und es ſcheint ja, daß wir dieſer Vorſtellung kaum entgehen können. Daß die Völker die Lebensſtufen des Individuums im großen wiederholen, oder vielmehr, daß dieſes im kleinen die Geſamtentwickelung darſtellt, iſt eine Thatſache, die ſich immer aufgedrängt hat. Auch die Geſchichte zeigt uns ein Altwerden und Erſtarren der Völker; der Beſtand an feſten Gewohnheiten des Denkens und Handelns, an geſchichtlich überlieferten Gedanken, Einrichtungen, Rechten und Gewohnheiten wird immer größer; die Tradition hemmt Kraft und Mut ſich an den Dingen zu verſuchen, die Vergangenheit erdrückt die Gegenwart. Die Unfähigkeit, den neuen Aufgaben ſich anzupaſſen, führt den Tod der geſchichtlichen Lebeweſen herbei, wobei denn die Individuen, etwa mit neuem Blut aufgefriſcht, ſich fortpflanzen und mit den Elementen der alten Kultur zur Bildung eines neuen geſchichtlichen Weſens dienen können. — Daß auch die Menſchheit als Ganzes etwas derartiges erleben, daß auch ſie ſich ausleben wird, können wir zwar nicht geſchichtlich ſehen, hat ſie doch kaum erſt angefangen als ein um ſich wiſſendes Ganzes zu leben; doch weiſt

*) Ich finde das Wort in einer der gehaltreichen Reden Franz Kerns (Schulreden bei der Entlaſſung von Abiturienten, 2. Aufl. 1887): *ουτω πειρῶ ζῆν ὡς καὶ ὀλίγον καὶ πολὺν χρόνον βιωσόμενος.*

die Analogie unsere Vorstellung in diese Richtung; und zugleich führt die physikalische Betrachtung dahin: ein Weltkörper, ein Sonnensystem erlebt auch etwas wie eine organische Entwickelung: er bildet, entwickelt sich aus keimhaften Anfängen, er reift, er altert, er erstarrt. Mit der Erde wird auch die Menschheit diesen Proceß erleben.

Wäre damit der Menschheit und dem Leben überhaupt das Urteil der Nichtigkeit gesprochen? Ist das ein unerträglicher Gedanke? — Ich meine doch nicht. Die Rose blüht nur einen Augenblick, wir machen es ihr nicht zum Vorwurf; ein Schauspiel, ein Tonwerk hat ein Ende; wir meinen nicht, daß ihrem Wert dadurch Eintrag gethan wird: ein endlicher Inhalt kann nicht seine Wirklichkeit gleichsam ins Unendliche ausbreiten. Dasselbe gilt von dem Leben eines Menschen; es wird auch von dem Leben eines Volkes, ja der Menschheit gelten; auch ihr Wesensgehalt ist endlich, er erschöpft sich in einer begrenzten Entwickelung. Alles Endliche ist vergänglich; Gott allein, der Unendliche, erfüllt alle Zeiten mit seiner Gegenwart. — Aber wäre nicht der Untergang der Menschheit zugleich der Untergang aller Güter und Werte? Wofür hätten denn die unzähligen Geschlechter gearbeitet und gestritten? — Nun, doch sicherlich nicht für ein letztes Geschlecht, das erst nach unendlicher Zeit ins Dasein träte. Hat das Leben eines Geschlechts für sich keinen Wert, hat es keinen Wert durch die Beziehung zu seinen nächsten Vorfahren und Nachkommen, so wird es durch die Beziehung zu einem endlos fernen keinen Wert erhalten. — Oder fürchtet man, daß der Tod, sei es des Einzelnen, sei es der Gattung, das Leben und seine Werte überhaupt vernichtet und zerstört, indem er es gleichsam in die Vergangenheit hinabstößt? Aber dasselbe thut ja das Leben in jedem Augenblick. Ist nicht auch in diesem Augenblick mein ganzes Leben, so weit ich es schon gelebt habe, vergangen, und so das der Menschheit? Ist es nun nicht vernichtet, so kann auch der Tod es nicht vernichten; er hat ja keine rückwirkende Kraft: auf das Vergangene kann überhaupt nicht gewirkt werden, so kann auch der Tod es nicht zu nichte machen; es ist in ewiger Ruhe und Unveränderlichkeit ein unvergänglicher Bestandteil des ewigen Lebens des Unendlichen. Oder ist wirklich nur das, was in diesem Augenblick in meinem Bewußtsein ist? Dem der so sagen

wollte, würde denn augenscheinlich die Wirklichkeit überhaupt unter den Händen zerrinnen. Doch hierauf werde ich an einem andern Orte (im achten Kapitel) zurückkommen.

Fünftes Kapitel.

Pflicht und Gewissen.

1. Gut ist, das war der Ausgangspunkt der ganzen bisherigen Betrachtung, worauf der Wille seiner Natur nach gerichtet ist. Wir fanden ihn gerichtet auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung. Dem entsprach das Ergebnis einer Analyse des in der Sprache sich ausdrückenden Werturteils: gut werden menschliche Handlungen und Eigenschaften genannt, sofern sie die Tendenz haben, die Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu fördern.

Hiergegen scheint nun ein Widerspruch sich zu erheben: gut handeln, so kann man auch im Sinne des Sprachgebrauchs erklären, heißt thun, was man *soll*, nicht thun, was man *will*. Gut handeln heißt seine *Pflicht* thun, und die Pflicht liegt nicht eben in der Richtung des natürlichen Willens. Zwischen *Pflicht* und *Neigung* ist Widerstreit. Vor der That tritt das Pflichtgefühl der Neigung abmahnend entgegen, nach der That, wenn sich die Neigung durchgesetzt, strafend: es war *schlecht* zu thun, was die Neigung als gut erscheinen ließ. Wir nennen diese der Neigung entgegengesetzte Seite unseres Wesens das *Gewissen*.

Was bedeutet diese Erscheinung? und wie läßt sich die Antinomie: gut ist, was ich will, gut ist, was ich soll, auflösen? Oder ist unsere ganze bisherige Betrachtung falsch? Ist das eigentlich moralisch Gute von jenem ersten Guten, dem Ziel des natürlichen Willens, doch am Ende vollständig verschieden und nur durch Namensgleichheit mit ihm verbunden?

2. Zur Beantwortung dieser Frage mag eine Untersuchung über den Ursprung des Pflichtgefühls Anleitung geben.

Wie kommt das Sollen in das wollende Wesen? Woher jener seltsame Zwiespalt, der vor der That in dem Hin- und Herschwanken zwischen Wollen und Sollen, nach der That in Unruhe und Selbstanklage erscheint? Ist es ein Übernatürliches, das von außen her in die Einheit des wollenden Wesens einbricht?

In der Sprache der Religion ist es Gottes Stimme, die im Gewissen zum Menschen redet. Die Wendung wird ihren guten Sinn haben, aber als Erklärung kann sie freilich nicht gelten. So wenig Gott als Ursache in der Physik vorkommen kann, so wenig in der Moral. Natur und Sittengesetz mögen beide über sich hinausweisen auf ein Transcendentes. Aber wir können uns nicht auf den Standpunkt des Transcendenten stellen, um aus ihm die Erfahrungsthatsachen abzuleiten.

Einen Ansatz zu einer immanenten Erklärung macht Darwin im vierten Kapitel des Werkes über die Abstammung des Menschen. Er weist auf Spuren ähnlicher Vorgänge bei Tieren hin. Eine Hündin liegt bei ihren Jungen; sie erblickt ihren Herrn, der sich bereit macht auf die Jagd zu gehen; sie schwankt eine Weile, um endlich zu den Jungen zurückzuschleichen. Als der Herr von der Jagd heimkehrt, kommt sie ihm mit allen Zeichen der Beschämung entgegen; sie fühlt Reue, daß sie dem Herrn die Treue nicht gehalten hat. Haustiere bieten täglich Gelegenheit, ein derartiges Schwanken zwischen Antrieben, von denen der eine in einem Naturtrieb, der andere in einer anerzogenen Gewohnheit wurzelt, zu beobachten. Hier haben wir, meint Darwin, die Erscheinung in ihrer primitivsten Form: die Bedingung ihres Eintretens ist der Gegensatz zwischen einem höheren, socialen Instinkt, einer erworbenen, anerzogenen Willensbestimmtheit und einem ursprünglichen Naturtrieb. Das Gefühl der inneren Nötigung, auf Kosten des Naturtriebs der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen, ist Pflichtgefühl in primitivster Form; das Gefühl der Beklemmung und Beschämung, welches entsteht, nachdem der ursprüngliche Naturtrieb trotz jenes Widerstrebens sich durchgesetzt hat, ist die primitivste Form der Gewissensbisse. Die letzteren könnte man hiernach erklären als die Reaktion eines permanent

wirksamen socialen oder künstlichen Instinkts gegen die Überwältigung eines seiner Natur nach nicht permanenten, aber im Augenblick sehr kräftig wirkenden ursprünglichen Triebes. Bedingung ihrer Entstehung ist ein hinlänglich entwickeltes Gedächtnis, um lebhafte Bilder vergangener Handlungen festzuhalten. — Im Menschen nun mußten diese Gefühle sich zu besonderer Stärke entwickeln. Sein Gedächtnis hält die Vergangenheit länger und treuer fest, und zugleich hat sein Wille in den Sitten dauernde Bestimmtheiten von bedeutender Stärke, die das Handeln von den augenblicklich wirkenden Trieben in hohem Maße unabhängig machen.

3. Aber, so mag eingewendet werden, auf diese Weise mögen die Erscheinungen des tierischen Lebens erklärt werden können: nicht erklärt ist damit, was doch erst das Eigentümliche des menschlichen Pflichtgefühls ausmacht: der autoritative Charakter der Pflicht. Die Nötigung, die das Sollen einschließt, stammt nach dem Zeugnis des Selbstbewußtseins durchaus nicht aus dem eigenen Willen oder Triebleben, sie unterscheidet sich durchaus von den Antrieben der Begierde; und ebenso sind Gewissensbisse grundverschieden von den Gefühlen, welche durch die Nichtbefriedigung von Trieben erzeugt werden. Die Pflicht stellt sich uns nicht als etwas dar, das einen Teil oder eine Seite unseres eigenen Willens ausmacht, sondern als etwas, das unserem Willen mit einer Autorität gegenübertritt, die nicht aus ihm selbst stammen kann.

Vielleicht ist es doch nicht unmöglich, diese Thatsache auf dem Boden evolutionistischer Anschauung zu erklären. Die Lebensbethätigung des Tieres wird durch drei Principien regulirt: Triebe, Instinkte, individuelle Erfahrung. Mit dem Namen Instinkt bezeichnen wir gewisse, dem Tierleben eigene zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirterer Lebensaufgaben, die, von der Gattung im Lauf ihres Lebens erworben, auf die Individuen durch Vererbung übergehen und von ihnen ohne Einsicht in ihre Nützlichkeit geübt werden, wie Nestbau, Wanderung ꝛc. Man hat sie als organisch gewordene Gattungsintelligenz bezeichnet. Daneben findet in einigem Umfang Erwerbung individueller Intelligenz durch eigene Lebenserfahrung statt. Dieselben drei Principien finden wir wieder beim Menschen. Auch in seinem Leben spielen Triebe eine wichtige Rolle, die Ausübung der vegetativ-

animalischen Funktionen, Ernährung, Atmung, Fortpflanzung ꝛc. wird wesentlich durch sie regulirt. Die durch individuelle Thätigkeit, Erfahrung und Unterricht, erworbene Intelligenz nimmt einen sehr viel breiteren Raum ein. Am eigentümlichsten ist das mittlere Gebiet umgebildet: es erscheint in Gestalt der Sitten.

Ich bezeichne mit dem Wort Sitten alle willkürlichen Verhaltungsweisen, welche von allen Individuen eines Stammes in gleicher Weise geübt werden, mit Einschluß derer, die auf späterer Entwickelungsstufe als Recht und Gesetz aus dem Gebiet der Sitte ausgesondert werden. Man kann nun sagen: Sitten sind das homologe Organ zu den Instinkten des Tierlebens. Sie gleichen ihnen darin, daß sie zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung komplicirter Lebensaufgaben sind; ebenso darin, daß sie ohne Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit geübt werden: sie bilden eine Gattungsintelligenz, an der das Individuum Teil hat. Sie unterscheiden sich von Instinkten dadurch, daß das Individuum um sie weiß, daß es sie mit dem Bewußtsein zwar nicht ihrer Zweckmäßigkeit, aber ihres Daseins und ihrer Verbindlichkeit übt: es hält sie Anderen und sich selber in jenen allgemeinen Formeln, die mit einem „du sollst" oder „du sollst nicht" beginnen, zur Befolgung vor. Man kann hiernach Sitten erklären als zum Bewußtsein gekommene Instinkte. Der Unterschied beruht darauf, daß Sitten nicht wie Instinkte auf organischem Wege als Naturbestimmtheit vererbt werden: die nachwachsende Generation erwirbt sie von der elterlichen durch die bewußte Thätigkeit beider, welche Erziehung genannt wird. Ferner darauf, daß Sitten durch bewußte Thätigkeit der Gesammtheit aufrecht erhalten werden: ein Tier, das dem Instinkt nicht folgt, bleibt den natürlichen Folgen seines Verhaltens überlassen; ein Mensch, der wider die Sitte handelt, erfährt von seiner Umgebung eine Reaktion, welche von der kaum ausgedrückten Mißbilligung bis zur Ausmerzung sich steigert*).

Nehmen wir ein Beispiel. Bei manchen höheren Tieren wird die geschlechtliche Funktion durch einen eigentümlich entwickelten Instinkt geregelt: es findet nicht vager Geschlechtsverkehr statt, sondern

*) Die Zusammenstellung von Instinkt und Sitte auch bei Wundt, Ethik, S. 88 ff., wo man über die Beziehung der Sitte zu Recht, Brauch, Gewohnheit, Mode, sowie zum Kult eine Reihe interessanter Betrachtungen findet.

ein Männchen lebt mit einem oder mehreren Weibchen wenigstens während einer Paarungszeit, andere Männchen mit Eifersucht ausschließend. Diese Lebensordnung wird unter anderen bei den anthropoiden Affen beobachtet; sie leben entweder monogam oder polygam, und zwar entweder familien- oder heerdenweise: aber immer schließt das Männchen Nebenbuhler von seiner Geschlechtsgemeinschaft mit Eifersucht aus (Darwin, Abstammung des Menschen, 20. Kap.). Der Instinkt regelt also die Lebensaufgabe der Fortpflanzung so, daß vage Geschlechtsgemeinschaft nach Möglichkeit verhindert wird, ohne Zweifel eine Ordnung, die in der Richtung der Lebenserhaltung wirksam ist. — Beim Menschen finden wir diese Ordnung des Geschlechtslebens als Sitte monogamer oder polygamer Ehe wieder. Der nachwachsenden Generation wird die Sitte durch die Erziehung eingebildet, namentlich dem weiblichen Geschlecht: Sittsamkeit und Schamhaftigkeit ist der individuelle Habitus, wodurch die Sitte im Individuum befestigt wird. Alles, was dagegen verstößt, wird ferngehalten und wo es sich zeigt, als abscheulich und verächtlich behandelt. — Die Einwirkung der Erziehung wird fortgesetzt durch die gesellschaftliche Umgebung: Abweichungen von den Vorschriften der Sittsamkeit werden, besonders an Frauen und von Frauen, scharf getadelt und durch Veränderungen im Verhalten fühlbar gestraft. Kommt es zur Übertretung der Sitte selbst, so findet strengere Rückwirkung statt: die Unverheiratete wird von der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft ausgeschlossen, ein Mann, der sie zur Ehe nimmt und dadurch die Strafe aufhebt, wird selbst mit Verachtung gestraft; ist sie aber verheiratet, so verlangt die Sitte, besonders streng bei polygam lebenden Völkern, die Bestrafung beider Schuldigen.

Vielleicht ist es möglich, in ähnlicher Weise auch für andere Sitten eine Grundlage in tierischen Instinkten zu finden. So könnte z. B. die Sitte, welche überall den Stoff für die ältesten Rechtssatzungen gegeben hat, die Sitte nämlich, welche Tödtung, Verletzung, Beraubung des Stammesgenossen untersagt, in dem Instinkt, der die Glieder einer Heerde abhält, einander anzufallen, ihre Wurzel haben. Auch das Verhältnis von Autorität und Gehorsam, welches in der Staatsbildung seine vollendete Ausbildung erreicht, ist in der tierischen Heerde in keimhafter Anlage vorhanden.

Von hieraus scheint nun einiges Licht auf die oben aufgeworfene Frage zu fallen: woher es komme, daß die Pflicht nicht als im Willen des Individuums begründet, sondern als außer ihm seiend und ihm gegenüber mit absoluter Autorität ausgestattet sich darstellt. Der ursprüngliche Inhalt der Pflicht ist die Sitte. Auf höherer Entwickelungsstufe verändert sich das Verhältnis von Pflicht und Sitte, die Pflicht gewinnt immer mehr einen persönlichen und individuellen Charakter; ich komme hierauf später zurück. Aber ursprünglich gebietet die Pflicht eben dies: der Sitte gemäß zu leben. Unser Sprachgebrauch hält diese Anschauung fest, wenn er das pflichtmäßige Verhalten sittlich, und das pflichtwidrige unsittlich nennt. Und nun können wir also sagen: die Pflicht ist bekleidet mit der Autorität der Sitte. Es spricht in ihr der Wille der Eltern und Erzieher, der Wille der Vorfahren, der Wille des Volkes zu dem Einzelwillen. Und zu diesen höchsten menschlichen Autoritäten kommt endlich regelmäßig noch eine höhere und letzte: die Autorität der Götter. Die Götter, nach dem Bilde der Menschen gemacht, nehmen den Willen des Volkes, das sie schafft, in sich auf, sie werden bei höherer Entwickelung der Religion überall Schützer der Sitte. Diese dreifache Autorität, der Eltern, des Volkes, der Götter, wird in dem Gefühl des Sollens anerkannt: es ist ein Gefühl der Gebundenheit durch einen höheren Willen, welcher den Neigungen Grenzen setzt. Allerdings, dieser höhere Wille ist nicht blos übermächtig, wie einer, der durch Zwang oder Furcht herrscht, sondern er wird innerlich von dem eigenen Willen anerkannt als einer, der absolut Recht hat zu gebieten und dem unter allen Umständen gehorcht werden sollte, auch da, wo ihm keine Zwangsgewalt zu Gebote steht.

4. Kehren wir nun zu der Frage zurück, von welcher diese Erörterung ausging: wie verhält sich das Gute im Sinne des Pflichtmäßigen zu dem Guten im Sinne des für die Wohlfahrt Förderlichen? Die Vereinbarkeit beider Bedeutungen schien zweifelhaft, da Wohlfahrt der natürlichen Neigung entspricht, die Pflicht hingegen mit ihr oft in Widerspruch ist.

Auf Grund der obigen Erörterungen werden wir nunmehr sagen: durch den Mittelbegriff der Sitte wird zwischen den beiden Bedeutungen des Guten die Eintracht hergestellt. Sitten sind, so gut wie

die Instinkte, als deren Ersatz auf höherer Entwickelungsstufe sie uns sich darstellten, zweckmäßige Verfahrungsweisen zur Lösung der verschiedenen Lebensaufgaben. Da nun die Pflicht von dem Individuum nichts Anderes verlangt, als daß es seine Handlungen nach der Sitte richte, so muß auch pflichtmäßiges Handeln im Sinne der Wohlfahrt des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken tendiren. Und da eben hierauf der Wille jedes Individuums ursprünglich gerichtet ist, so muß auch gelten, daß der Wille im Grunde auf dasselbe gerichtet ist, was ihm die Pflicht gebietet. Neigung und Sitte, Einzelwille und Gesammtwille streben im Ganzen und Großen das Handeln in demselben Sinne zu bestimmen. — In unserem obigen Beispiel gebietet die Sitte, das geschlechtliche Leben in Form des dauernden Familienlebens, sei es des polygamen oder des monogamen, zu ordnen. Im Grunde ist der Wille des Einzelnen von Natur eben hierauf gerichtet; nur als Ausnahmefälle kommen Abweichungen der Neigung von dem Normalen vor. Die Sitte verbietet, Stammesgenossen zu tödten, zu berauben oder überhaupt zu verletzen. Im Grunde ist das auch gegen den Willen des Einzelnen, er will mit seiner Umgebung in Frieden und Freundschaft leben, das ist der gute Sinn jener alten Formel, der Mensch sei von Natur ein animal sociale; nur als zufällige Ausnahme kommt die Verletzung des Volksgenossen vor, wenn der Wille irgend ein Ziel auf anderem Wege nicht erreichen kann. — Die Sitte als solche geht auf die Erhaltung und Wohlfahrt der Gesammtheit; festes wohlgeordnetes Familienleben, gesicherter innerer Friede sind augenscheinlich wesentliche Bedingungen der Wohlfahrt einer Gesammtheit als solcher; ein Stamm oder Volk, dem sie ganz fehlten, oder bei dem Abweichungen Regel wären, wäre offenbar Nachbarstämmen, bei denen feste sittliche Ordnungen das Leben der Einzelnen beherrschten, im Kampf ums Dasein nicht gewachsen. Aber die Wohlfahrt der Gesammtheit schließt die Wohlfahrt der Einzelnen ein, sie besteht ja nicht außerhalb derselben; und so kann man also sagen: die Sitte will auch Erhaltung und Wohlfahrt des Einzelnen. Und sofern der Einzelne die Erhaltung und Wohlfahrt seines Eigenlebens will, will er also ganz dasselbe, was die Sitte will. Und er kann es auch gar nicht anders erreichen, als auf dem Wege, den die Sitte vorschreibt, einerseits weil dieser Weg

zur Lösung einer bestimmten Lebensaufgabe an sich der zweckmäßigste ist, andererseits weil Abweichung von der Sitte ihn in einen Konflikt mit der Gesammtheit bringen würde, der notwendig ungünstige Rückwirkungen für seine individuelle Wohlfahrt haben müßte. Also bestimmen Sitte und Eigenwille, Pflicht und Neigung im Grunde das Handeln in demselben Sinn. Es kann nur zufällig und ausnahmsweise ein Zwiespalt zwischen beiden vorkommen.

Wie sehr die Sitte wirklich in den Willen des Einzelnen aufgenommen ist, das zeigt sich, sobald die Sitte von einem Andern gebrochen wird, dann erheben sich die Übrigen sogleich zum Schutz der Sitte: Alle wollen also, daß die Sitte überhaupt bestehe und herrsche. Nur in gelegentlichen Einzelfällen wünscht der Einzelne für sich eine Ausnahme. Eine Sitte, die niemand hielte und für die niemand einträte, wäre ja überhaupt keine Sitte mehr. Das Sittengesetz ist also auch in dem Sinne Naturgesetz, daß die Formel ein wirkliches, allgemeines Geschehen, nicht blos ein leeres Sollen ausdrückt.

Aber wie kommt es denn, daß im Bewußtsein des Einzelnen Pflicht und Neigung, wenn nicht regelmäßig, so doch häufig genug als Gegensätze sich darstellen? — Ich meine, die Sache erklärt sich so: die Sitte kommt dem Einzelnen nur da lebhaft zum Bewußtsein, wo seine Neigung auf eine Handlung gerichtet ist, welche der Sitte widerstreitet. So lange sie auf Bethätigung innerhalb der Sitte gerichtet ist, so lange schweigt das Gewissen, und auch hier gilt: Schweigen ist Zustimmung. Die Neigung der Gatten wird nicht als Pflicht empfunden; nimmt aber die Neigung eine andere Richtung, dann kommt die Sitte ins Bewußtsein und bezeichnet die Neigung als pflichtwidrig. Doch kann auch die Begründung einer Familie als Pflicht empfunden werden, wenn nämlich der Trieb nicht mehr diese Richtung nimmt, wie denn in den Zeiten des Niedergangs der alten Völker die Ehe in der That als Pflicht von der Gesammtheit angesehen und vom Einzelnen empfunden wurde. Man spricht nicht von der Pflicht zu leben, weil der Wille von selbst darauf gerichtet ist; wenn aber der Fall eintritt, daß jemand Neigung fühlt auf sein Leben zu verzichten: dann tritt ihm ins Bewußtsein, daß Selbstmord unsittlich und leben Pflicht ist. Die Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses wird in der Regel nicht als Pflicht empfunden, doch ist

sie es offenbar, wenn leben Pflicht ist. So lange die Befriedigung in den durch die Sitte gegebenen Formen stattfindet, spricht die Pflicht nicht mit, sie tritt erst ins Bewußtsein, z. B. mit dem Verbot der Unmäßigkeit, wo die Neigung abweicht. Die Erwerbung und Erhaltung von Eigentum wird als Pflicht erst empfunden, wo der natürliche Erwerb- und Besitztrieb fehlt; in der Regel wird seine Begrenzung als Pflicht empfunden: du sollst nicht stehlen, betrügen, habsüchtig, geizig sein. Reden wird nicht als Pflicht empfunden, die Neigung treibt in der Regel dazu; die Pflicht wird als Begrenzung empfunden: du sollst nicht geschwätzig, nicht indiskret sein, nicht lügen. — Man kann demnach sagen: die Pflicht erscheint regelmäßig als *Begrenzung der Triebe*, deren Dasein sie voraussetzt; ohne Triebe gäbe es überhaupt keine Pflicht. Sie ist in ihrem Ursprung wesentlich *negativ*: *du sollst nicht*, ist die Formel, in der Sitte, Gesetz, Pflicht sich ursprünglich dem Einzelnen ankündigen, wenn der Trieb die Grenzen zu überschreiten antreibt. Die positive Formel heißt ursprünglich nicht: du sollst, sondern: ich will. Erst da, wo der natürliche Trieb oder Wille fehlt, tritt auch hier die Pflichtformel ein und verwandelt das: ich will, in ein: du sollst.

Der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ist hiernach als zufällige Ausnahme zu konstruiren. Die Pflichtgebote oder Sittengesetze sind Formeln, durch welche die Natur und Richtung des *wirklichen* Willens einer Gesammtheit, wie er in allen Einzelnen in der Regel erscheint, ausgedrückt wird. Daß Ausnahmen von den Regeln vorkommen, ist hier so wenig als bei den Gesetzen der Physiologie befremdlich: es sind empirische Gesetze sehr komplexer Erscheinungen. Wie Blinde und Taubstumme vorkommen, ohne daß dadurch die Regel, daß Menschen die Fähigkeit des Sehens, Hörens, Sprechens besitzen, aufhörte Regel zu sein, so wird auch durch das Vorkommen von Ehebruch, Diebstahl und Lüge die Regel nicht aufgehoben, daß die Menschen in dauernden Familienverbänden, mit gesondertem Eigentum leben und ihr Innenleben einander durch die Sprache offenbaren. Wenn wir ein Volk als Ganzes ins Auge fassen, so liegt die Sache völlig auf der Hand; Sollen und Wollen fällt hier zusammen: das Volk will seine Sitten und Gesetze; sie kommen ja nicht von außen über es, sie sind eben der Ausdruck seines so gestalteten, eigen-

tümlichen Willens. Für das Individuum fallen Wollen und Sollen nicht durchaus zusammen, es kommen Fälle vor, wo es will, was es nicht soll, und umgekehrt: dann empfindet es das Gesetz als außer ihm, seinen Willen begrenzend. Im allgemeinen will es doch auch selbst, was die Sitte will, und ist stets bereit, Abweichungen anderer unterdrücken zu helfen, wenn nicht mit Thaten, so doch mit Worten oder Gedanken.

5. Eine Auseinandersetzung mit der Kantischen Ansicht mag die obige Darlegung genauer bestimmen und unterstützen. Kant hält den Widerstreit zwischen Neigung und Pflichtgefühl für konstitutiv für die Moralität: ein Handeln erhält nach ihm moralischen Wert erst dadurch, daß das Pflichtgefühl in Abwesenheit aller Neigung oder im Gegensatz zu vorhandener Neigung den Willen bestimmt. So ist Wohlthun aus Neigung nach ihm gar nicht verdienstlich. Dem Vikar von Wakefield machte, nach seinem eigenen Bekenntnis, nichts im Leben größere Freude, als fröhliche Gesichter zu machen; auch hatte er, wie seinen Freunden bekannt ist, ein nicht geringes Geschick hierin. Nach Kant müßte der Moralist hierzu sagen, daß dergleichen Handlungsart, „so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe: denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre von Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an Anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Notleidenden wohl zu thun, aber fremde Not rührt ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist: und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ächten moralischen Wert" (Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, Ausg. Hartenstein IV, 246). Das Gleiche gilt von der Erhaltung des eigenen Lebens und der Beförderung der eigenen Glückseligkeit: der Eifer, welchen die Menschen daran setzen, hat gar keinen moralischen Wert; „dagegen wenn Widerwärtigkeiten den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche den Tod wünscht und doch sein Leben erhält, ohne es zu lieben,

nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Wert".

Kant hat sich durch diese Aufstellungen den Hohn der bekannten Schillerschen Verse zugezogen; ein Schüler der kriticistischen Moral klagt dem Meister seine Gewissensnot:

> Gerne dien' ich den Freunden, doch thu ich es leider mit Neigung,
> Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Worauf dem Bedenklichen der Rat erteilt wird:

> Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten,
> Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Man wird nicht sagen können, daß dieser Hohn unverdient ist; Kants Ausführungen neigen dahin, den Wert eines Menschen ausschließlich darein zu setzen, daß er Neigungen und Trieben den Zugang zu seinem Willen völlig versperre und ihn allein durch Pflichtgefühl bestimme; welcher allein die Pflicht um der Pflicht willen erfüllende Mensch denn freilich die hölzernste Gliederpuppe ist, die je ein Systembauer gezimmert hat. Dennoch ist die Sache nicht ohne Sinn. Freilich, Widerspruch zwischen Pflicht und Neigung ist nicht Regel und Überwindung der Neigung durch Pflichtgefühl nicht Bedingung moralischen Werts überhaupt. Doch kann man allerdings sagen, erst hierin tritt der eigentliche Charakter unzweideutig zu Tage. Wenn ein reicher Mann eine Börse auf der Straße findet und sie dem Eigentümer wieder zustellt, so finden wir das in der Ordnung, ohne darin einen Beweis für hervorragende Ehrlichkeit zu erblicken; der Mann ist vielleicht auf dem Wege zur Börse und wird hier ohne Bedenken durch eine geschickte Manipulation ein ganzes Vermögen aus der Hand seines Nächsten in die seinige bringen. Wenn dagegen ein armer Mann in gleicher Lage der Begierde widersteht und durch das Pflichtgefühl bewogen wird, den Fund zurückzugeben, dann erkennen wir darin einen starken Beweis seiner Redlichkeit, ja seiner Moralität überhaupt. So liegt die Sache überall: wo ein Gegensatz von Neigung und Pflicht niemals vorgekommen, wo sich dem Willen nie Gelegenheit bot, gegen die Neigung und für die Pflicht sich zu entscheiden, da ist die Probe des Charakters nicht gemacht; mit Sicherheit urteilen wir über die moralische Zuverlässigkeit erst da, wo Versuchungen den Willen bewährt haben.

Dagegen werden wir freilich nicht zugeben, daß ein Wille, der durch seine Naturanlage überall auf das Recht gerichtet ist, darum an Wert zurückstehe hinter einem anderen, der einem spröden oder gefährlichen Temperament Rechtschaffenheit und Wohlwollen abkämpft. Zu dieser Behauptung aber neigt Kant. „Wenn die Natur", heißt es an derselben Stelle, „diesem oder jenem wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte: würde er dann nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings, gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich, daß er wohlthue nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht". Sicherlich wäre ein solcher Mann schätzenswert, viel mehr als ein weichlicher, willenloser, den Wallungen eines mitleidigen Herzens nachgebender Mensch; es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß Kant bei dieser Charakteristik an sich selbst gedacht hat; dennoch wäre es ja wohl nicht der höchste und vollkommenste Typus der menschlichen Natur, den wir uns denken könnten. Ein Engel vom Himmel würde nach der Kantischen Formel des „ohne alle Vergleichung höchsten" Wertes notwendig entbehren, sofern sein „Temperament" einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre. Und doch, wer würde ihm den Mangel der Perfektibilität zum Vorwurf machen?

In dem Gedicht „das Glück" stellt Schiller zwei Menschen einander gegenüber, einen, der durch seinen eigenen Willen etwas Rechtschaffenes aus sich gemacht, und einen andern, der durch die Gunst der Götter einer schönen und reichen und edlen Natur teilhaftig geworden. Er preist diesen selig und weist ihm die höhere Stellung in der moralischen Ordnung an:

> Vor Unwürdigem kann dich der Wille, der ernste, bewahren,
> Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab.

Und in dem verwandten Gedicht „der Genius" spricht er denselben Gedanken aus:

Muß ich dem Trieb mißtraun, der leise mich warnt, dem Gesetze,
Das du selber, Natur, mir in den Busen geprägt,
Bis auf die ewige Schrift die Schul' ihr Siegel gedrücket,
Und der Formel Gefäß bindet den flüchtigen Geist?

Er antwortet auf die Frage:

Hast du, Glücklicher, nie den schützenden Engel verloren,
Nie des frommen Instinkts liebende Warnung verwirkt:
O dann gehe du hin in deiner köstlichen Unschuld!
Dich kann die Wissenschaft nichts lehren, sie lerne von dir!
Jenes Gesetz, das mit ehernem Stab den Sträubenden lenket,
Dir nicht gilt's. Was du thust, was dir gefällt, ist Gesetz.

Kant, und ihn überbietend Fichte, überschätzen überhaupt die Rolle, welche das Pflichtbewußtsein im Leben zu spielen berufen ist. Es ist nicht nur thatsächlich nicht so, daß wir bei jedem Schritt, den wir thun, durch das Bewußtsein der Pflicht angetrieben werden, es ist auch kein Fehler, daß es nicht so ist: es ist weder denkbar noch wünschenswert, daß die natürlichen Triebe durch „die Achtung vor dem Sittengesetz" als dem einzigen Motiv der Willensbestimmung ersetzt werden. Die Moralphilosophen neigen zwar überall dazu, die Vollkommenheit darein zu setzen, daß die Willensbethätigung allein durch die Pflichtvorstellung geleitet werde. Auch der Weise Spinozas wird allein durch die Vorschrift der Vernunft bestimmt (ex dictamine rationis ducitur), die Triebe haben auf sein Handeln keinen Einfluß mehr. Und der Weise Benthams oder Mills wird sich nicht viel anders verhalten, beide haben übrigens ihr Urbild an den stoischen und epikureischen Weisen. In der Wirklichkeit hat Vernunft oder Pflichtvorstellung nicht eine so wichtige Rolle. Es war doch wohl nicht das Gebot der Pflicht, welches Kant bestimmte, die Kritik der reinen Vernunft, nicht die Vorschrift der Vernunft, welche Spinoza antrieb die Ethik zu verfassen. Und so ist Dürer zum Malen und Göthe zum Dichten nicht durch die Pflicht bestimmt worden. Sind also diese Dinge moralisch gleichgiltig oder wertlos? Und doch sind sie es, wodurch jene Männer für die Menschheit eine so große Bedeutung gewonnen haben.

Kant steckt hier noch in den Anschauungen des alten Rationalismus, dessen Herrschaft zu stürzen er im Übrigen so viel beigetragen hat. In dem folgenden Zeitalter kam die Natur wieder zu

Ehren; seine Grundanschauung ist, daß alles Höchste und Beste nicht durch Vernunft erdacht und nach bewußter Regel ausgeführt, sondern in unbewußtem Werden und Wachsen erzeugt wird. Das gilt vom Schönen, aber nicht minder vom Guten: so wenig das Schöne von der vernünftigen Überlegung nach der Regel der Ästhetik ausgedacht und angefertigt wird, so wenig wird das Gute und Vollkommene nach der Regel der Ethik ausgedacht und vollbracht. Das ächte Kunstwerk wird von dem Genie im Unbewußten empfangen und gestaltet, ohne daß die Ästhetik dabei eine erhebliche Rolle spielt; und ebenso wird ein schönes und gutes Leben von dem sittlichen Genie mit der Sicherheit des Instinkts ohne Reflexion auf das Sittengesetz getroffen. Den Regeln der Ästhetik und Ethik wohnt keine schöpferische Kraft inne. Ihre Aufgabe ist, vor Ausschreitungen zu bewahren; sie sind nicht produktiv, sondern limitativ. Und keineswegs ist es notwendig, daß die Regel bei der Produktion bewußt gegenwärtig sei oder gar im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehe: sie würde dann leicht hemmen und den Vorgang der organischen Bildung stören. Es ist eine bekannte Erscheinung, daß man, wenn man beim Schreiben auf orthographische Regeln zu reflektiren anfängt, verwirrt und unsicher wird. Auf eine Frage aus der Orthographie findet man die Antwort am leichtesten durch die Niederschrift. So findet wohl mancher durch die That sicherer die rechte Entscheidung einer moralischen Frage, als durch die Reflexion, nach dem Wort Goethes:

All unser redlichstes Bemühn
Glückt nur im unbewußten Momente.

Das unbefangene Urteil wird also den moralischen Wert eines Menschen nicht von der Häufigkeit und Lebhaftigkeit moralischer Reflexion und von der Bestimmung des Willens durch sie abhängig machen. Mir scheint, ein reflektirt-moralisches Wesen hat leicht etwas von jener Absichtlichkeit, die uns im Unterschied von dem natürlichen Wesen peinlich berührt. Ich weiß nicht, ob die Beschreibungen, welche uns von Kants Leben gemacht werden, der Wirklichkeit ganz entsprechen, ob Kant wirklich jener Mann nach der Uhr, ja beinahe selbst eine Art lebenden Uhrwerks mit der Pflicht als Triebfeder gewesen ist: aber ich gestehe, erbaulich sind mir diese Beschreibungen nicht eben gewesen. Pflichtgefühl mag in der Welt viel Schlimmes

verhindert haben, aber das Schöne und Große ist nie aus dem Pflichtgefühl gekommen, sondern aus den Trieben des lebendigen Herzens. Den schaffenden Künstlern ist diese Anschauung überall geläufig, von den Dichtern wird sie immer wieder ausgesprochen. Man höre Rückert:

Mein Herz, sieh an den Baum in seiner Blütenpracht;
Es wird ihm gar nicht schwer, was ihn so herrlich macht.
Aus seinem Innern scheint, er braucht sich nicht zu zwingen,
Ein Strom von Luft und Licht und Liebe zu entspringen.

Mit Mühe ringt er nicht, das Einzle zu gebären,
Das Ganze lebt und wirkt, er lässet es gewähren;
Du solltest deine Pflicht, wie er die seine thun,
Dann wärest du so licht, und bist so trübe nun.

6. Von dem Standpunkt, auf welchen die Untersuchung über den Ursprung der Pflicht uns geführt hat, werfen wir nun auf den Unterschied der teleologischen und der intuitiven Moralphilosophie nochmals einen Blick. Die letztere, wie sie uns durch Kant repräsentirt wird, behauptet, daß die Pflichtgebote oder die allgemeinen Regeln des Sollens Gegenstand einer unmittelbaren und gleichsam intuitiven Erkenntnis sind: sobald sie verstanden werden, bringen sie, nicht anders als die mathematischen Axiome, unmittelbar die vollständigste Überzeugung von ihrer Wahrheit oder Gültigkeit hervor. Daß gerecht handeln gut und ungerecht handeln böse ist, wird von jedermann sogleich anerkannt; ein Beweis oder ein Grund hierfür ist weder nötig noch möglich.

Wir werden nun sagen: es ist in der That nicht unwahr, daß die Sittengesetze von jedermann als gültige Sätze ohne Weiteres anerkannt werden. Ihr Inhalt ist ja kein anderer, als die in positiver oder negativer Formel ausgesprochene Sitte; diese ist aber im Bewußtsein jedes Gliedes der Gesammtheit, sofern es überhaupt an dem Gesammtleben Anteil hat. Es weiß um die Sitte durch die unzähligen Einzelurteile, in welchen über Handlungen von Anderen und von ihm selbst Lob und Tadel ausgesprochen worden ist; auf der Übung beruht die Sicherheit, mit welcher es im Einzelfall sogleich entscheidet. — Ebenso weiß es um die Sitte auch in der allgemeinen Formel: in Geboten und Verboten ist sie ihm von klein auf eingeprägt worden, und nicht mit Unrecht sagt Schopenhauer, daß Wahr-

heiten, die man sich nicht erinnert gelernt zu haben, für angeborene gehalten werden. Dazu kommt, daß die Sprache in die Bedeutungen der Wörter, womit die Handlungsweisen bezeichnet werden, die moralischen Urteile als Bestandteile eingefügt hat: Lüge und Geiz schließt das verwerfende Urteil ein, ebenso wie Wohlwollen und Sparsamkeit das billigende, so daß also der Satz: lügen ist böse, ein „analytisches Urteil" ist, das „a priori" gebildet wird. Endlich ist nicht minder unzweifelhaft, daß die Sittengesetze im Bewußtsein in der Form von „kategorischen Imperativen" auftreten: sie erscheinen nicht als Ratschläge, die individuelle oder die allgemeine Glückseligkeit zu fördern, sondern als unbedingte Gebote und Verbote. — Insoweit spricht also die intuitive Moralphilosophie unzweifelhafte Thatsachen aus.

Ein Irrtum dagegen ist es, wenn nun weiter behauptet wird, diese Imperative seien auch objektiv grundlos und die Aufgabe der Ethik bestehe lediglich darin, die einzelnen Gebote und Verbote in systematischer Ordnung zusammenzustellen und etwa noch sie unter ein allgemeines Princip zu bringen, z. B. das der Tauglichkeit, zu einer allgemeinen Naturgesetzgebung zu gehören. Die Sitten, welche im Bewußtsein der Individuen in Gestalt von absoluten Geboten und Verboten erscheinen, haben allerdings einen objektiven Grund ihres Daseins und ihrer Gültigkeit; er liegt darin, daß ihre Innehaltung Bedingung der Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesamtheit ist. Und die Aufgabe der Moralphilosophie besteht eben darin, diesen Grund darzulegen, ganz ebenso wie die Aufgabe einer Rechtsphilosophie darin besteht, das Recht nach Inhalt und Form zu begründen, d. h. seine teleologische Notwendigkeit durch Darlegung der aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben entspringenden Aufgaben, die es löst, aufzuzeigen. Inventur und Kodifikation machen überall keine Wissenschaft aus, am wenigsten eine philosophische.

7. Ein weiterer Irrtum, zu dem die intuitive Ethik neigt, ist der, daß das Gewissen jedermann in jedem Fall mit subjektiver Gewißheit und objektiver Unfehlbarkeit kund gebe, was die Pflicht von ihm fordere. So behauptet Kant (Kr. d. pr. Vern. § 8): was das Sittengesetz zu thun gebietet, „ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen"; oder „was Pflicht sei, bietet sich jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vorteil

bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel gehüllt".

Was die Unsicherheit aller Erwägung über das, was in einem bestimmten Fall zu thun in jeder Hinsicht das Förderlichste sei, anlangt, so hat Kant offenbar recht; zu einer zweifellosen Entscheidung wird man es selbst in einfachen Fällen nicht immer bringen. Aber ein Irrtum ist es, wenn behauptet wird, über das, was die Pflicht fordere, könne niemals jemand in Zweifel sein; die Schwierigkeit des Rechtthuns liege also nie im Wissen, sondern allein im Willen. Sicherlich kommen Fälle vor, und zwar sind sie weder selten noch unwichtig, wo ohne alle Einmischung der Neigung die Entscheidung des Gewissens zögert und schwankt, wo sie bei verschiedenen verschieden, selbst bei demselben zu verschiedenen Zeiten verschieden ausfällt, ja wo sie überhaupt ausbleibt.

Ein Beamter einer Versicherungsgesellschaft verschafft sich durch statutenwidrige Nachsicht mit einem Versicherten einen Vermögensvorteil. Das ist Diebstahl, sagt das Gewissen. Er thut dasselbe, aber ohne eigenen Vorteil, aus Gefälligkeit gegen einen Kollegen, aus Freundschaft für einen Nachbar. Das ist pflichtwidrig, sagt sein Gewissen; du bist angestellt, nach bestem Wissen den Nutzen der Gesellschaft zu suchen und Schaden abzuwehren. Aber verändern wir den Fall weiter: der Versicherte hat alle seine Verpflichtungen gegen die Gesellschaft erfüllt, bis auf irgend eine ihm entgangene und in diesem Fall ganz unerhebliche Formsache, deren Nichterfüllung aber die rechtliche Verbindlichkeit zur Zahlung aufhebt. Nun tritt der Zahlungsfall ein. Der Beamte bemerkt jetzt zufällig den Formfehler, er sieht, die Gesellschaft kann der Zahlung entgehen. Er sieht auch, der Versicherte oder seine Hinterbliebenen kommen in die äußerste Not ohne die Zahlung; die Gesellschaft aber verteilt 80 Procent Dividende. Was soll er thun? Darf er die Sache übersehen auf die Gefahr hin auch selbst seine Stellung zu verlieren? Oder soll er etwa an die Billigkeit der Gesellschaft sich wenden? Als ob er nicht wüßte, daß eine Aktiengesellschaft kein Herz hat. Sein Gewissen sagt ihm nicht, was er thun soll; kann ein Kantianer es mit jener Zauberformel von der Tauglichkeit der Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung zu einem unzweideutigen Spruch bringen?

Es giebt kein Gebiet, wo man nicht eine Reihe von Fällen konstruiren könnte, die von dem zweifellos Pflichtwidrigen in kontinuirlichem Übergang zu dem zweifellos Erlaubten und Pflichtmäßigen überführte. Dazwischen liegt ein Gebiet des Zweifels, das weder durch sichere objektive, noch sichere subjektive Entscheidungen beherrscht wird.

Den Besitz meines Nachbars durch Einbruch oder Diebstahl, an mich bringen, ist zweifellos pflichtwidrig. Aber es giebt ja auch andere Wege: er ist in Verlegenheit, ich kann ihm borgen und, wenn ich geschickt operire, auf dem Wege Rechtens seinen Besitz erwerben. Das ist Wucher, sagt das Gewissen. Einem Andern sagt übrigens vielleicht schon hier das Gewissen ein Anderes: was nicht verboten ist, ist erlaubt; Geschäft ist Geschäft, da muß jeder für sich selbst zusehen. Aber verändern wir den Fall weiter: darf ich überhaupt einem Andern auf Zinsen leihen, wenn ich sehe, daß es zwar mein Vorteil ist, nicht aber seiner? Muß ich mir wenigstens erst Gewißheit verschaffen, daß mein Vorteil nicht auf Kosten seiner Interessen gewonnen wird? Und wie ist es im Handel? Ein Banquier ist im Besitz einer Nachricht, die den Andern noch unbekannt ist, z. B. des Ausbruchs einer Revolution in Spanien; er verkauft seine spanischen Papiere und wälzt dadurch einen Verlust von einer Million auf die Käufer ab, wie sich am nächsten Morgen herausstellt. Ist das recht? Dem, der zum erstenmal Börsengeschäfte macht, möchte es doch nicht unbedenklich vorkommen: was du nicht willst, erinnert sein Gewissen, daß man dir thu, das füg' auch keinem Andern zu; und er würde vermuthlich seinen Abnehmern am nächsten Tage nicht gern unter die Augen treten. Aber soll ich denn bei jedem Handel mich erst fragen: hat denn auch der Andere keinen Schaden dabei? Das ist doch auch eine unmögliche Sache. Handel ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß beide Teile stillschweigend übereingekommen sind: jeder habe seinen Vorteil im Auge und überlasse dem Andern ebenso zu thun. Auch die ehrlichste Frau kauft, wo sie die Sache am billigsten erhält, ohne zu fragen, ob der Verkäufer dabei existiren könne; und jeder Verkäufer nimmt, was er bekommen kann, ohne zu fragen, ob die Sache für die Käufer so viel wert ist. Wo ist die Grenze zwischen dem zweifellosen Recht und dem zweifellosen Unrecht?

Die obigen Fälle sind dem Gebiet der gemeinen Rechtlichkeit und Ehrlichkeit entnommen, wo die Dinge am einfachsten liegen. Noch viel sichtbarer wird die Sache, wenn man schwierigere, zartere, persönliche Verhältnisse nimmt. Ein junger Mann hat einem Mädchen die Ehe versprochen; muß er sein Versprechen halten? Natürlich, das gegebene Wort ist heilig. Aber es geschah in einer Stunde und unter Umständen, wo er seines Willens nicht ganz Herr war; er sieht nun, daß er es nicht halten kann, ohne in allerlei Not und Konflikte zu kommen. Kann er sich frei machen ohne ihre Einwilligung? Aber was gelten dann Versprechungen, wenn man sie brechen dürfte, sobald das Halten unbequem wird? — Aber er hat sich überhaupt in der Persönlichkeit getäuscht, er ist durch allerhand weibliche Künste zu dem Schritt gebracht worden und sieht nun bei näherer Bekanntschaft, daß es ihm unerträglich sein wird, mit ihr zu leben, daß es ihr Unglück sein wird, so gut als das seinige: was soll er thun? Sie läßt ihn nicht los, soll er sie nehmen? oder von Jahr zu Jahr die Sache hinausziehen? oder sich eine Kugel vor den Kopf schießen? oder einfach sagen: ich kann und will nicht?

Ein Politiker, ein Staatsmann ist in irgend einem Stück seiner Partei, der Regierung gegenüber, der er angehört, abweichender Ansicht. Ein Programm, eine Erklärung wird abgefaßt, worin der fragliche Punkt als eine Großthat der Partei gepriesen, als ein Ziel der Regierung hingestellt wird. Das Papier wird ihm zur Unterschrift vorgelegt. Was soll er thun? Es unterschreiben? Aber dann lügt ja sein Name unter der Schrift. Also ausscheiden? Damit würde er nicht nur sich selbst die öffentliche Wirksamkeit abschneiden, sondern auch vielleicht der Sache, der er diente, einen harten Stoß versetzen. Was soll er thun? Wird die Appellation an die Kantische Pflichtformel es ihm sagen? Ich glaube nicht; sondern er wird sich fragen: ist die Sache von wesentlicher Bedeutung? wenn nicht, dann ist Unbequemung möglich; wie könnte denn ohne Unbequemung überhaupt gemeinsame Arbeit stattfinden? Ist sie dagegen von wesentlicher Bedeutung, dann wird er sich sagen: es ist besser, ich trenne mich von den Genossen, als daß ich ohne Aufrichtigkeit und mit halbem Herzen dabei bleibe. — Aber wo fangen die wesentlichen Dinge an? — Als die deutschen Bischöfe, die gegen die Infallibilität gewesen waren,

nach der Entscheidung das Dogma annahmen, entgingen sie nicht den bittersten Vorwürfen. Hätten sie beim Widerspruch beharren und aus der Kirche ausscheiden sollen? Aber werden sie nicht mit Recht sagen: die Kirche ist mehr als ein Stück der Kirchenverfassung? Ob andererseits die Erinnerung an jene Tage einem unter ihnen erfreulich ist? Und ob einer von denen, deren Entschluß nach der andern Seite ausfiel, sich darum Vorwürfe macht?

Werden hiermit alle moralischen Dinge schwankend gemacht und einer zügellosen Kasuistik preisgegeben? Ich meine, nicht gemacht, sondern sie sind es in Wirklichkeit immer gewesen. Die Sache ist dem Menschen wirklich nicht so einfach gemacht, daß ein ihm innewohnendes Vermögen, heiße es praktische Vernunft oder Gewissen, mit einer einfachen, mechanischen Operation, der Subsumtion des Falles unter die Regel, sein Leben unfehlbar leitete. Es ist ihm wirklich eine schwierigere Aufgabe gestellt, als gegebene Fälle nach einem fertigen Schema zu erledigen.

8. Der Irrtum, daß im einzelnen Fall ein Zweifel über das, was pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, nicht stattfinden könne, hängt mit dem weiteren Irrtum zusammen, der im Wesen der intuitiven Moralphilosophie begründet ist, daß die Gebote der Moral selbst absolut ausnahmslose Gesetze seien, so daß jede Handlung, die der Formel des Gesetzes nicht entspricht, pflichtwidrig und unsittlich sein müsse. Es wurde dieser Punkt schon oben (S. 182 ff.) berührt. Da an ihm der Unterschied der beiden Behandlungsweisen der Moralphilosophie am deutlichsten zur Erscheinung kommt, so gehe ich hier nochmals mit einem Wort darauf ein.

Für Kant ist die absolute Allgemeingültigkeit der Sittengesetze eigentlich das Rückgrat seiner ganzen moralphilosophischen Theorie; Gesetzmäßigkeit und Moralität fallen ihm zusammen. Für die teleologische Moralphilosophie sind die Sittengesetze empirische Gesetze von ähnlicher Form, wie die Gesetze der Physiologie oder die auf diese gegründeten Regeln der Diätetik. Wie alle empirischen Gesetze, lassen sie Ausnahmen zu. So zweifellos es ist, daß gewisse Handlungsweisen die Tendenz haben, förderlich oder andererseits verderblich auf das Leben des Handelnden und seiner Umgebung zu wirken, so bleibt es, bei der großen Komplikation menschlicher Verhältnisse, immer

möglich, daß Lebenslagen eintreten, wo die natürliche Wirkung in ihr Gegenteil verkehrt wird. So kann es geschehen, daß es sittlich möglich, ja notwendig wird, ein Sittengesetz formell zu brechen. Das Leben, im wirklichen Handeln und im wirklichen Urteilen, ist hierüber niemals in Zweifel gewesen. Daß die intuitive Moral diese Thatsache nicht zu konstruiren vermag, ist ein weiterer Beweis gegen ihre Zulänglichkeit.

Nehmen wir ein Beispiel. Die erste Pflicht des Soldaten ist der Gehorsam, unbedingter Gehorsam mit Bezug auf den Dienst. Die Zuverlässigkeit des militärischen Gehorsams ist eine Grundbedingung der Existenz des modernen Staates. Wie furchtbar ernst es mit dieser Pflicht genommen wird, zeigt die Schwere der Strafen, mit denen die geringste Verletzung geahndet wird. Dennoch können Verhältnisse eintreten, wo diese Pflicht ohne Gewissensbisse und ohne Vorwurf gebrochen wird. In der Konvention von Tauroggen schloß der General York eigenmächtig, auf Grund seiner subjektiven Beurteilung der politischen Lage, mit dem Feinde eine Übereinkunft, in offenbarem Widerspruch mit dem Befehl des Königs, mit offenbarem Bruch also des militärischen Gehorsams. War der Akt pflichtwidrig und also sittlich unzulässig? Nach der Kantischen Formel augenscheinlich. Sicherlich hätte York nicht wollen können, daß die Maxime seiner Handlung als ein allgemeines Naturgesetz die Handlung des preußischen Soldaten bestimme: wann die Lage des Landes ein anderes als das vom obersten Kriegsherrn befohlene Verhalten dir zu erfordern scheint, so handle nach deiner eigenen Einsicht gegen den Befehl. Dennoch entschloß sich York so zu handeln, nach schwerem Zweifel; und freilich war die Sache nicht zweifellos: sie konnte, ganz abgesehen von dem Bruch des Gehorsams und dem unerhörten Beispiel, den Untergang des Staates zur Folge haben. Und doch handelte er so. Die Rettung des Landes aus unwürdiger und unhaltbarer Lage schien ihm jetzt, vielleicht nur jetzt und nur durch sein *selbständiges* Handeln möglich. Die Folge hat ihm Recht gegeben; der König selbst hat es anerkannt, und sein Entschluß wird ihm jetzt von der Geschichte als Verdienst angerechnet; selbst ein französischer Historiker möchte ihn kaum tadeln. Damit ist anerkannt, daß Fälle eintreten können, wo die Rettung des Landes von dem Officier fordert, was

das Grundgesetz des Dienstes untersagt: selbständige Entscheidung in politischen Fragen gegen den ausdrücklichen Befehl der Staatsregierung. Wann ein solcher Fall vorliegt, darüber kann es keine allgemeine Regel geben. Die einzig mögliche allgemeine Regel ist: der Soldat soll gehorchen und unter keinen Umständen durch selbständige politische Erwägungen sich bestimmen lassen, gegen seinen Auftrag zu handeln. Aber stillschweigend gilt doch eine Bedingung: wenn nicht die Wohlfahrt des Landes ein anderes Verhalten unbedingt notwendig macht. Salus populi suprema lex; eine furchtbar gefährliche, und doch niemals aufzuhebende Bedingung aller, auch der unverbrüchlichsten Einzelgesetze. Mit Recht steht der Tod auf der irrtümlichen Berufung des Soldaten auf dieses Gesetz.

Es giebt kein Sittengesetz, das nicht unter dieser Bedingung stände, keines daher, das nicht Ausnahmen zuließe. Wie der Sabbat, so sind auch die Moralgesetze um des Menschen willen, nicht der Mensch um der Moralgesetze willen. Die Juristen haben einen alten Spruch: fiat justitia, pereat mundus. Dem entsprechend sagt die Kantische Moralphilosophie: fiat lex, pereat vita. Jene Formel hat ihren guten Sinn: das Bestehen des Rechts ist wichtiger, als dieser oder jener einzelne Zweck; aber zuletzt liegt das Verhältnis doch so, daß das Recht um des Volkes willen ist, und zwar um seiner Erhaltung willen, nicht zu seiner Vernichtung. Und dasselbe Verhältnis besteht zwischen dem Sittengesetz und dem Menschenleben: seine Bedeutung stammt zuletzt allein daher, daß es die Tendenz hat, im Sinne der Lebenserhaltung und nicht der Lebenszerstörung zu wirken. Liegt der Fall vor, daß die Haltung des Gesetzes unheilbar zerstörend wirken würde, so weicht die Form dem Inhalt, das Mittel dem Zweck. — Es wird später Gelegenheit sein, für die einzelnen Sittengesetze zu zeigen, daß sie unter dieser Bedingung stehen; Notlüge, Notunrecht, das die Juristen Notrecht nennen, bezeichnen solche Ausnahmefälle.

9. Das Gewissen ist, wie schon gesagt, in seinem Ursprung nichts anderes, als das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums, mit Einschluß jener Sanktionen durch Menschen und Götter. Indem der Einzelne sein Handeln an der Sitte, die in seinem Bewußtsein ist, mißt, entstehen jene Gefühlserregungen, die vor der That als abmahnendes oder an-

treibendes Gewissen, nach der That als Gewissensbisse oder innere Billigung empfunden werden. So mannigfaltig der Inhalt des Gewissens ist, — er ist so mannigfaltig, als es mannigfaltige Sitten giebt, beruhend auf der Mannigfaltigkeit der Wesensgestaltung und der Lebensbedingungen — so bleibt seine Form überall dieselbe. Es mag in Gestalt von Instinkten, die ja auch der menschlichen Natur nicht fremd sind, eine ererbte Grundlage haben, entwickelt wird es zunächst durch die Erziehung innerhalb der Familie, sodann durch Anerkennung und Mißbilligung seitens der Umgebung, sowie durch Gesetz und Strafe seitens der Rechtsgemeinschaft, endlich durch die Religion und die Scheu vor den Göttern. Es bethätigt sich in dem Einzelnen, indem es allgegenwärtig in all seinem Thun und Lassen ihn begleitet, bald mahnend und weisend, bald richtend und strafend, bald zustimmend und billigend; es wird empfunden und gedeutet wie eine Stimme von oben, die, selbst überirdischer Abkunft, an das Überirdische in dem Menschen sich wendet und bei ihm Gehör findet, während die niedere und sinnliche Seite seines Wesens vor ihr mit Scheu und Widerstreben zurückweicht.

Von denjenigen, die in der Deutung des Gewissens als einer Bethätigung der transcendenten Welt zugleich eine Erklärung seines Ursprungs erblicken, wird die historisch-psychologische Erklärung nicht blos als ungenügend, sondern auch als gefährlich verworfen: sie nehme dem Gewissen seine Heiligkeit und damit zugleich seine Wirksamkeit. Und diese Folgerung ist nicht selten auch von denen, gegen die sie sich richtet, ausdrücklich anerkannt worden. So bezeichnet P. Rée in seiner scharfsinnigen Untersuchung über den Ursprung des Gewissens als die praktische Folge der historisch-psychologischen Untersuchung, daß die Gebote des Gewissens ihre Heiligkeit verlieren; wer da wisse, wie menschlich es bei der Entstehung des Gewissens zugegangen sei, bei dem verliere sich die absolute Scheu vor der Übertretung seiner Gebote.

Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen. Die Aufhebung der Verbindlichkeit der Gebote des Gewissens scheint mir weder eine logische Konsequenz, noch eine notwendig eintretende psychologische Wirkung zu sein. Nicht eine logische Konsequenz: wie sollten die Moralgesetze dadurch ihre Gültigkeit verlieren, daß man sich davon

überzeugt, sie seien Ausdruck einer allmälig von dem Volk erworbenen Erfahrung über das, was gut und verderblich ist? Im Gegenteil, was kann es für einen stärkeren Beweis in solchen Dingen geben, als die Erbweisheit eines Volkes? Noch eine notwendige psychologische Wirkung. Nicht einmal dann, wenn man sich von der Falschheit oder Sinnlosigkeit ererbter Elemente des Seelenlebens überzeugt, hören sie zugleich auch auf wirksam zu sein. Ich möchte wohl wissen, wie viele unserer aufgeklärtesten Naturforscher von abergläubischer Furcht absolut frei sind: Leute, die am Tage an Gespenster nicht glauben, sind zahlreich, aber bei Nacht? Und hier liegt nun die Sache ja nicht so, daß es falsche oder sinnlose Elemente des Vorstellungs- und Gefühlslebens sind, sondern höchst wesentliche und wichtige. Es ist wohl niemand im Zweifel darüber, daß ein Volk, welchem das, was wir Gewissen nennen, völlig abhanden käme, sodaß nur Rechnung und Furcht den Einzelnen im Handeln bestimmten, auch nicht einen Tag leben könnte. Auch der aufgeklärteste Philosoph wird in seinem täglichen Handeln nicht durch Rechnung und Moralphilosophie, sondern durch Triebe und Gefühle, durch Gewohnheiten und Sitten, durch Pflichtbewußtsein und Gewissen, durch Freude und Liebe zum Guten, durch Abscheu vor dem Gemeinen und Schlechten geleitet.

Aber die transcendente Sanktion würde doch wegfallen. — Ich erwidere hierauf an dieser Stelle nur, daß ich überzeugt bin, es wird nie eine Zeit kommen, da die Menschheit aufhören wird, das, was sie selbst als Wahrheit und Heiligkeit aus sich hervorbringt, als abgeleitet aus der Natur des Allwirklichen selbst zu empfinden. Wie sollte es in die Herzen der Menschen kommen, wenn es nicht in der Natur der Dinge selbst seinen tiefsten und letzten Grund hätte? Ist denn der Mensch eine Anomalie in der Welt? Steht er blos zufällig und äußerlich darin, ist er nicht selbst mit seinem ganzen Wesen in dem Allwirklichen gegründet? Das Wort des Hippokrates, das Steinthal seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache vorgesetzt hat, gilt für jede historisch-psychologische Betrachtung menschlicher Dinge: göttlich ist alles und alles zugleich menschlich (*πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.*).

Allerdings, die „Aufklärung" über den Ursprung des Gewissens kann in dem Einzelnen zu der Meinung umschlagen: es sei nunmehr

alles erlaubt, was man ohne Besorgnis, der Polizei in die Hände zu fallen, thun könne. Wem die Sittengesetze nie anders vorgestellt wären, denn als willkürliche Gebote eines mächtigen Wesens, das Übertretungen eines Tages bestrafen zu wollen verkündigt habe, dem müßte freilich, nachdem ihm die Existenz eines solchen Wesens zweifelhaft geworden, der Gedanke kommen: in dem Falle der Nichtexistenz hätten auch jene Gebote keine Bedeutung mehr. — Ich wüßte nicht, wie auf Grund jener Voraussetzung dieser Folgerung zu begegnen wäre; ich wüßte nicht, wie ihr überhaupt zu begegnen ist, als durch die Nachweisung, daß diese Gesetze nicht zufällige Verordnungen einer Willkür, sondern Ausfluß der Natur der Dinge, der Natur des menschlichen Wesens selbst sind, worin es seiner eigenen Grundrichtung inne wird. So stellen sie der teleologischen Ethik sich dar; und das Gewissen stellt sich ihr dar als der Reflex der objektiven Naturgesetzmäßigkeit des sittlichen Lebens im Bewußtsein des Individuums. Und eben darum erscheint ihr das Gewissen als ein für die Lebenserhaltung höchst wichtiges Organ, dessen Bedeutung durch keine Spekulation über seine Entstehung aufgehoben werden kann, so wenig als etwa die Sprache durch Aufgebung alter Träume über ihren Ursprung aus einer fertig vom Himmel mitgeteilten Ursprache ihren Wert verliert. Oder verlieren die Regeln der Grammatik ihre Gültigkeit für den, der sich überzeugt, daß es auch bei ihrer Entstehung menschlich zugegangen sei? Nun, so wenig können die Sittengesetze auf diese Weise ihre Gültigkeit einbüßen: wer am intellektuellen Leben des Volkes Teil haben will, der muß seine Sprache reden und ihre Gesetze anerkennen, wer am moralischen Leben eines Volkes Teil haben will, der muß seine Sitten befolgen und die Gebote seines Gewissens anerkennen: und er muß nicht blos, als ob er es auch lassen könnte, sondern muß, weil die Sprache des Volks eben auch seine Sprache, das Gewissen des Volks auch sein Gewissen ist, weil er mit seinem ganzen Wollen und Fühlen aus der Substanz des Volksgeistes abgeleitet ist. — Ein Aufklärer im Styl Voltaires, dem die „Ecrasirung des infamen Aberglaubens" als die einzige große Aufgabe der Wissenschaft erschien, der mochte, wenn er die Falschheit der theologischen Ableitung des Gewissens dargethan zu haben glaubte, triumphirend ausrufen: also ist es mit dem Gewissen nichts, es ist nichts

als eine schlaue Erfindung nichtsnutziger Priester, um die Menschen desto sicherer der Freiheit zu berauben. Für eine Geschichtsbetrachtung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß alle menschlichen Dinge sich auf natürlichem Wege entwickelt haben, für die evolutionistische Anthropologie des 19. Jahrhunderts hat dieser Jubel einen wunderlichen Klang: als ob die falsche Theorie gleichsam die Sache selbst zu einer falschen und nichtigen gemacht habe, so daß mit jener nun auch diese verschwinde. Sie wird vielmehr a priori überzeugt sein, daß ein so allgemein sich findendes Organ eine für die Lebenserhaltung notwendige Funktion habe; wie sollte es sonst entstanden sein? Und als die Aufgabe der Wissenschaft wird sie eben die Darlegung der Bedeutung dieses Organs für menschliche Lebensentwickelung ansehen.

Sollte aber die Wissenschaft hier auch eine praktische Aufgabe haben, so würde diese auf keinen Fall in der Zerstörung des Organs bestehen können, sondern nur in seiner Erhaltung und Ausbildung. Das Gewissen zerstören, und das kann allerdings bis zu einem gewissen Grade nicht nur durch falsche Erziehung, sondern auch durch falsche Theorien geschehen, nämlich eben durch die einer falschen theologischen Begründung nachfolgende halbe Aufklärung, ist die schwerste Schädigung, die einem Einzelleben und einem Volksleben zugefügt werden kann. Ein mangelhaftes, in einzelnen Punkten irrendes Gewissen ist immer besser als gar keines. Vortrefflich sagt hierüber Sidgwick (Methods of Ethics, S. 470): „Wenn wir, wie in allen menschlichen Dingen, so auch in der geltenden Moral Unvollkommenheiten finden, so ist dennoch ihre Berichtigung und Verbesserung weniger wichtig, als die Durchführung und Einprägung derselben. Der Utilitarier muß die Neigung zur Empörung gegen die geltende Moral, als gegen ein äußerliches und konventionelles Gesetz, welche bei der Wahrnehmung, daß nicht alle ihre Gebote auf vernünftiger Notwendigkeit beruhen, zunächst leicht entsteht, durchaus abweisen. Natürlich muß er ebenso die abergläubische Scheu abweisen, welche die intuitionistischen Moralisten zu erzeugen streben, als ob die geltende Moral ein absolutes oder göttliches Gesetzbuch sei. Doch wird er sie mit Achtung und Bewunderung als eine erstaunliche Hervorbringung der Natur betrachten, die, durch Jahrhunderte

langes Wachstum entstanden, in vielen Stücken dieselbe fein durchgeführte Anpassung von Mitteln zu komplicirten Zwecken zeigt, als die künstlichsten Einrichtungen des physischen Organismus. Er wird sie mit zarter Achtsamkeit als einen Mechanismus behandeln, der, gebaut aus dem flüssigen Element von Meinungen und Neigungen, das vorhandene Maß menschlichen Glücks zu erzeugen unentbehrliche Mitwirkung übt; als einen Mechanismus, den kein Politiker oder Philosoph hervorbringen, und ohne den doch die härtere und gröbere Maschine des positiven Gesetzes nicht in Wirksamkeit erhalten werden könnte, und ohne den daher das menschliche Leben — mit den kräftigen Ausdrücken des Hobbes — einsam, arm, schmutzig, tierisch und kurz sein würde."

10. Individualisirung des Gewissens. Alle geschichtliche Entwickelung zeigt eine doppelte Seite: Differenzirung und Socialisirung oder Integrirung. Wir beachten hier nur die erste Seite der Sache, die fortschreitende Differenzirung. Aus einer vorausgesetzten Unreinheit des Menschengeschlechts haben sich durch allmälige Differenzirung zunächst die großen Individuen der Racen und Völker gebildet: verschiedene Religion und verschiedene Sitten machen ihre geistige Individualität aus. Im weiteren Fortschritt lösen sich auch die Individuen aus der geistigen Substanz des Volkes zu geistigem Sonderdasein los. Auf niederer Kulturstufe finden wir die einzelnen Glieder eines Volkes durchaus gleichartig: dieselben Vorstellungen, Gedanken, Urteile, Gewohnheiten, Handlungsweisen, kurz derselbe geistige Lebensinhalt, wie er durch Religion und Sitte gegeben ist, kehrt bei Allen wieder. Mit der aufsteigenden Entwickelung wird der Lebensinhalt reicher und mannigfaltiger und zugleich der Unterschied in der Bildung der Einzelnen größer. Das Individuum beginnt sich eigene Gedanken über die Dinge zu machen, die allgemeinen Gedanken über Welt und Leben, welche ihm durch Religion und Mythologie zugeführt werden, genügen ihm nicht mehr: es beginnt zu philosophiren; alle Philosophie hebt mit der Losreißung des Individuums von den allgemeinen Gedanken an. Und ebenso beginnt es sich von dem moralischen Urteil der Gesammtheit zu lösen; es versucht, besondere Wege zu gehen, es bilden sich besondere Lebensanschauungen und besondere Lebensideale aus.

So lockert sich allmälig die ursprünglich absolute Herrschaft der Sitte über das Leben der Einzelnen. Der Kreis der freien individuellen Lebensbethätigung wächst auf Kosten der gebundenen. Je reicher und mannigfaltiger die Thätigkeiten und Beziehungen des Einzelnen werden, desto weniger vermag die Sitte ihre autoritative Regelung festzuhalten; je persönlicher das Leben des Einzelnen und seine Beziehung zu Andern wird, man denke an das Verhältnis der Gatten, der Eltern und Kinder zu einander, desto weniger erträgt es die schematisirende Regel, desto mehr fordert es sein besonderes Gesetz.

Damit erhält nun zugleich das Gewissen eine veränderte Bedeutung. Mißt es ursprünglich den Wert des eigenen Lebens lediglich an der Sitte, so mißt es jetzt das wirkliche Leben an seinem besonderen Ideal. Dies individuelle Ideal wird, als erwachsen auf dem Boden eines bestimmten Volkslebens, dessen Züge an sich tragen, es ist nicht beziehungslos zur Sitte; aber dennoch kann es so weit von dem allgemeinen Lebensinhalt und der allgemeinen Lebensauffassung sich entfernen, daß es seinen Träger selbst zum Konflikt mit der Sitte führt, einem Konflikt, der nun nicht mit Gewissensvorwürfen, sondern als sittliche Notwendigkeit empfunden wird. Der objektiven Moralität tritt eine *subjektive* als die höhere gegenüber*).

*) In einer bemerkenswerten Weise tritt uns dies individuelle Gewissen bei jener Persönlichkeit entgegen, die in der moralischen Geschichte des griechischen Volkes eine so eigentümliche Stellung einnimmt, bei Sokrates. Das *sokratische Dämonion* ist seinem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als das Bewußtsein um eine ganz besondere, individuelle Aufgabe, die seine Bestimmung ausmache. Vortrefflich sagt darüber L. Schmidt (die Ethik der alten Griechen I, 224): „Das Unterlassen des der individuellen Anlage Widerstreitenden nimmt für Naturen von scharf ausgeprägter Eigentümlichkeit und klar bewußter Lebensbestimmung die Notwendigkeit eines sittlichen Gebots an: ich kann nicht und darf nicht, während ein Anderer an meiner Stelle es ganz wohl dürfte, wogegen das Verbot des allgemeinen Gewissens die Form hat: ich darf nicht und jeder andere an meiner Stelle dürfte es ebensowenig.“ Und er führt dazu eine treffende Äußerung Vilmars an: „Es ist (das Dämonion) nichts mehr und nichts weniger, als das, was Goethe die Fortifikationslinien seines Daseins nannte, eine Gabe, welche jeder edlern und tiefer angelegten Natur eigen ist: zu wissen und sich dessen stets genau bewußt zu bleiben, was man nicht darf, ohne aus seinen besonderen Anlagen und Kräften heraus und über dieselben hinweg zu schreiten. In der That hat diese Gabe eine nahe Ver-

Wird eine mit bedeutender Kraft des Geistes und Willens ausgestattete Persönlichkeit durch ihr individuelles Lebensideal zum Konflikt mit der Sitte oder der objektiven Moralität geführt, dann entstehen jene Kämpfe, die als die dramatischen Höhepunkte des Menschheitslebens erscheinen. Ist es ein großes und schönes Lebensideal, das seinen Träger zum Kampf mit dem Bestehenden fortreißt, ist sein Kampf ein Kampf um Gerechtigkeit und Wahrheit, um Freiheit und Schönheit, dann haben wir die eigentlichen Heldengestalten der Menschheit. Jesus hat diesen Kampf gekämpft. Er hatte sich erhoben über die Religion und die Sitte seines Volkes; ein anderes und höheres Verhältnis zu Gott hatte in ihm Gestalt gewonnen, als sein Volk es kannte; und darum genügte ihm auch nicht die Gerechtigkeit seines Volkes, jene zugleich ängstliche und dürftige Gesetzerfüllung. So löste er sich und seine Jünger von dem Volke und seinem Gesetz; er brach den Sabbat und fastete nicht und lehrte seine Jünger also thun; dafür gab er ihnen ein neues Gebot: „daß ihr euch unter einander liebet". Und da das bestehende System, die objektive Gerechtigkeit, gegen die Auflösung sich wehrte, trat er in jenen Vernichtungskampf gegen dasselbe ein, der zu seinem Tode führte. Was ihn in allem Kampf und Schmerz hielt und trug und siegreich machte, das war die unmittelbare Gewißheit, daß er im Dienste seines Vaters stehe, gesandt, der Welt das Evangelium vom Reich Gottes zu predigen. „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat." So ist Jesus das ewige Vorbild aller nach dem Reich Gottes, nach Wahrheit und Gerechtigkeit dürstenden und ringenden Seelen geworden, aller derer, denen das Leben, wie es ist, zu wenig an Kraft und Geist, an Liebe und Freiheit zu enthalten schien, aller derer, die aus der Fülle ihres Herzens

---

wandtschaft mit dem Gewissen, nicht allein um dessen ursprünglich negativer und prohibitiver Natur willen, sondern auch deshalb, weil ein Mißachten oder auch selbst ein nur temporäres Vergessen derselben eine der ethischen Gewissensunruhe ganz ähnliche geistige Disposition erzeugt: hat man sich mit Dingen befaßt, welche (ohne an sich bedenklich oder gar sittlich verwerflich zu sein) über unsere Anlagen hinaus liegen oder unter dem Niveau unserer geistigen Beanlagung stehen, so ist ein nicht zu unterdrückendes Mißvergnügen mit uns selbst, welches fast einem Widerwillen gegen uns selbst gleicht, die Folge."

ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten und dann vom Pöbel, dem feinen und dem groben, gekreuzigt und verbrannt wurden.

Das Seitenstück zu diesen höchsten Heldengestalten bilden jene ungeheuren Verbrechergestalten, wie sie Plato in der Republik mit poetischer Freiheit, doch offenbar nach wirklichen Mustern, in dem Tyrannen schildert, wie sie mit historischer Treue J. Burckhardt in seiner Geschichte der Renaissancekultur in Italien beschreibt: jene furchtbaren Menschen, die Sforza, die Borgia, welche, aller Scheu vor Gott und Menschen ledig, mit ungeheurer Kraft und vollendeter Ruchlosigkeit ihre gewaltigen Gelüste und Begierden durchsetzen.

Vielleicht kann man sagen, in jeder dieser gewaltigen Naturen ist der Stoff, wie zum verbrecherischen Tyrannen, so auch zum echten Helden. In Goethes Faust wäre die Verwandlung des einen in den andern dargestellt. Faust tritt uns im ersten Teile entgegen als das gewaltige Individuum, das von Glauben und Sitte sich losgerissen hat und nun für ungeheure Begierde ungeheure Sättigung sucht: was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, will er in seinem eigenen Selbst genießen, um dann, wie jene, zu zerscheitern. Er bricht zerstörend in den Frieden einer Familie ein; Glück und Seelenfrieden eines unschuldigen und liebenswürdigen Geschöpfs opfert er seiner Begierde, Gretchen wird durch ihn zur Mörderin ihrer Mutter, ihres Bruders, ihres Kindes. Er aber fährt vorüber und gesellt sich zu dem Heer, das zum Blocksberg zieht. Ohne Zweifel ist von Goethes eigener Empfindungsweise etwas darin, in den Prometheusdichtungen klingen ähnliche Töne an. Der zweite Teil des Faust hätte dann zu zeigen, wie der „Übermensch" sich selber Maß und Gesetz wiederfand. Die Ausführung dieser Idee ist freilich hinter der Aufgabe weit zurückgeblieben. Faust hätte gereinigt, „gerettet" werden können nur durch großes Leiden oder großen Kampf für ein hohes Ziel. Die Rettung durch das „ewig Weibliche" ist wirklich, man möchte sagen allzu wohlfeil und mit den wunderlichen Wasserbauten des alten Faust wirds auch nicht gethan sein. Freilich, das große Leiden und der große Kampf ist Goethes Leben selbst fremd geblieben, und er war zu ehrlich oder zu subjektiv, um in der Dichtung zu bringen, was ihm nicht ein Stück seines Lebens war.

11. Und wenn nun jemand gar kein Gewissen hätte? wenn er

nichts von alledem, was Andere als Pflicht empfinden, als verbindlich anerkennen wollte? wenn er sagte: Pflicht sei ein leerer Name; im Kampf ums Dasein sei jedes Mittel recht, das wirksam sei; Mord Lüge, Meineid sei blos von den Schwächeren in Mißachtung gebracht worden, um sich gegen die Stärkeren zu schützen; oder auch umgekehrt: Recht und Gesetz und Scheu vor den Göttern sei blos von den Gewalthabern aufgebracht, um ihrer Herrschaft Sicherheit und Dauer zu geben; der Aufgeklärte wisse, was davon zu halten sei. Und wenn er hinzufügte, das Wohl Anderer sei ihm die gleichgültigste Sache von der Welt, er sorge für sich und so möchten seinetwegen die Andern es auch halten; ja auch der Begriff eigener Wohlfahrt sei schon ein illusorischer; er thue und wolle thun, worauf gerade in jedem Augenblick am heftigsten die Begierde sich richte; das schätze er für das Beste. — Es ist der moralische Nihilismus, der so räsonnirt; wir hören ihn bei Plato, der die Sophisten so reden läßt. Wer hätte ihn nicht auch in unserer Zeit gehört? Als das Symbolum eines vornehmen Russen wird irgendwo angeführt: je ne crois rien, je ne crains rien, je n'aime rien.

Ist es möglich, diesen moralischen Nihilismus oder die nihilistische Moral zu widerlegen? Kann man ihn durch Gründe nötigen einzugestehen, daß er Unrecht hat?

Ich glaube nicht. Wenn jemand wirklich so fühlt, dann finden Gründe keinen Punkt, an dem sie haften könnten. Alle Wertschätzung ist eine Sache, die zuletzt auf unmittelbarem Gefühl beruht; Gefühle aber sind Thatsachen, und Thatsachen sind nicht wahr oder falsch, sie lassen sich weder beweisen noch widerlegen. Er könnte jedem Urteil entgegensetzen: gut, so mögt ihr fühlen, mag euch Kaiser und Reich, Weib und Kind, Ehre und Selbstachtung, fremde und eigene Wohlfahrt wichtig und groß vorkommen; ich stehe allen diesen Herrlichkeiten mit absoluter Gleichgültigkeit gegenüber. Den Augenblick genießen — alles übrige und Zukunft und Ewigkeit dazu ist für mich gar nichts. Hiergegen mit Argumenten kämpfen, wäre völlig vergeblich oder unmöglich. Man könnte nur sagen: die Thatsache, daß du so fühlst, oder daß gewisse Gefühle dir ganz abgehen, wird die Ursache eines neuen Gefühls für mich, des Gefühls nämlich der Verachtung und des Abscheus. Ich fühle, und das ist auch eine absolute That-

sache, Verachtung und Abscheu gegen einen Menschen, der um einer Augenblickslust willen Ehre und Wohlfahrt aufs Spiel setzt, der keine Liebe und keine Überzeugungen hat, der der Pein Anderer ohne Gefühl oder gar mit Freude zusieht.

Allerdings könnte jener hierauf erwidern: das ist mir überaus gleichgültig; oder auch: ich erwidere die Verachtung; mir ist diese Weichlichkeit, diese Zaghaftigkeit und Sentimentalität widerwärtig und verächtlich. Ich finde, daß Übermut und Gewaltthat den freien und zum Herrschen berufenen Mann anzeigen; die furchtsamen Heerdentiere mögen das Lob der Gerechtigkeit singen. — So könnte er sagen. Ob er auch so denken, so empfinden könnte, ist doch am Ende fraglich. Es ist doch vielleicht niemand von dem Leben der Gesammtheit und ihrer Gefühlsweise so losgelöst, daß nicht Spuren davon auch noch in ihm vorhanden sein sollten. Der Gauner, der Schurke, der Streber mag es zum Haß gegen den redlichen und wahrhaften Mann wirklich bringen, zur Verachtung doch schwerlich; er mag über ihn im Kreis der Genossen lachen; ob er, wenn er mit sich allein ist, wirklich Verachtung gegen ihn zu empfinden fähig ist? ob er wirklich des Gefühls der Billigung, der Zufriedenheit mit seiner eigenen Lebensführung fähig ist*)?

Wenn wir hiernach auf eine Widerlegung, die den moralischen Nihilisten nötigte, seinen Standpunkt als einen theoretisch unhaltbaren aufzugeben, verzichten, so ist damit freilich nicht gemeint, daß der

*) In einem Roman von Dostojewskij (Raskolnikow, deutsch von W. Henckel), der für den Moralisten und Psychologen ein nicht gewöhnliches Interesse hat, steht die Erscheinung des moralischen Nihilismus im Mittelpunkt. Der Held des Romans ist ein Student, der durch allerlei Verhältnisse in Elend und Lebensekel verfallen ist. In dieser Gemütsverfassung entwickelt sich die Krankheit des moralischen Nihilismus: alle Urteile und Gefühle, welche als moralische durch die Erziehung in ihn gepflanzt sind, erscheinen ihm jetzt als lächerliche, kindische Vorurteile, als schimpfliche Schwäche, von der frei zu sein das Merkmal des freien und starken Geistes ist. Mit solchen Reflexionen sich ermunternd, tödtet er ein altes, ekelhaftes, vom Wucher lebendes Weib, um sich Geld zu verschaffen, aber zugleich gleichsam zur Probe: „ich wollte wissen," so spricht er später selbst darüber sich aus, „ob ich, wie alle, eine Laus sei oder ein Mensch, ob ich wohl im Stande sei, die Schranken zu überschreiten oder nicht? ob ich es wohl wagen würde, mich zu bücken, um die Macht aufzuheben oder nicht, ob ich blos ein zitterndes Geschöpf sei oder ob ich ein Recht habe — —." Die Rückwirkungen des allgemein menschlichen Gefühls

Nihilismus theoretisch mit jedem andern Standpunkt gleiches Recht habe. Dem Fieberkranken, der die Krankheit nicht fühlt, kann auch nicht durch Disputiren bewiesen werden, daß er krank ist, so wenig als sich durch Disputiren dem Wahnsinnigen beweisen läßt, daß er ins Irrenhaus gehört. Das hindert aber nicht, daß dieser verrückt und jener fieberkrank ist. So würde auch ein unbefangener Beobachter, ein Naturhistoriker der menschlichen Gattung — nehmen wir an, er sei, wie in Voltaires Mikromegas vom Saturn auf die Erde herabgekommen — sich bald überzeugen, daß jener räsonnirende Nihilist eine abnorme Bildung sei; es fehle ihm ein Organ, daß sonst regelmäßig sich finde: das Gewissen. Und zwar, so würde er bei längerer Beobachtung wohl hinzufügen, scheine es ein nicht unwichtiges Organ zu sein, denn die Individuen, denen es fehle, gingen anscheinend an diesem Mangel zu Grunde. Und vielleicht würde er, wenn er der Sache weiter nachforschte, finden, daß der Mangel in doppelter Form vorkomme: als angeborener und anscheinend erblicher oder als durch Krankheit erworbener. Unter den Bedingungen aber, die jene das Schwinden des Organs herbeiführende Krankheit begünstigten, seien halbe Aufklärung und Lebensekel die wichtigsten*).

---

und Gewissens gegen die nihilistischen Empfindungen und Reflexionen vor und nach der That sind mit erschütternder Wahrheit dargelegt. Er kann seine Gedanken von der That gar nicht mehr wegbringen, wachend und träumend, allein und mit andern, immer ist sie ihm im Bewußtsein.

*) Von den Irrenärzten wird neuerdings als eine eigentümliche Krankheitsform das moralische Irresein (moral insanity) angesehen. Es ist charakterisirt durch den vollständigen Mangel des Gewissens. Von Krafft-Ebing (Lehrbuch der Psychiatrie II, 65) wird die Krankheit beschrieben als vollständige moralische Insensibilität. Moralische Begriffe und Urteile können zwar mit dem Verstande und dem Gedächtnis aufgenommen werden, aber sie bleiben gänzlich ohne Gefühlsbetonung und sind daher vollständig unfähig, als Motive auf den Willen zu wirken. „Interesselos für alles Edle und Schöne, stumpf für alle Regungen des Herzens, befremden diese unglücklichen Defektmenschen früh schon durch Mangel an Kindes- und Verwandtenliebe, Fehlen aller geselligen Triebe, Gleichgültigkeit gegen das Wohl und Wehe ihrer Umgebung. Es fehlt jede Empfänglichkeit für sittliche Wertschätzung oder Mißbilligung seitens Anderer, jegliche Gewissensregung und Reue. Die Sitte verstehen sie nicht, das Gesetz hat für sie nur die Bedeutung einer polizeilichen Vorschrift, und das schwerste Verbrechen erscheint ihnen nicht anders als einem ethisch vollsinnigen Menschen die Übertretung einer polizeilichen Verordnung.

12. Mit einem Wort gehe ich noch auf ein paar Fragen ein, die sich an den Begriff der Pflicht hängen. Was heißt verdienstlich? Kann ein Mensch mehr als seine Pflicht thun? Was heißt erlaubt? giebt es Handlungen, die durch Pflicht weder geboten noch verboten, also indifferent sind? Giebt es Pflichten gegen sich selbst?

Diese und ähnliche Fragen gehen alle auf Schwierigkeiten, die mehr aus dem schwankenden Sprachgebrauch, als aus der Sache entspringen. Sie lösen sich leicht durch verschiedene Abgrenzungen der Wortbedeutung.

Pflicht im engsten Sinne heißt ein Handeln oder Unterlassen, auf welches ein Anderer einen Rechtsanspruch hat. Es ist Pflicht, seine Schulden zu bezahlen, Verträge zu halten, nicht zu stehlen, zu betrügen. Dagegen ist es nicht Pflicht in diesem Sinne, einem Andern Gefälligkeiten zu erweisen, ihm in der Not zu helfen. Jenes ist Schuldigkeit, dieses nicht, sondern Sache des freien Willens. — In diesem Sinne kann natürlich von Pflichten gegen sich selbst keine Rede sein.

Pflicht in einem weiteren Sinne ist ein Leben und Handeln, das den Forderungen der Sitte oder den Gesetzen der Moral entspricht. Hiernach wäre es allerdings Verletzung der Menschenpflicht, einem Fremden auf eine höfliche Frage nach dem Weg keine Antwort zu geben; die Pflicht der Nächstenliebe gebietet Gefälligkeit. Dagegen einen Andern mit dringender Gefahr oder sicherem Verlust des eigenen

Dieser Defekt macht solche inferior Organisirte unfähig auf die Dauer in der Gesellschaft sich zu halten und zu Kandidaten des Arbeits- Zucht- oder Irrenhauses. — — Neben dem Mangel ethischer, altruistischer Gefühle findet sich als formelle affektive Störung eine große Gemüthsreizbarkeit, die in Verbindung mit dem Mangel sittlicher Gefühle zu den größten Brutalitäten und Grausamkeiten hinreißt." Dagegen erscheinen die Kranken auf intellektuellem Gebiet für den, der formal logisches Denken, Besonnenheit, planmäßiges Handeln als entscheidend ansieht, unversehrt. Wahnideen und Sinnestäuschungen fehlen. Dennoch fehlt auch die intellektuelle Entartung niemals ganz. „Sie sind nicht blos einsichtslos für das Unsittliche, sondern auch für das Verkehrte, ihren Interessen Schädliche; sie überraschen, trotz aller Beweise von Schlauheit, durch gleichzeitiges Außerachtlassen der gewöhnlichsten Regeln der Klugheit bei ihren verbrecherischen Handlungen. In formeller Beziehung ist die mangelhafte Reproduktionstreue der Vorstellungen hervorzuheben." Endlich sind perverse Triebe im Gebiet des organischen und besonders des Geschlechtslebens gewöhnlich.

Lebens vom Tode retten, das geht wieder über die Forderung der Pflicht hinaus: wer es thut, erwirbt sich damit ein Verdienst, aber wer es unterläßt, verletzt keine Pflicht. Heroismus und Heiligkeit sind nicht Pflicht. In diesem Sinne sprechen wir nun auch von *Pflichten gegen sich selbst*. Es ist Pflicht, für die Ausbildung der eigenen Fähigkeiten zu sorgen; es ist Pflichtverletzung, wenn jemand durch leichtsinnige Streiche seine Gesundheit ruinirt, durch Trägheit und Lüderlichkeit seine geistigen Kräfte verwüstet. Freilich auch hier giebt es ein Maß dessen, das die Pflicht fordert, auch hier giebt es einen Heroismus, der mehr als das Schuldige leistet, der verdienstlich ist. — *Verdienstlich* ist hiernach, was über das Maß der Durchschnittstugend hinausgeht. Und damit ist zugleich der Begriff des *Erlaubten* gegeben. Es ist erlaubt, sich eine Erholung zu gönnen, obwohl es an Aufgaben und Kräften nicht fehlt; es ist erlaubt, sich einen Genuß zu verschaffen, obwohl es Andere giebt, denen mit dem Aufgewendeten geholfen werden könnte. Es ist mit einem Wort erlaubt, innerhalb der Grenzen der durchschnittlichen Tugend zu bleiben.

Das Wort Pflicht wird aber endlich noch in einem *weitesten, vollsten* Sinne genommen und dann verschwindet das Erlaubte und Verdienstliche mit einander. Das Christentum richtet an seine Jünger die Forderung: heilig zu sein und vollkommen, wie der Vater im Himmel. Dieser Forderung gegenüber giebt es natürlich keine Mehrleistung; und darum giebt es vor Gott kein Verdienst. Wer alle Gebote gehalten hat, der sage: ich habe gethan, was ich schuldig war; oder da Menschen jenes nie erreichen, spricht auch der Heilige lieber: ich bin ein unnützer Knecht.

Sechstes Kapitel.

Egoismus und Altruismus.

1. Ich komme hier noch einmal auf den Gegensatz zurück, den man neuerdings durch die Namen Egoismus und Altruismus zu bezeichnen pflegt; die Betrachtung kann zur Ergänzung des im vorigen Kapitel versuchten Beweises dienen, daß die principielle Entgegensetzung von Pflicht und Neigung falsch ist.

Handlungen werden egoistisch genannt, wenn sie die eigene, altruistisch, wenn sie fremde Wohlfahrt zum Ziel haben. Die beiden Motive werden vielfach als sich ausschließende Gegensätze angesehen. — Und dieser Gegensatz wird dann gleichgesetzt mit dem Gegensatz von Pflicht und Neigung. Schopenhauers Moralphilosophie beruht hierauf: jede Handlung, so argumentirt er, hat ein Motiv; Motiv kann nur Wohl oder Wehe sein; das Wohl oder Wehe ist entweder das des Handelnden selbst, oder das eines Andern. Nur wenn das letztere der Fall ist, hat eine Handlung moralischen Wert; dieser beruht ausschließlich darauf, „daß die Handlung blos zu Nutz und Frommen eines Andern geschehe oder unterbleibe. Sobald dies nicht der Fall ist, so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst sein: dann aber ist die Handlung allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Wert"; böse wird sie, wenn die eigene Wohlfahrt auf Kosten fremder Wohlfahrt erstrebt wird (Grundlage der Moral, § 16). — Die Sprache scheint dieser Ansicht entgegenzukommen, wenn sie mit dem Beiwort selbstisch Tadel, mit dem Beiwort selbstlos moralische Anerkennung ausdrückt.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß diese Ansicht zur Grundlage einer allgemeinen Theorie des Handelns nicht tauglich ist. Es wird angemessen sein, in der Moralpredigt jenes: liebe deinen Nächsten, eindringlicher und öfter einzuschärfen als das andere: sorge für deine eigenen Angelegenheiten; daran werden die eigenen Triebe schon erinnern. Zur Moralbegründung dagegen reicht das Schopenhauersche Princip schlechterdings nicht aus. Der vollkommen moralische Mensch wäre nach ihm also der, für den nur das Wohl und Wehe Anderer,

niemals das eigene, Motiv zum Handeln wäre; sobald das eigene Wohl hinein spielte, hätten wir entweder böses oder im besten Fall moralisch-indifferentes Handeln: und moralisch besser wäre doch der, bei dem auch das moralisch Indifferente nicht vorkäme. Es liegt auf der Hand, was für ein unsinniges Ding ein Mensch wäre, der nie einen Augenblick an seine eigenen Angelegenheiten, sondern jederzeit ausschließlich an die Anderer dächte; und nun gar eine Menschheit, in der jedermann es so hielte.

Das falsche Moralprincip des reinen Altruismus hat, ebenso wie das des reinen Egoismus, eine falsche Anthropologie zur Grundlage. Seine Voraussetzung ist: jeder Einzelne ist ein absolut selbständiges Wesen, das nur gelegentlich und zufällig mit anderen Einzelnen in Beziehung tritt; über diese zufälligen Beziehungen wird nun besonders Buch geführt: wenn dabei das Wohl der Anderen als Bestimmungsgrund der Handlung erscheint, dann wird sie als moralisch gut, wenn das Wehe Anderer Motiv oder doch thatsächlicher Erfolg ist, als schlecht oder böse angerechnet. Sofern dagegen das Individuum sich ohne Beziehung auf Andere bethätigt, ist sein Handeln auch ohne Beziehung zur Moral. — Es ist das die alte individualistisch-rationalistische Anschauung: ein Volk besteht aus einer Summe von Einzelnen; Bentham erklärt so am Eingang der Principien: die Gesellschaft (community) ist ein fingirter Körper, zusammengesetzt aus einzelnen Personen, die betrachtet werden, als ob sie seine Glieder seien. Diese Anschauung ist überall aufgegeben, nur in der Moralphilosophie treibt sie noch ihr Wesen. Ich möchte zeigen, daß das wirkliche Leben und Handeln diese Isolirung gar nicht kennt: im wirklichen Handeln greifen sowohl die Wirkungen als die Motive regelmäßig über den Gegensatz fremder und eigener Wohlfahrt über.

2. Was zunächst die Wirkungen anlangt, so giebt es keine Handlung, die nicht sowohl für das Eigenleben als für das Leben der Umgebung Bedeutung hätte, und daher sowohl aus der Rücksicht auf fremde als auf eigene Wohlfahrt betrachtet und beurteilt werden könnte und müßte. Die herkömmliche Unterscheidung zwischen Pflicht gegen das eigene Selbst und gegen Andere darf durchaus nicht als eine reale Trennung angesehen werden: es giebt keine Pflicht gegen das Eigenleben, die nicht auch als Pflicht gegen Andere, und ebenso-

wenig eine Pflicht gegen Andere, die nicht auch als Pflicht gegen sich selbst konstruirt werden könnte.

Die Fürsorge für die eigene Gesundheit stellt sich auf den ersten Blick als eine rein selbstische dar. Sobald man sich besinnt, ist offenbar, daß das Interesse an der Gesundheit keineswegs auf ihren Inhaber beschränkt ist. Jede Störung breitet sich mit ihren Folgen von dem Ort ihrer Entstehung unaufhaltsam auf die Umgebung aus. Die Verstimmung, welche in Folge unzweckmäßiger Lebensweise oder ungenügender Fürsorge entsteht, trägt nicht der allein, der sie sich zugezogen; verdrießlich und reizbar, plagt er das ganze Haus mit übler Laune und mürrischem Wesen. Tritt ernstliche Erkrankung ein, so hat die Familie Unruhe und Sorge, trägt mit an der Minderung des Einkommens und der Vermehrung der Ausgaben. Ist er Beamter, so werden die Berufsgenossen in Mitleidenschaft gezogen, indem sein Arbeitspensum ihnen zur Last fällt. Hat er sich ruinirt, so vergrößert er als Staats- oder Gemeindepensionär oder als Armer die öffentlichen Lasten. Umgekehrt, wer sich gesund und leistungsfähig erhält, der erweist seiner Umgebung ungefähr den größten Dienst, den er ihr zu leisten überhaupt im Stande ist. H. Spencer hat völlig recht, wenn er betont, daß Fürsorge für die eigene Gesundheit die erste aller Pflichten ist. Ein junger Bursch zieht sich durch Übermut einen dauernden Schaden zu; die Umgebung ist zu nachsichtig, wenn sie ihn nicht tadelt, sondern nur bedauert. — Oder man nehme das wirtschaftliche Gebiet. Der eigene Erwerb scheint recht eigentlich in der Mitte der egoistischen Bestrebungen zu stehen. Aber ebenso gut lassen sich Fleiß, Betriebsamkeit, haushälterischer Sinn als Pflichten gegen Andere konstruiren. Ganz unmittelbar kommen die wohlthätigen Wirkungen der Familie und der Erziehung des heranwachsenden Geschlechts zu gute. Aber auch die Gemeinde und schließlich das Volk, ja zuletzt die ganze Wirtschaftsgemeinschaft hat ein Interesse daran: der Wohlstand einer Gemeinde, eines Volkes besteht in dem Wohlstand der einzelnen Familien. Umgekehrt schädigt der Tagedieb, der Verschwender zunächst sich selbst, sodann seine Familie, vielleicht bis in ferne Generationen, Verlumptheit und Bettelhaftigkeit sind erblich so gut wie leibliche Gebrechen; endlich das Land und Volk, sei es, indem er der öffentlichen Versorgung anheimfällt, sei es, indem er die Produktion,

so viel an ihm ist, in falsche Bahnen lenkt und durch böses Beispiel gute Sitten verdirbt.

So kann man allgemein sagen: alle Eigenschaften und Handlungen, welche die gesunde Entwickelung des Eigenlebens fördern oder stören, haben zugleich die Tendenz, auf die Entwickelung des Gesammtlebens wohlthätig oder nachteilig einzuwirken.

Aber ebenso findet das Umgekehrte statt: der Besitz socialer Tugenden hat die Tendenz, für die eigene Wohlfahrt günstige Folgen hervorzubringen, ihr Mangel wirkt verderblich auf das Eigenleben zurück.

Das wichtigste Gebiet für die Entfaltung socialer Tugenden ist das Familienleben; für weitaus die meisten Menschen sind alle ernstesten Pflichten gegen Andere in diesem Kreis beschlossen. Es bedarf keiner Ausführung, daß alle Handlungen und Eigenschaften, welche das Wohl der Familie fördern, wohlthätige Wirkungen auf das Individuum zurückfließen lassen. Eine gute Erziehung der Kinder ist die sicherste und größte, im Alter fast die einzige Quelle des Glücks der Eltern; eine schlechte Erziehung rächt sich so sicher und so empfindlich, wie kaum irgend eine andere Pflichtversäumnis. — Ehrlichkeit im wirtschaftlichen Leben pflegen wir als Pflicht gegen Andere anzusehen. Sie ist nicht minder eine Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst. Eine große Menge von Sprüchwörtern spricht die Gesammterfahrung hierüber aus: ehrlich währt am längsten; Untreue schlägt den eigenen Herrn; unrecht Gut gedeihet nicht; wie gewonnen, so zerronnen u. s. w. Ein statistischer Beweis für die Wahrheit dieser Beobachtungen ist nicht möglich, ein psychologischer leicht. Unehrlicher Erwerb tödtet die Neigung zu ehrlichem Erwerb; von der Gaunerei leben ist aber unter allen Umständen ein unsicheres und ängstliches Brot. Das ehrlich Erarbeitete bringt Segen, gestohlenes Gut wird wenig geachtet. Und wenn alles dies nicht wäre, wenn der Ertrag eines einmaligen Diebstahls als sicherer Reichtum dauernd genossen würde, giebt es jemanden, der vor der Erinnerung sicher ist? In jedem sind die Urteile und Gefühle der Gesammtheit angelegt; sie mögen zeitweilig zurücktreten, niemand ist sicher, daß sie nicht eines Tages hervorbrechen. Es hat noch niemand wohl gethan, mit einem dunklen Geheimnis sich zu beladen; es hat noch niemand die Frucht

der Sünde ungestraft bis ans Ende genossen. — Ein bescheidenes, offenes, verträgliches Benehmen sehen wir als Pflicht gegen Andere an. Es giebt kein sichereres Mittel, das Eigenleben erfreulich zu gestalten. Es gewinnt Freunde, es verbreitet Frieden und Heiterkeit über die Umgebung, die auf den Ausgangspunkt zurückstrahlt. Umgekehrt ist ein hochmütiges, neidisches, zänkisches, tückisches, gehässiges Wesen eine sichere Anweisung auf ein unerfreuliches, peinvolles Leben.

Also Pflichten gegen Andere und Pflichten gegen sich selbst sind nicht gegen einander isolirt; eigene Wohlfahrt und die Wohlfahrt der Gemeinschaften, denen jedes als Glied eingefügt ist, der Familie, des geselligen und wirtschaftlichen Kreises, der Gemeinde, des Staates, sind so ineinander geschlungen, daß, wer für seine eigene wahre Wohlfahrt sorgt, die jener Gemeinschaften zugleich fördert; und umgekehrt, wer die Aufgaben treu erfüllt, die ihm aus der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft erwachsen, damit an seiner eigenen Wohlfahrt arbeitet.

3. So wenig die Trennung der Handlungen in egoistische und altruistische nach ihren Wirkungen möglich ist, so wenig nach den Motiven. Es ist überhaupt eine seltsame Vorstellung, daß jede Handlung ein Motiv habe. Vielmehr, wie zu jeder Bewegung in der physischen Welt viele Ursachen konkurriren, so zu jeder Willensbestimmung viele Motive. Der Regel nach erfolgt doch die einzelne Handlung, indem eine dauernde Willensrichtung, die selbst wieder durch die individuelle Natur und Lebenslage gegeben ist, mit einer durch die Umstände herbeigeführten Veranlassung zusammentrifft. Zu der Bildung der Willensrichtung hat regelmäßig die Rücksicht auf Andere mitgewirkt, und zu den Umständen gehören häufig wieder in erster Linie Personen, die bittend, fordernd, ermutigend, abmahnend, lobend, tadelnd, sei es ausdrücklich mit Worten, sei es durch ihr bloßes, wenn auch nicht einmal gegenwärtiges Dasein Einfluß üben. Ist es ein egoistisches oder altruistisches Motiv, das den Bauer bestimmt, seinen Acker zu bestellen, sein Feld zu verbessern, Jahr aus Jahr ein, Tag für Tag fleißig und thätig zu sein? Es ist eine unsinnige Alternative. Der Bauer selbst, wenn man ihn fragte: thust du das um deinetwillen oder um Anderer willen, würde den Frager fragend ansehen, ob er nicht recht geschеidt sei? Und wenn er doch

antwortete, würde er sagen: er thue es, weil es so sein müsse, sonst könne der Hof nicht bestehen. — Und warum muß der Hof bestehen? — Nun, es wäre doch eine Schande, ihn abzuwirtschaften. Auch lebe er mit seiner Familie darauf. Und wenn der Moralist genauer zusähe, würde er vielleicht finden, daß dieser selbe Bauer für seine Gemeinde rüstig thätig ist, für sein Land Söhne erzieht und zum Heer stellt, und daß er alles dies auch will, und daß auch hierfür jene wirtschaftliche Thätigkeit die Grundlage abgiebt. Er arbeitet gar nicht so, man möchte sagen pfennigweis für sich und dann wieder pfennigweis für Andere; sondern das geht alles im Großen zusammen; die Summe seiner Zwecke, bewußter und unbewußter, bestimmt seine Thätigkeit, und eine besondere Buchführung: das ist für mich, das ist für meine Familie, das ist für die Gemeinde, findet überhaupt nicht statt. Solche Pfennigsrechnung findet sich, wie die Lustbilance, nur bei Moraltheoretikern, die vor Begriffsspalterei die Dinge nicht sehen.

Liegt die Sache anders bei einem Künstler, einem Gelehrten, einem Staatsmann? Vielleicht wird diesem bei seinem 70 jährigen Geburtstage oder einer anderen Gelegenheit bescheinigt, daß er allein für das Wohl des Volkes oder für die Sache der Menschheit gearbeitet habe. Zuweilen stellt sich Einer auch selbst ein solches Zeugnis aus, wie Chr. Wolff in einer seiner Vorreden: er habe von jeher eine große Liebe zum menschlichen Geschlecht bei sich verspüret und ihm zu Nutz seine sämmtlichen Werke verfaßt. Ich bin fern davon, dem alten Wolff zu mißtrauen; aber ein wenig zweifelhaft ist mir doch, ob die Sache ganz so vor sich ging, daß er also zunächst den Nutzen des Menschengeschlechts ins Auge faßte, dann überschlug, womit er ihm dienen könne, und, nachdem er gefunden, daß nichts nützlicher sei als vernünftige Gedanken, an die Abfassung seiner Schriften ging. Sondern es war doch wohl so, daß es ihn zuerst trieb, über die Sachen zu denken, um für sich selbst Klarheit zu gewinnen; daß dann, nachdem er dies erreicht zu haben glaubte, es ihm keine Ruhe ließ, bis er seine Gedanken deutlich und ausführlich zu Papier gebracht; daß er hierbei gelegentlich einmal mit einiger Genugthuung dachte, wie einleuchtend die Sache gesagt, wie vortrefflich sie seine Leser finden, wie die gelehrten Zeitungen voll Anerkennung davon reden, wie seine Gegner über manchen gut gegebenen Stich sich ärgern

würden; daß er je zuweilen auch einmal an die Menschheit und den Wert der Erkenntnis für ihr Leben und die dauernde Förderung der Wahrheit durch seine Arbeit dachte. Und wenn diese Werke so auf sehr menschliche Weise entstanden, so wird das ihrem Wert nicht Eintrag gethan haben. Im Gegenteil, der Wert der Werke, welche „für Andere" gemacht werden, dürfte viel zweifelhafter sein, als der Wert derjenigen, bei denen lediglich an die Sache selbst und vielleicht auch hin und wieder an den Nachruhm des Erfinders gedacht wurde. Schopenhauer pflegte nicht viel an Wohl und Wehe Anderer zu denken; was er gedacht und geschrieben hat, hat er um seiner selbst willen geschrieben, um sich das große Rätsel des Daseins zu lösen, um sich Gedanken, die im frohen Augenblick ihrer Geburt ihm gefielen, am Leben zu erhalten und sich in ihnen eine beglückende Umgebung zu schaffen. Er schrieb nicht für Andere, keine Lehrbücher, keine Systeme, keine gelehrten Werke, sondern er schrieb für sich, wie der wahre Dichter für sich dichtet, und der wahre Künstler für sich schafft und gegenständlich macht, was er innerlich sieht. Freilich, wenn es nicht jene Andern gäbe, dann würde nichts geschaffen, kein Redner redet, ohne eine Versammlung, die ihn hört, kein Dichter dichtet, ohne ein Volk, das ihn singt oder liest, kein Schriftsteller schreibt, es gäbe denn, wenigstens in seiner Einbildung, Leute die lesen, was er schreibt. Aber dennoch, wem nicht die Sache selbst vor allem auf der Seele liegt, sodaß er nicht anders kann, als davon reden, wem die Triebkraft erst aus dem Gedanken an die Anderen und ihren Nutzen kommen müßte, der dürfte seine Mühe wohl ohne Schaden für die Anderen sparen. Höffding führt eine Äußerung Goethes gegen Eckermann an: „Ich habe in meinem Beruf als Schriftsteller nie gefragt: was will die große Masse und wie nütze ich dem Ganzen? Sondern ich habe immer nur getrachtet mich selbst einsichtiger und besser zu machen, den Gehalt meiner eigenen Persönlichkeit zu steigern und dann immer nur auszusprechen, was ich als gut und wahr erkannt hatte."

Von den Physikern wird behauptet, es gebe im Universum keinen isolirten Punkt; jedes Element der körperlichen Welt stehe mit jedem andern in Wechselwirkung. Auch in der moralischen Welt giebt es keinen isolirten Punkt. Jede Handlung jedes Menschen wirkt auf das

ganze sittliche Universum, wie andererseits jeder Vorgang in diesem auf jeden Einzelnen zurückwirkt. Wir können die Wirkungen nicht in dieser Weite verfolgen und nachweisen; das können wir auch in der physischen Welt nicht: das Fallen eines Steines verrückt nicht merklich den Schwerpunkt der Erde, aber es verrückt ihn doch. So verschiebt die Neigung oder Abneigung eines Individuums gegen Taback oder Kaffee den Marktpreis zwar nicht merklich, aber verschiebt ihn doch, und übt damit auf die Bebauung der Erdoberfläche und die wirtschaftliche Bethätigung der Menschheit Einfluß. Die Neigung oder Abneigung des Einzelnen für eine Handlungsweise, eine Kunstform, einen Gedanken, ein Wort verändert nicht merklich, aber verändert doch Sitte, Kunst, Denkweise, Sprache seiner Umgebung, seines Volks, der Menschheit. Diese thatsächliche Verbindung Aller mit Allen erscheint subjektiv darin, daß kein Mensch gegen das, was irgend ein Anderer thut, völlig gleichgiltig ist: er urteilt darüber, billigend oder mißbilligend, sobald er Zeuge ist; und jedes Urteil ist der Anfang einer Einmischung, welche jenes Thun fördert oder hindert. Es ist, als ob jeder das Gefühl hätte: was jener thut, es geht dich an, es wirkt im Sinne deiner letzten Zwecke oder ihnen entgegen.

Ist also der ganze Gegensatz von Egoismus und Altruismus überhaupt sinnlos? Kommt ein Unterschied in den Handlungen und in den Motiven, der zu dieser Unterscheidung Anlaß geben könnte, überhaupt nicht vor?

Das behaupte ich natürlich nicht. Es kommen allerdings Fälle vor, wo das Eigeninteresse mit fremden Interessen in Konflikt ist oder zu sein scheint. Es kommen zweifellos Handlungen vor, bei denen eigener Vorteil auf Kosten fremder Wohlfahrt gesucht, und umgekehrt Handlungen, bei denen fremder Wohlfahrt eigene Interessen und Neigungen zum Opfer gebracht werden; wobei dahin gestellt bleiben kann, ob in dem ersten Fall die eigene Wohlfahrt, das Wort in seinem tiefsten Sinn genommen, gewinnt, im andern verliert. Und zweifellos sind dies Vorkommnisse von großer moralischer Bedeutsamkeit. Was die obigen Ausführungen zeigen wollten, war nur dies: daß Widerspruch zwischen eigener und fremder Wohlfahrt, selbstischen und altruistischen Motiven, nicht die Regel, sondern die Aus-

nahme bilden. Die Regel ist Zusammenstimmung sowohl in den Wirkungen als in den Motiven. Das Leben ist nicht ein so friedloses Ding, wie es in den Darstellungen mancher Moralisten erscheint, als ob es ein beständiger Proceß um Mein und Dein wäre. Es giebt wohl kein Menschenleben, dem dieser Kampf ganz erspart bliebe, aber es giebt viele Leben, in denen er gar keine hervorragende Rolle spielt. Alle diejenigen, die, in einem gesunden Familienleben, in einem wohlgeordneten Gemeinschaftsleben stehend, ihr Leben mit rechtschaffener und regelmäßiger Berufsthätigkeit erfüllen, werden von solchen Konflikten nicht allzu viel erfahren, und keineswegs wird ihre altruistische Lösung ihnen als der eigentliche Inhalt ihres Lebens, der für seinen moralischen Wert maßgebend ist, erscheinen.

4. Und wie steht es nun mit der moralischen Beurteilung solcher Fälle? Ist die Aufopferung der eigenen Interessen zu Gunsten fremder unter allen Umständen Pflicht oder, wenn nicht eigentliche Pflicht, so doch löblich und gut? Schopenhauer meint es und die gemeine Vorstellung scheint ihm Recht zu geben: der Sprachgebrauch, der die Wörter Güte und Bosheit, Eigennutz und Selbstsucht geprägt hat, weist darauf hin. Einer genaueren Betrachtung wird die Sache nicht so einfach erscheinen. Zunächst wird sie bemerken, nicht jede Handlung, welche aus dem Trieb Anderen wohlzuthun fließt, ist wirklich wohlthätig; die altruistische Absicht sichert nicht die wohlthätige Wirkung. Es giebt viel „Wohlthätigkeit", die lauter Übel hervorbringt; ja es giebt Leute, die so unendlich „gut" sind, daß niemand davon gut hat und niemandem dabei wohl wird, sondern wer unter ihren Einfluß kommt, wird dadurch verzogen und verdorben. Güte ohne Weisheit ist nicht gut, sondern verderblich, so verderblich als irgend ein undisciplinirter Naturtrieb; Shakespeare hat im Timon die Wirkung der nicht durch Vernunft regierten „Güte" mit grausamer Treue gezeichnet. Also die bloße altruistische Richtung der Neigungen ist an sich noch keineswegs moralisch gut, geschweige denn das einzige moralisch Gute.

Aber ferner, können wir zugeben, daß ein Opfer eigener Interessen, auch wenn es wirklich fremde Wohlfahrt fördert, unter allen Umständen verdienstlich und löblich oder gar Pflicht sei? Ich glaube nicht. Soll ich um einem Andern eine kleine Freude zu machen, wichtige und wesentliche Interessen meines Lebens hintansetzen? Soll

ich Vermögen, Gesundheit und Leben einsetzen, um irgend einem Kranken einen harmlosen Wunsch zu erfüllen, eine kleine Erleichterung zu verschaffen? Ist das Pflicht? oder wenn nicht Pflicht, so doch allemal löblich oder verdienstlich? Soll ich, mein Eigenwohl auch noch in meinen Angehörigen verfolgend, meinem Bruder, meinem Kinde versagen, was diesem von großem Wert, aber nicht ohne mäßige Beeinträchtigung der Wünsche eines Dritten zu erlangen ist? Das unbefangene Urteil wird keinen Augenblick schwanken zu sagen: im Gegenteil, die Meinigen sind mir näher als der Fremde, und ihre Wohlfahrt um der Erfüllung fremder Wünsche willen hintansetzen ist nicht Pflicht, sondern Pflichtverletzung. Also, das Opfer der eigenen Neigungen und Interessen ist nicht an und für sich gut, sondern nur, sofern wesentliche Interessen Anderer sie fordern: wer einem Andern das Leben zu retten sein Leben einsetzt, wer es im Dienst seines Volkes hingiebt, der wird bewundert und gepriesen; umgekehrt, wer einen Andern in Not und Elend verkommen läßt, ehe er sich entschließt auf eine gewohnte Bequemlichkeit oder einen Genuß zu verzichten, der wird als selbstsüchtig und hart gescholten.

Es scheint also, daß das Urteil von einer Abwägung der objektiven Bedeutung der Zwecke geleitet wird. Kann man nun, von dieser Thatsache ausgehend, für die Entscheidung zwischen eigenen und fremden Interessen als allgemeine Norm aufstellen: das größere Interesse geht jederzeit dem kleineren voran, ohne Rücksicht darauf, ob das eigene oder das fremde das größere ist? Der kollektivistische Utilitarismus scheint auf diese Norm geführt zu werden: ist das größte Glück der größten Zahl das absolute Ziel und wird der objektive Wert von Handlungen daran gemessen, in welchem Maß sie glückerzeugend sind, so wäre also Verzicht auf eigenes Glück notwendig, wenn dadurch ein größeres, unzulässig, wenn dadurch ein geringeres oder gar kein fremdes Glück erzeugt wird.

Vielleicht kann die allgemeine Formel als solche gelten. Um sie vor Mißverständnissen zu schützen, wird es aber notwendig sein, sie mit näheren Bestimmungen zu umgeben. Vor allem ist daran zu erinnern, daß Glück oder Wohlfahrt nicht wie eine Münze aus einer Hand in die andere gehen kann. Glück ist Wirkung gelingender Thätigkeit, es kann also nicht geschenkt, sondern nur erarbeitet werden.

Ein Anderer kann dazu nur äußere Mittel und gelegentliche Beihülfe geben. Damit ist denn schon gesagt, daß jene Formel nicht zur Auflösung von einfachen Rechenexempeln dienen kann. Und niemals wird sich ausrechnen lassen, auf welchen Punkt in einem gegebenen Augenblick gerichtet, meine hülfreiche Thätigkeit den größten Beitrag zum Glücksmaximum liefern würde. Hier wird immer der sittliche Takt unmittelbar entscheiden. Dieser aber läßt sich nicht so sehr durch eine Abwägung der objektiven Größe der Interessen, als durch eine Art Naturordnung der Zwecke leiten: erst kommen die mir durch Lebensberuf und Stellung auferlegten Pflichten, sodann die Pflichten, welche mir durch besondere Verhältnisse zu Andern auferlegt sind; in dritter Reihe erst kommen gelegentliche Beziehungen zu Beliebigen. Mögen an und für sich die Interessen der letzteren größer sein, für die Bestimmung meiner Thätigkeit ist die Entfernung von dem Ich, dem Mittelpunkt meiner Thätigkeit, immer mitentscheidend, und in der Regel maßgebend. Daß wir thatsächlich im Handeln hierdurch geleitet werden, ist offenbar: jedes Ich, so könnte man sagen, ordnet alle Andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen der Anderen an Gewicht oder Bewegkraft. Das ist ein Gesetz der psychischen Mechanik. Seine teleologische Notwendigkeit liegt aber auf der Hand: wirkten die verschiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, so müßte die wunderlichste Zerstreuung unseres Wesens die Folge sein. Eine entsprechende Zerstreuung des Thuns würde dieses selbst völlig unfruchtbar machen; die Wirksamkeit aller Hülfe nimmt im Allgemeinen in derselben Art mit der Entfernung ab, die zwischen dem Helfenden und dem Hülfsbedürftigen liegt.

Natürlich will diese Betrachtung nicht ausschließen, daß unter Umständen fernere Interessen das Opfer der näheren fordern können. Für die Erhaltung des Lebens und der Freiheit eines Volkes gilt mit Recht kein Leben als zu kostbar. Der Dienst der Gerechtigkeit und Wahrheit kann das Opfer des Familienglücks fordern und rechtfertigen. Und wir werden auch die Barmherzigkeit des Samariters preisen, der ohne an seine Interessen und seine Sicherheit zu denken dem unter die Mörder Gefallenen zu Hülfe eilte: in diesem Augenblick war dieser wirklich sein Nächster; er konnte ihm helfen und nur

er konnte ihm helfen. Aber die Regel wird doch bleiben, daß die Nächsten, nun, eben die nächsten sind. Charity begins at home, sagt ein gutes englisches Sprichwort.

5. Auf eine Frage gehe ich hier noch mit einem Wort ein: ob die altruistischen Willensantriebe auf Kosten der egoistischen im Vordringen begriffen sind? Von H. Spencer wird es mit großer Zuversicht behauptet (Thats. der Ethik, 14. Kap.). Die menschliche Natur passe sich den Bedingungen des socialen Lebens immer vollkommener an; die kriegerischen Instinkte, dem Naturzustand des Kriegs Aller gegen Alle angemessen, stürben allmälig ab und sociale Instinkte breiteten sich an ihrer Stelle aus; der militärische Typus weiche dem industriellen, dem Typus, der durch die Kooperation erzeugt werde. Er weist ferner auf seine große biologische Generalisation hin, nach welcher die Fürsorge für die nachwachsende Generation immer ausgedehnter und zugleich die Lebensminderung und Selbstaufopferung der elterlichen Generation durch Erzeugung und Pflege immer geringer werde. Er erwartet demnach, der Altruismus werde solche Höhe erreichen, „daß die Fürsorge für das Glück Anderer zum täglichen Bedürfnis werden wird, und daß die niedrigeren, egoistischen Genüsse beständig diesem höheren egoistischen Genuß untergeordnet werden". Da zugleich durch die fortschreitende Kultur die natürlichen Leiden und Entbehrungen aller Art immer geringer werden, so wird der Altruismus mehr und mehr die Form des Mitleids und der Selbstopferung verlieren und die Form der sympathischen Freude annehmen, „eine Freude, welche den Empfänger nichts kostet, sondern eine Gratisbeigabe zu seinen egoistischen Genüssen bildet". Ja, es beschäftigt ihn schon der Gedanke, daß der Geschmack an altruistischen Freuden bei jedermann so groß werden könne, daß er für sich einen zu großen Teil davon in Anspruch nehmen möchte: doch wird die Sorge durch die Betrachtung beschwichtigt, „daß jedermann von einem ungebührlich eifrigen Streben nach denselben schon durch das Bewußtsein abgehalten werden wird, daß auch Andere solche Freuden zu haben wünschen und daß also diesen gleichfalls die Möglichkeit zum Genuß derselben offen zu lassen ist".

Spencer fügt dieser Betrachtung hinzu, er erwarte nicht, daß diese Folgerungen irgendwo erhebliche Anerkennung finden würden,

namentlich könne von denen, „die sich zum Christentum bekennen und Heidentum üben", eine Zuneigung zu solchen Ansichten nicht erwartet werden. Auf die Gefahr hin, auch zu diesen gerechnet zu werden, will ich doch meine Bedenken nicht unterdrücken.

Spencer gründet seine Erwartung hinsichtlich der Zukunft, wie es denn allein möglich ist, auf den Verlauf der Entwickelung in der Vergangenheit. Die Darstellung, die er von dieser giebt, scheint mir aber an dem Mangel einseitiger Betrachtung zu leiden. Sicherlich zeigt die Menschheitsgeschichte, so weit sie uns vorliegt, fortschreitende Socialisirung; auch wird der Umbildung der Lebensbedingungen eine Anpassung der menschlichen Natur in einigem Maße zur Seite gehen: sociale Instinkte werden in der That bei civilisirten Völkern stärker sein als bei uncivilisirten. Aber man darf sociale Instinkte nicht mit altruistischer Empfindungsweise verwechseln: jene können in hohem Maße ausgebildet sein ohne diese; friedliche und dauernde Kooperation kann stattfinden ohne Nächstenliebe, sie kann stattfinden bei hoher Spannung egoistischer Gegensätze, wenn nur die innere und äußere Gegenwirkung gegen den Ausbruch in gewaltthätige Handlungen in gleichem Maße wächst. Ist wirklich das Leben der heutigen Gesellschaft, so stark darin, verglichen etwa mit dem Leben eines Indianerstammes oder einer germanischen Bauerschaft vor 2000 Jahren, die Socialisirung der Thätigkeit hervortritt, an altruistischen Gefühlen reicher? Wenn es der Fall ist, so ist es doch ebenso unzweifelhaft auch reicher an Gefühlen der Feindschaft, des Neides, des Hasses. In jener primitiven Gesellschaft gab es keine Konkurrenz, keine Fälschungen, keinen Betrug, kein Mißtrauen, keine Reibungen zwischen dirigirenden und ausführenden Organen: jeder Haushalt bildete ein im wesentlichen in sich beschlossenes Wirtschaftsgebiet. Je komplicirter die Kooperation, desto zahlreicher die Punkte, an denen Reibung entsteht. Sicherlich, die Individuen haben sich dieser Lage angepaßt, sie sind jetzt geschickter zur Kooperation, als die Individuen, die vor 2000 Jahren lebten: die Germanen, mit denen Marius und Caesar kämpften, wären schwerlich in einer Fabrik oder in einem Büreau zu verwenden gewesen; es wurde aber auch von ihnen nicht verlangt. Wo sind Reibungen heut zu Tage stärker, in einer Kollegenschaft von Beamten, Lehrern, Geistlichen, oder in einer Bauerschaft? wo sind

Mißempfindungen häufiger? Es ist wohl niemand darüber in Zweifel. Ich leugne nicht, daß auf der andern Seite auch lebhafte Zuneigung, Achtung, Verehrung, Freundschaft in der ersten Gruppe häufiger sich findet: in dem Bauerndorf ist ein gewisses gleichgiltiges Nebeneinander die Regel, in der socialisirten Gruppe sind die persönlichen Verhältnisse ausgeprägter, entschiedener, aber nach beiden Seiten, nach der der Feindschaft und Mißachtung so gut als der der Freundschaft und des Vertrauens.

Spencer beruft sich auf die Entwickelung der Verhältnisse in der Familie. Ich glaube, sie zeigen ganz dasselbe, größere Entschiedenheit, aber auch nach beiden Seiten: es giebt Familien mit einer Innigkeit des Zusammenlebens, wie sie der Urzeit gewiß absolut fremd war; es giebt daneben auch Familien mit einer Tiefe des Unfriedens und der gegenseitigen Abneigung, mit einer Innigkeit des Hasses zwischen Gatten und Eltern und Kindern, die der Urzeit nicht minder fremd war. Natürlich, je ausgeprägter die Individualitäten, desto stärker Anziehung und Abneigung zwischen ihnen. Wie friedlich-gleichgiltig leben Heerdentiere nebeneinander!

Und ähnlich wird es wohl auch mit dem Verhältnis der Völker zu einander stehen. Freilich erscheint Friede als der regelmäßige Zustand zwischen civilisirten Völkern, Krieg als Unterbrechung, während zwischen den Stämmen der Wilden Krieg der regelmäßige Zustand ist. Dafür haben Kriege unter jenen einen Umfang des Blutvergießens und der Zerstörung, daß daneben die Kämpfe der Wilden als blutige Spiele erscheinen. Werden die Kriege aussterben? Spencer sieht es voraus. Werden die Völker aufhören einander zu hassen? werden sie aufhören, Macht, Ansehen, Vorteile, Ruhm zu wollen, zu wollen für sich, auf Kosten der anderen? Ich fürchte, nicht eher, als sie aufhören, ihr Dasein dem Dasein der andern vorzuziehen, nicht eher, als sie aufhören da zu sein. Es mag sein, daß die Völker aufhören werden da zu sein, es scheint mir aber ziemlich müßig darüber zu spekuliren, was dann sein wird, welche neuen geschichtlichen Individuen an ihre Stelle treten und wie diese zu einander sich verhalten werden.

Gehört der Irrtum Spencers, wenn denn der Traum des Himmels auf Erden ein Traum bleibt, zu den nützlichen Irrtümern?

Vielleicht ist jemand geneigt, es zu glauben: er richte auf und ermuntere für die Zukunft zu arbeiten. Es ist möglich, daß er einzelnen dies leistet, obwohl so ferne Aussichten auf das menschliche Handeln und Empfinden schwerlich großen Einfluß üben. Wir lieben und hassen, erstreben und verabscheuen die nahen Dinge. Vielleicht bewirkt er aber daneben ein Anderes: er kann mißgestimmt und ungerecht gegen Vergangenheit und Gegenwart machen. Mir will vorkommen, daß Spencer davon nicht immer frei ist; wie seine großen biologischen Generalisationen ihn nicht selten für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit blind machen, so nimmt ihm sein phantastischer Zukunftsoptimismus die Fähigkeit zu unbefangener Auffassung und Würdigung der Vergangenheit. Möge der Zukunft jedes Glück und jede Tugend beschеert sein, vielleicht werden die vergangenen Geschlechter doch dabei bleiben: ihr Leben sei nicht nur für sie das beste Leben gewesen, sondern es bilde auch eine Entwickelungsphase in dem Leben der Menschheit, die ihren Wert in sich selber habe, nicht minder als das Knaben- und Jünglingsalter mit seinen Spielen, seinen Freuden, seinen Idealen ein selbstwertiges Moment in dem Einzelleben bilde. Möge der „industrielle Typus" sein Glück und seine Bewunderer haben, der „kriegerische Typus" habe auch sein Recht. Ob nicht am Ende Achilles und Alexander auch noch in der Welt der vollkommen gerechten und wohlwollenden Baumwollenspinner ihre Bewunderer finden würden? Oder nur so lange, als die Raubtiernatur noch in dem Menschen steckt? Aber es ist wohl nicht einmal gewiß, daß die Raubtiere von den Raubtieren am meisten bewundert werden.

Siebentes Kapitel.

Tugend und Glück.

Die Betrachtungen über das Verhältnis von Tugend und Wohlfahrt, die im Bisherigen zerstreut vorkamen, möchte ich hier noch einmal gesammelt vorlegen. Das Verhältnis bietet der Betrachtung zwei Seiten dar: 1) welchen Einfluß hat die Tugend auf das Glück? 2) wie wirkt das Glück auf den Charakter?

1. Daß es dem Guten gut und dem Schlechten schlecht gehe, ist die erste große Grundwahrheit, auf welche die Reflexion auf moralische Dinge alle Völker geführt hat; in zahllosen Sprüchen wird diese Überzeugung als die Summe ihrer Lebenserfahrung ausgesprochen. Aus der griechischen Litteratur hat L. Schmidt im ersten Kapitel seines Werkes über die Ethik der Griechen eine erschöpfende Zusammenstellung solcher Sprüche und Stellen gemacht. „Zu den festesten Voraussetzungen," so beginnt er sein Werk, „von denen der Glaube der alten Griechen nicht lassen mochte, gehörte, daß in den Schicksalen der Menschen eine strenge Gerechtigkeit waltet, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft." Er zeigt, wie schon die homerischen Gedichte von diesem Gedanken durchdrungen sind, der das Grundthema der griechischen Dichtung und Geschichtsbetrachtung bleibt. Die Verwaltung dieser Gerechtigkeit liegt mit dem Schicksal der Menschen selbst in den Händen der Götter oder des Göttlichen, denn die Götter als Individuen sind, wenigstens für Dichter, voll von menschlichen Launen und Affekten; die Götterwelt des eigentlichen Glaubens dagegen ist wesentlich Schützerin des Rechts und der Sitte. Sie straft den Frevler, der Eide bricht, die Pietät oder das Gastrecht verletzt, sie verfolgt den Mörder, bis sein Blut als Sühne geflossen. Freilich, oft kommt die Rache erst spät, sie trifft vielleicht erst die Nachkommen, oder sie erreicht, nach dem später aus dem Orient aufgenommenen und ausgebildeten Glauben an Seelenwanderung und Todtengericht, ihr Opfer erst im Jenseits. Aber kein Frevler entgeht der Strafe. Umgekehrt ist der Gute den Göttern lieb, sie bewahren ihn und die Seinen vor dem Übel und geben ihm, sündlos und glücklich das Leben zu vollenden. In dem Begriff des Gottgeliebten (θεοφιλής) sind Frömmigkeit, Menschenfreundlichkeit, Gottwohlgefälligkeit untrennbar verknüpft.

Es ist dieselbe Anschauung, die in den geschichtlichen und poetischen Büchern des alten Testaments den Grundton angiebt. Die geschichtlichen Bücher zeigen, wie der Herr die Verheißungen und Drohungen, mit denen er den Erlaß des Gesetzes begleitet hatte, in den Erlebnissen der Einzelnen und des Volkes wahr macht. Und ebenso ist in den Psalmen der Gegenstand der Lobpreisung die Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit oder Zuverlässigkeit Gottes: er

verläßt nicht den Gerechten, der seine Gebote hält und vergilt noch den Gehorsam an Kind und Kindeskind. Auch den Gerechten treffen Leiden, aber der Herr läßt ihn darin nicht umkommen, ja die Leiden selbst müssen ihm zum Segen werden; die Gottlosen dagegen gehen darin zu Grunde.

Die theoretische Entwickelung dieser Anschauung macht eigentlich den Inhalt der griechischen Moralphilosophie aus: nicht blos zufällig, durch die Vermittelung der Götter, sondern durch die Natur der Dinge selbst sind Tugend und Glückseligkeit verbunden, sei es, daß die Glückseligkeit unmittelbar als Bethätigung der Tugend, sei es, daß sie als ihre notwendige Wirkung gefaßt wird. Und nicht anders liegt die Sache in der modernen Moralphilosophie: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury und Hume, alle suchen den notwendigen Zusammenhang zwischen Rechtschaffenheit und Wohlfahrt nachzuweisen. Auch die hier vorliegende Darstellung dreht sich als um ihren Angelpunkt um den Satz: Wohlverhalten hat Wohlfahrt, Übelverhalten hat übele Fahrt zu seiner natürlichen Wirkung. —

Dieser Ansicht von dem Verhältnis von Tugend und Glück, die man die optimistische nennen kann, tritt eine pessimistische gegenüber: gerade dem Schlechten geht es gut und dem Guten schlecht. Es wäre nicht schwer, eine stattliche Reihe von Zeugnissen aus der Litteratur und der Spruchweisheit der Völker zusammenzubringen, die alle darauf hinauskommen, daß der schlechte Mann mit seinen schlechten Künsten in der Welt es weiter bringt, als der, der den geraden Weg der Wahrheit und des Rechts wandelt. List und Gewaltthat, diese gegen die Schwächeren, jene gegen die Stärkeren, sind die Mittel, sich in die Höhe zu bringen und sich oben zu erhalten. So zeigt es die alte Fabel von Reineke Fuchs, welche Goethe einmal eine unheilige Weltbibel nennt: Löwe und Fuchs, Gewalt und List, die stehen oben an, sind König und Kanzler: der ehrliche Schöps und der unschuldige Hase, der geradsinnige Bär und der in Listen wenig erfahrene Wolf, die sind immer unter durch. — Und die andere Bibel, das heißt die Bibel neuen Testaments, scheint jener possenhaften Tierbibel nicht Unrecht zu geben. Es gehört zu den Grundanschauungen des alten Christentums, daß der Gerechte eben um der Gerechtigkeit

und Wahrheit willen viel leiden muß. Wie der Meister, so müssen auch die Jünger durch viel Trübsal, Schmach und Verfolgung gehen.

Auf welcher Seite ist das Recht? Wird die Wahrheit der ersten Betrachtung durch die zweite aufgehoben? — Ich meine doch nicht.

Was zunächst jene vereinzelten pessimistischen Anwandlungen anlangt, die bei jedem Volk und bei jedem Einzelnen gelegentlich vorkommen, so kann man vielleicht auf folgende Weise sie erklären und mit der optimistischen Ansicht versöhnen. Es ist freilich eine nicht weg zu leugnende Thatsache, daß es dem Guten nicht immer gut geht. Auch wer mäßig und vernünftig lebt, wird krank, und umgekehrt, einem, der übel genug mit seiner Gesundheit umgeht, dem hält sie aus. Ein tüchtiger und ehrlicher Mann bringt es mit aller Anstrengung zu nichts und ein Schurke kommt auf Schleichwegen zu Reichtum. Aufrichtigkeit zieht den Haß eines Mächtigen zu und Schmeichelei gewinnt Gunst. — Aber gerade der Umstand, daß solche Vorkommnisse so sehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und die Empörung erregen, scheint anzudeuten, daß sie doch nicht die Regel, sondern die Ausnahme sind. Wenn ein lüderlicher Mensch zu Grunde geht, so findet das niemand auffallend und man redet nicht davon; wird aber ein vernünftiger und tüchtiger Mann durch allerlei unglückliche Zufälle zu Grunde gerichtet, während jener gedeiht: so scheint das gleichsam wider die Natur der Dinge, und man beruhigt sich erst in einem allgemeinen Spruch, der auch jenes als möglich erscheinen läßt: Unkraut vergeht nicht! Die Dummen haben das Glück! Erwirbt ein redlicher Mann Vertrauen, wird ein Schurke entlarvt und hinausgeworfen, so findet jedermann die Sache in Ordnung. Wenn dagegen einer das Zuchthaus mit dem Ärmel streifend seine Millionen dennoch glücklich in Sicherheit bringt, das regt auf, es bleibt Monate lang Gegenstand des Gesprächs, jedermann bringt ähnliche Fälle herbei und das Ende ist auch hier der Chor: ja, so gehts in der Welt!

In Wahrheit wird doch auch hier gelten: die Ausnahme bestätigt die Regel. Es würde nicht so viel Aufhebens von solchen Fällen gemacht werden, wenn sie nicht eben wider die Natur der Dinge zu sein schienen. Regel bleibt doch, daß ehrliche Arbeit ein besserer Weg zu wirtschaftlicher Wohlfahrt ist als Betrug und

Gaunerei; daß ein offenes und wahrhaftes Wesen Vertrauen erwirbt und Lüge und Hinterhaltigkeit schlechte Mittel sind, sich Freunde zu machen; kurz, daß Tugend die Eigenschaft hat, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, Laster dagegen widerwärtig und verhaßt.

Von der letzteren Regel giebt es aber allerdings eine wichtige Ausnahme: bei dem Lasterhaften erwirbt Tugend nicht Liebe, sondern Haß. Die ehrlose Dirne haßt das ehrbare Mädchen; das bloße Dasein dieser ist ihr ein Vorwurf, den sie durch Spott, Verläumdung und alles das, was der Haß zu thun antreibt, an ihr rächt. Die größte Genugthuung ist ihr, jene in die eigene Schande und Verdorbenheit herabzuziehen, dann ist der Vorwurf verstummt. Das ist der furchtbare Trieb zur Verführung, der dem Laster innewohnt. So haßt der Schmeichler und Streber den ehrlichen, wahrhaften Mann, der mit gradem Rücken und offenem Gesicht durch das Leben geht; er glaubt sich von diesem beobachtet, durchschaut und verachtet.

Wenn also einmal in einer Gesellschaft das Laster das entschiedene Übergewicht erlangt hätte, dann würde die Tugend hier nicht mehr die Eigenschaft haben, vor den Menschen angenehm zu machen, sie würde dann, wenn nicht Verachtung, so doch Abneigung und Haß bei den Meisten hervorbringen. Da auch die Laster nicht die Kraft haben angenehm zu machen, — denn Tugend empfiehlt zwar bei den Tugendhaften, aber Laster nicht bei den Lasterhaften, vor allem nicht die socialen Untugenden — so würde damit die Auflösung aller Gemeinschaft in allgemeinen Haß gegeben sein. In einigen merkwürdigen Versen der überhaupt zum Pessimismus neigenden hesiodischen Dichtung (Werke und Tage, 174 ff.) wird ein solcher Zustand als kommend verkündigt: „Der Vater wird nicht den Kindern, die Kinder nicht dem Vater, ein Gast nicht dem Gastfreund, ein Genosse nicht dem Genossen, noch ein Bruder dem Bruder lieb sein; vor der Zeit alternd, werden sie ihre Eltern beschimpfen und mit groben Worten schelten, die Elenden, der göttlichen Ahndung nicht gedenkend; und Einer wird des Andern Stadt zerstören. Und Eide halten, gerecht sein und gutes thun wird nicht lieb und wert machen, sondern der Übelthäter und der übermütige Gewaltmensch wird in Ansehen stehen; das Recht wird in der Faust sein, und Scheu wird

es nicht geben. Der Schurke wird den ehrlichen Mann mit krummen Worten zu Grunde richten und einen Eid darauf schwören. Und von mißtönendem, schadenfrohem, haßblickendem, neidischem Hader werden die jammervollen Menschen alle stets umgeben sein." Eine Schilderung der Hölle auf griechischem Boden.

Von hier aus wird nun die christliche Auffassung von dem irdischen Erfolg der Tugend zu verstehen sein. Die Vorstellung, welche das alte Christentum von der Welt hat, in die es eintritt, gleicht ziemlich genau der Schilderung des Hesiod. Man vergleiche die Schilderung der griechisch-römischen Welt, welche Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefes giebt: „Voll aller Ungerechtigkeit, Hurerei, Bosheit, Habsucht, Schlechtigkeit, voll Neides, Mordes, Haders, Ränkesucht, Ohrenbläserei, Afterreden, gottverhaßt, gewaltthätig, frevelmütig, aufgeblasen, Erfinder des Bösen, den Eltern ungehorsam, unvernünftig, treulos, lieblos, unversöhnlich, unbarmherzig, die Gottes Gerechtigkeit wissen (daß die solches thun, des Todes würdig sind), thun sie es nicht allein, sondern haben auch Gefallen an denen, die es thun." Mit solcher Meinung von der Welt, die sie auch keineswegs verhehlten, in die Welt tretend, konnten die alten Christen freilich nicht erwarten, der Welt zu gefallen: sie mußten Haß und Schmach und Verfolgung voraussehen, die denn auch nicht ausblieb.

Die alten Christen erwarteten noch ein Anderes: das Ende der Welt; sie hatten die Empfindung, daß eine Menschheit von dieser Art nicht länger leben könne und nicht länger zu leben verdiene. Sie werden darin Recht haben: eine Welt, wie sie von Hesiod oder Paulus geschildert wird, könnte ohne Zweifel nicht leben. Da die Welt nicht untergegangen ist, da sogar das ganz Unerhörte eingetreten ist, daß jene Welt, nachdem sie die Mittel der Verfolgung erschöpft hatte, in gewissem Sinne das Christentum in sich aufgenommen und bis auf diesen Tag erhalten hat, so wird die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Menschheit jenem Bilde nie ganz geglichen hat. Übrigens ist auch das alte Christentum selbst doch nicht überall so hoffnungslos pessimistisch: es kommt doch auch vor, daß die Christen aufgefordert werden Gutes zu thun, „damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen". Und ein andermal wird sogar von der Gottseligkeit gesagt, daß sie zu allen Dingen

nütze sei und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens habe; eine Stelle (Timoth. 4, 8), die freilich, was die Verheißung dieses Lebens anlangt, im alten Testament weniger überraschen würde.

Hinzuzufügen wäre nun übrigens, daß Leiden und Verfolgung für den Christen eigentlich kein Übel ist; es gehört zu seiner Erziehung zur Vollkommenheit, ja es vermag schließlich seinen inneren Frieden, seine Seligkeit in Gott nicht einmal hier auch nur auf einen Augenblick zu stören. Eben durch die Verfolgung wird ihm die beseligende Gewißheit, daß er nicht von dieser Welt ist, sondern dem ewigen Gottesreich angehört. Und so ist auch für ihn, und für ihn am zweifellosesten, Tugend und Glückseligkeit auf das innigste vereint, ja eigentlich ein und dasselbe, wie denn in dem Wort Gottseligkeit beides in Eins zusammengefaßt wird.

Und so werden wir überhaupt sagen: für den, der die Tugend ganz und gar in seinen Willen aufgenommen hat, ist das Gute thun, auch wenn es dem sinnlichen Menschen einmal hart ankommen sollte, immer das Beseligendste. Von ihm gilt das Spinozistische: beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus. Für den dagegen, der das Gute nicht innerlich in seinen Willen aufgenommen hat, der es thut aus Furcht oder Berechnung, kann allerdings eintreten, daß er sich getäuscht fühlt, wenn nun der äußere Erfolg, den er sich von der Ehrlichkeit, der Enthaltsamkeit, der Wohlthätigkeit versprach, nicht überall eintritt; dann erscheint ihm die Tugend als ein untaugliches oder doch unzuverlässiges Mittel zur Glückseligkeit und er bricht in jene pessimistischen Anklagen aus, daß es dem Schlechten gut und dem Guten schlecht gehe. Womit denn freilich doch auch für ihn nicht gesagt ist, daß er nun befriedigter gewesen wäre, wenn er auf krummem Wege das Ziel erreicht hätte, das er auf geradem verfehlt zu haben sich beschwert. Bleibt hiernach der innere Zusammenhang von Tugend und Glück im Grunde doch überall bestehen, so muß nicht minder der Zusammenhang von Schlechtigkeit und Unseligkeit als ein notwendiger angesehen werden. Es mag ein Mensch gedacht werden können, der ohne alle Scheu und Bedenken thut, was die Begierde eben verlangt, und ohne alle Gewissensbisse genießt, was der Erfolg ihm zuwirft, und dem auch der Erfolg das ganze Leben lang treu bleibt: ob er aber in Wirklichkeit vorkommen kann? Jeden-

falls dürfte es, wie die Menschen sind, für keinen ratsam sein, den Versuch zu machen: selbst wenn er jeden Erfolg erreicht, möchte die Stunde kommen, wo er alle Erfolge zum Lösegeld gäbe, könnte er damit geschehene Thaten auslösen.

2. Die zweite Frage ist: wie wirkt das Glück auf den Charakter? Unter Glück aber wird hier verstanden, was die Griechen Eutychie nennen: Lebensbedingungen und Lebensumgebungen, die dem natürlichen Gefühl unmittelbar erwünscht sind, Gesundheit, Kraft, Schönheit, Reichtum, Macht, Erfolg, Ansehen, Ehre, Sieg, Gelingen aller Art. Wie wirkt der Besitz oder Gewinn solcher Dinge auf den Charakter?

Es ist die zweite große Grundwahrheit, auf welche alle feiner gebildeten Völker durch die Beobachtung menschlicher Dinge geführt worden sind, daß im Glück eine Gefahr für den Charakter und damit zuletzt auch für die Wohlfahrt liege. Wenn oben als der erste Satz der griechischen Lebensweisheit bezeichnet wurde: daß es dem Guten gut und dem Schlechten schlecht geht, so kann man als den zweiten hinzufügen: daß Eutychie nicht gleichbedeutend mit Eudämonie, daß ungemischtes Glück kein Glück sei. Das Glück erzeugt ein fattes Gemüt, ein fettes Herz, sagt der Psalmist; in solchem gedeiht Übermut und dieser führt zur Frevelthat, welche die Rache der Götter und damit das Verderben herabzieht. Das ist nach der Anschauung des griechischen Volkes, wie sie in seinen Dichtern und Geschichtserzählern sich ausspricht, der natürliche Lauf der Dinge. Nur ein ungewöhnliches Maß von gesundem Sinn macht fähig das Glück zu tragen*). Gewiß eine wohl begründete Anschauung: Glück und Erfolg haben eine Tendenz, den, dem sie widerfahren, selbstzufrieden und übermütig zu machen. Der Glückliche wird leicht ein harter Richter Anderer, ein gelinder Richter seiner selbst. Das eigene

*) Theognis 153:

Τίκτει τοι κόρος ὕβριν, ὅταν κακῷ ὄλβος ἕπηται
Ἀνθρώπῳ, καὶ ὅτῳ μὴ νόος ἄρτιος ᾖ.

Meisterhaft skizzirt Aristoteles in der Rhetorik (II, 15—17) den Einfluß der Eutychie in ihren verschiedenen Formen, als Vornehmheit, Reichtum, Einfluß und Macht, auf den Charakter. Jetzt würde als eine hervorstechende Form noch litterarischer oder künstlerischer Erfolg und glückliches Carrieremachen hinzuzufügen sein.

Gelingen rechnet er sich als Verdienst an; bei fremdem Unglück oder Mißlingen ist er schnell mit dem harten Wort bereit: es ist seine eigene Schuld, er hat es nicht besser haben wollen. So entsteht, indem die Achtung vor fremdem Streben, die Scheu vor fremdem Unglück verloren geht, jener den Göttern und Menschen verhaßte Gemütshabitus, den die Griechen Hybris nennen. Aus ihm bricht dann die verächtliche Behandlung der Dinge und Menschen, die Mißhandlung der Schwachen und Besiegten hervor, welche die Rache der Götter und Menschen herausfordert, und es erfolgt der Sturz, der durch innere Erschlaffung und Sorglosigkeit vorbereitet ist.

Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß schon der Genuß als solcher für den Zuschauer leicht etwas Abstoßendes hat: einer schmausenden und trinkenden Gesellschaft zusehen, erweckt leicht widerwärtige Gefühle. Die natürliche Empfindung sträubt sich daher dagegen, bei der Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse unbeteiligte Zuschauer zu haben. Das Glück Liebender sucht ebenfalls die Einsamkeit, mit Recht: Zeugen pflegt es geschmacklos vorzukommen. Was macht den Eitlen so lästig, als daß er Zeugen nötig hat und sucht, denen er seine Thaten und Leiden erzählen und vorzeigen kann? Lebensbeschreibungen verlieren regelmäßig viel von ihrem Interesse, sobald der Held die Schwierigkeiten und Hemmnisse überwunden, die Gefahren und Kämpfe siegreich bestanden hat, die ihn von seinem Ziel trennten: die Jahre des Ausruhens in der allgemeinen Anerkennung, des Genusses von Ansehen und Reichtum, so wohl verdient sie sein mögen, sind für den Biographen verloren; Goethe wußte wohl, warum er seine Selbstbiographie nicht über den Einzug in Weimar hinaus fortsetzte. — „Genießen macht gemein", sagt Faust; ein sehr wahres Wort: dem Genuß sich hingebend, wird die Seele innerlich überwältigt und erniedrigt. Das eigentliche Geheimnis der Widerstandsfähigkeit Fausts gegen das Böse besteht eben darin, daß er im Genuß nicht Befriedigung findet. Durch Genuß will ihn der Teufel erniedrigen: „Staub soll er fressen und mit Lust". Faust frißt den Staub, aber nicht mit Lust, und darum vermag der Teufel seine Seele nicht ganz zu gewinnen. Es ist eine edle Unzufriedenheit in ihm, die seine Erlösung möglich macht.

Was von den Einzelnen gilt, das gilt auch von den Kollektiv-

wesen, von Völkern, Ständen, Parteien: am Glück gehen sie zu Grunde. Sie verlieren die Fähigkeit der Selbstkritik und Selbstzucht, sie verlieren Kraft und Haltung, sie verlieren das Maß für das Mögliche und Geziemende und unterliegen zuletzt, innerlich zu Grunde gerichtet, ruhmlos dem verachteten Gegner. Auch die Geschichte der Kirche könnte man nach diesem Schema konstruiren, ja vielleicht liegt die Sache nirgend so auf der Hand, als hier: die triumphirende und herrschende Kirche wird regelmäßig hochmütig, träge, hart, herrsch- und verfolgungssüchtig. Aber mit dem Steigen der äußeren Autorität sinkt die innere in gleicher Abstufung, bis der Zusammenbruch erfolgt. Mit ihm kommt der Umschwung: verachtet und verfolgt, erholt sie sich innerlich, Demut, Aufopferung, Heldenmut wachsen ihr wieder; sie gewinnt aufs Neue die Gemüter. Dann beginnt der Kreislauf von Neuem: die Mächte dieser Welt nähern sich ihr, sie ist wieder eine Macht, mit der man rechnen muß, die Dienste leisten kann — und Dienste annimmt. Sie wird mit Einkünften und Ehren ausgestattet, sie hat Versorgungen und begehrenswerte Stellungen zu bieten, sie stellt Dogma und Kultus unter den Schutz der Polizei. Und nun kommen die Geschickten, die Begehrlichen, die Weltlichen, die Vornehmen und wollen der Kirche dienen. Und die Kirche läßt sich von ihnen dienen und beherrschen und wieder zu Grunde richten.

Die Kehrseite der Wirkung des Glückes ist die erziehende, stärkende, reinigende Wirkung des Unglücks, des Mißerfolgs, des Leidens. Das Unglück stählt den Willen, es giebt ihm, wenn er es überhaupt erträgt, elastische Kraft, welche mit dem Druck wächst; es giebt Geduld im Ertragen des Unvermeidlichen, mag es von den Dingen oder von den Menschen kommen; es übt die Fähigkeit, sich selbst und seine Kräfte zu messen und zu prüfen; es macht bescheiden in den eigenen Ansprüchen und gelinde im Urteil über Anderer Schwächen. Bringt das Glück die abstoßenden Eigenschaften der menschlichen Natur zur Entwickelung, so führt das Unglück die Menschen zusammen, es macht sie verträglich, duldsam, gerecht. Ja man kann sagen, die höchste sittliche Vollkommenheit wird überhaupt nicht gereift ohne Unglück und Leiden. Durch Leiden ist Christus zur Herrlichkeit eingegangen; verworfen von den Leitern seines Volks, gerichtet von den Ungerechten, gemißhandelt von den Werkzeugen der

Gewalt, beschimpft und verflucht von dem Haufen, verleugnet und verlassen von seinen Jüngern, so hat er sich die höchste Krone erworben. Er durfte, am Kreuz das Haupt neigend, sprechen: es ist vollbracht; vollbracht das Höchste, was auf Erden vollbracht werden kann: um des Guten willen Böses leiden, ohne am Guten zu verzagen und den inneren Frieden in Menschenhaß und Verachtung zu verlieren.

Das Christentum ist ganz Philosophie des Leidens. Doch ist auch den Griechen der Sinn für dasselbe nicht ganz verschlossen geblieben.

Erzogen ohne Schläge wird kein Menschenkind,

sagt ein Spruch Menanders, den auch Goethe, doch nicht eben ein Freund des Leidens, bedeutsam über den Eingang seiner eigenen Lebensbeschreibung gesetzt hat. Besonders aber tritt in der Tragödie der Glaube des griechischen Volkes an die reinigende und erhebende Macht des Leidens hervor; im Agamemnon des Aeschylus spricht ihn der Chor aus:

Denn zur Weisheit leitet uns
Zeus und heiligt das Gesetz,
Daß in Leiden Lehre wohnt.

Leiden ist Strafe, aber für den, der die Strafe annimmt, auch das Heilmittel gegen jene Krankheit der Seele, welche vom Glück erzeugt wird, der Hybris, der selbstgerechten Härte. Das ist die Idee der Ödipustragödien. — Der reine Mensch aber, der von unverdientem Unglück getroffen wird, beweist, indem er es mit Gelassenheit trägt, die Freiheit und Kraft des menschlichen Willens von dem Naturlauf in ihrer ganzen Erhabenheit. So ist der sterbende Sokrates für die Philosophen zum Beweis geworden, daß den Menschen, wenn er nur selbst nicht will, kein Übel treffen kann: wie könnte, fragt Marc Aurel, ein Übel sein, was mich nicht schlechter macht?

Von hier aus würde denn also zu sagen sein: wirkliches Glück sei für einen Menschen die rechte Mischung von sogenanntem Glück und Unglück. Günstig ist das Lebensschicksal eines Mannes nicht dann, wenn es ihm alles Begehrte jederzeit in Fülle zuführt, sondern dann, wenn es in rechtem Maß und zu rechter Zeit Freude und Leid, Gelingen und Fehlschlagen, Fülle und Entbehrung, Kampf und

Frieden, Arbeit und Ruhe ihm zuführt. Wie die Pflanze zum Gedeihen Regen und Sonnenschein bedarf, so gedeiht auch der innere Mensch nicht ohne den Wechsel von heiteren und trüben Tagen. Wem alles zuwider ginge, wer von Dingen und Menschen nur Übles erlitte, der müßte, wenn ein solches Leben überhaupt möglich wäre, mit Grauen von der Wirklichkeit und dem Leben sich abwenden. Aber auch der hätte nicht Ursache sich glücklich zu preisen, dem jederzeit alle Wünsche, so wie sie in seiner Seele aufstiegen, erfüllt würden. Auch wenn er nicht in Sattheit und Übermut unterginge, was doch kaum vermeidbar scheinen möchte, so würde er sehr wichtige menschliche Erlebnisse nicht erlebt, sehr wesentliche Seiten der menschlichen Natur nicht in sich ausgebildet haben. Wie ein Feldherr, der nie eine Niederlage erlitt, nie Gelegenheit gehabt hätte, alle Hülfsmittel seines Geistes kennen zu lernen und zu entwickeln, so würde ein Mann, der nie etwas entbehrte, dem nie etwas mißlang, nie alle Kräfte seines Gemüts und Willens haben ausbilden können. Er müßte selbst die Empfindung haben, daß ihm vom Schicksal zur vollen Entwickelung seines Wesens etwas vorenthalten sei, und es möchte ihn, wie den Polykrates, etwas wie Grauen vor seinem „Glück" ankommen.

Man wird von hieraus sagen dürfen, das wirkliche Leben ist im großen und ganzen angemessen zu den wirklichen Bedürfnissen der menschlichen Natur eingerichtet: es bringt einem jeden in ewigem Wechsel gute und böse Tage, Glück und Kreuz. Daß der guten Tage zu viel seien, darüber wird nicht leicht eine Klage gehört werden; oft dagegen erklingt die Klage über das Übermaß des Elends und der Not. Daß in jedem Fall das Schicksal die richtige Mischung trifft, wird freilich nie bewiesen, sondern immer nur geglaubt werden können. Und oft mag der Glaube schwer werden, vielleicht noch öfter angesichts all des unendlichen fremden Elends, als der eignen Not; unzählige Wesen sehen wir um uns aus Mangel an Sorge und Pflege, an Aufgaben und Mitteln verkümmern und zu Grunde gehen. — Und doch, würden andere Lebensbedingungen eine günstigere Entwickelung bewirkt haben? Wer will es sagen? Wie oft haben Völker die Erfahrung gemacht, daß sie hinterher auf eine Zeit, die in der Gegenwart ihnen als eine Zeit der Erniedrigung und der

äußersten Not erschien, mit Empfindungen des Danks und der Erhebung zurückblickten. Und auch die umgekehrte Erfahrung wird gemacht, daß die Tage des Siegs, des Gelingens, des Reichtums, der Größe dem rückwärts gewendeten Blick in anderem Lichte erscheinen. Die niederländischen Maler scheinen uns zeigen zu wollen, wie ein Volk lebt, dem es zu wohl wird.

Man erinnert sich der sinnreichen Dichtung Chamissos: die Kreuzschau. Ein Mann, der über die schwere Bürde seines Kreuzes seufzte, wird in einen großen Saal geführt, wo die Kreuze aller Menschen liegen. Es wird ihm gestattet, sich ein passenderes zu wählen. Er legt das seine ab und beginnt zu prüfen und zu wägen. Nachdem er lange suchend auf und ab gegangen, hat er endlich eins gefunden, das ihm am leidlichsten scheint. Wie er es dann genauer betrachtet, ist es das eigene, das er im Augenblick nicht wieder erkannt hat.

Es giebt Leute, die meinen, daß sie eine bessere Welt anzugeben wüßten als unsere wirkliche und die darum die wirkliche als eine mißlungene schelten. Wenn ihnen gestattet würde, die Welt ihrer Einbildung wirklich zu machen und darin zu leben, vielleicht würden sie die Entdeckung machen, daß es in der verschmähten Welt doch noch leidlicher ging. Es ist eine oft gemachte Beobachtung, daß Leute, die voll Haß und Verachtung ihr Vaterland verließen, wenn sie nun eine Weile draußen in der neuen Welt ihrer Sehnsucht gelebt hatten, eine große Wandlung der Stimmung gegen die Heimat erfuhren, daß ihnen da erst aufging, wie innig sie selbst mit ihr zusammenhangen. Könnten unsere Pessimisten auf eine Weile auf einen anderen Planeten versetzt werden, vielleicht lernten auch sie mit Sehnsucht und Dank der Erde gedenken.

Achtes Kapitel.

Das Verhältnis der Moral zur Religion.

1. Die Frage, welche ich in diesem Kapitel zu beantworten versuchen will, ist die: findet zwischen Religion und Moral eine innere, auf der Natur der Dinge beruhende und darum unauflösliche Verbindung statt, oder sind Sittlichkeit und Religiosität von einander unabhängige, nur zufällig in Beziehung geratene Dinge? Es sei gestattet, durch eine historische Betrachtung die Antwort vorzubereiten.

Es gehört zu den sichersten Sätzen der Anthropologie, daß wenigstens auf einer gewissen Entwickelungsstufe eines Volkslebens zwischen seiner Religion und seiner Moral eine sehr innige Verbindung stattfindet: die Sitten stehen unter der Sanktion der Götter, die Gebote der Religion und der Moral bilden einen einheitlichen Gesetzescodex, Frömmigkeit und Sittlichkeit werden als eine und dieselbe Sache angesehen. Um nur an das bekannteste Beispiel zu erinnern, so erscheinen im Gesetz Moses religiöse, sittliche und rechtliche Pflichten als völlig gleichartige Teile des einen Gesetzes Gottes. Alle gelten mit der gleichen Verbindlichkeit; sie fließen alle aus dem Willen Jehovahs und die Bestrafung jeder Übertretung wird von dem Volk als religiöse Pflicht geübt. Gottesfurcht gilt als der Grund der Sittlichkeit, fromm und gut, gottlos und schlecht sind gleichbedeutende Ausdrücke. — Christentum und Muhammedanismus halten an dieser Anschauung fest. Sie findet sich nicht minder bei Griechen und Römern, bei Indern und Persern, bei Ägyptern und Assyrern. Das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit hat in der Religion seine Form, alle Ordnungen des Staats und der Gesellschaft, alle Sitten und Gebräuche, die das Leben des Einzelnen bestimmen, haben eine religiöse Grundlage. Auch bei den Stämmen, in denen die eingeborene Bevölkerung Amerikas ihre höchste Entwickelung erreicht hat, bei den Mexikanern und Peruanern, tritt uns dieselbe Verbindung der Religion mit der Moral entgegen. Waitz führt aus altmexikanischer Weisheit einiges an, das ebenso bei einem hebräischen oder christlichen Moralprediger sich finden könnte. Eben hierin erblickt er einen entscheidenden Beweis für die hohe geistige

Kultur dieses Volkes: „es giebt", so fügt der ausgezeichnete Kenner des ethnographischen Materials hinzu, „es giebt kaum ein zuverlässigeres Kennzeichen und ein sichereres Maß für die Civilisationshöhe eines Volkes, als den Grad, in welchem die Forderungen reiner Sittlichkeit von seiner Religion unterstützt werden und mit den religiösen Lehren selbst verflochten sind*)".

Worin ist die Ursache der Vereinigung des Religiösen mit dem Moralischen zu suchen, wenn wir sie nicht als schlechthin ursprünglich setzen dürfen? Und dagegen scheint allerdings manches zu sprechen; auf den niedersten Entwickelungsstufen tritt uns Religion in der Gestalt zauberischer Begehungen als isolirte Funktion entgegen, die wenigstens zur Sitte und Moralität, so weit von solcher die Rede ist, nicht in erkennbarer Beziehung steht: Fetische sind gleichgültig gegen das Verhalten der Menschen, sofern es nicht sie selbst betrifft, „Götzendienst" und „Sittlichkeit" haben nichts mit einander zu thun. Wodurch wird also, wenn wir dies Verhalten als das ursprüngliche setzen, die Verbindung beider herbeigeführt? oder wenn wir jene Frage unentschieden lassen, worauf beruht die Verknüpfung ursprünglich?

In mehr äußerlicher Betrachtung könnte man die Sache in folgender Weise zu erklären versuchen. Kulthandlungen sind der erste Gegenstand der Wissenschaft; die vollkommenste Richtigkeit und Genauigkeit ist bei ihnen von absoluter Wichtigkeit, der kleinste Fehler kann die Sache unwirksam, ja verderblich machen; man denke an den indischen oder jüdischen Opferkult. Die Priester sind daher die ersten Wissenden. In ihrem Kreis wird die große Wissenschaft vom richtigen Gottesdienst ausgebildet und überliefert. Hier entstehen die ersten festen Satzungen, die ausdrücklich alle Willkür ausschließen. An sie lehnen sich dann die Forderungen der Sitte und des Rechts

*) Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker IV, 128. Eine ausführliche historische, an sinnvollen Gedanken reiche Erörterung des Verhältnisses des Religiösen zum Sittlichen und zur Sitte findet man in Wundt's Ethik, 1. Abschnitt, 2. u. 3. Kapitel. Das Werk von Fustel des Coulanges, La cité antique, zeigt überall wie die Staats- und Rechtseinrichtungen der Griechen und Römer ursprünglich mit der Religion im engsten Zusammenhang stehen; die ältesten Gesetzbücher umfassen, wie das Gesetz Mosis, Kult, Sitte und Recht miteinander. Das Recht bleibt bei den Römern lange eine priesterliche Wissenschaft.

und schließen sich mit ihnen allmälig zu jenem einheitlichen Gesetzkodex zusammen, der alles für alle Glieder des Volkes Verbindliche umfaßt. Die transscendente Sanktion, welche zunächst den religiösen Pflichten anhaftet, dehnt sich demgemäß auch auf die Forderungen der Sitte und des Rechts aus.

Eine ursprüngliche innere Verwandtschaft religiöser und sittlich-rechtlicher Pflichten mag die Zusammenfügung begünstigen. Alle religiösen Gebote haben einen gleichartigen Charakter: sie fordern Opfer, Reinigungen, Enthaltungen, Beschränkungen der Begierde. Alle Kulthandlungen drücken Beugung des eigenen Willens vor einem Höheren und Mächtigeren aus; Demut verschafft Gunst bei den Göttern, Übermut reizt sie zum Zorn. Dasselbe gilt nun auch von den Forderungen der Sitte; auch sie beschränkt und bindet den Eigenwillen, auch sie verlangt Beugung vor der Autorität. Es ist derselbe innere Habitus, der Übermut, der zur Verletzung der Sitte und zum Frevel gegen die Götter führt. Als Feinde des Übermuts werden die Götter zu Schützern der Sitte. Es ist bemerkenswert, daß macht- und rechtlose Leute, Fremde und Schwache überall unter dem besonderen Schutz der Götter stehen; Vergehungen gegen den Gast, gegen das hülflose Alter des Greises oder des Kindes werden vor allem von den Göttern heimgesucht.

Die Sache läßt aber eine tiefere Betrachtung zu.

Man kann Religion allgemein als den Glauben an eine transscendente Welt erklären. Sie entspringt überall aus einer Empfindung des Ungenügens der empirisch gegebenen Wirklichkeit. Auch Fetischismus und Schamanismus sind nichts anderes, als Versuche, durch zauberische Einwirkung auf transscendente Kräfte oder Wesen durchzusetzen, was die natürlichen Kräfte und Fertigkeiten zu erreichen als unvermögend sich erweisen. Mit der steigenden Entwickelung des Lebens vergeistigt sich der Wille. Geht er auf der untersten Stufe menschlichen Daseins kaum auf mehr als die Befriedigung der animalischen Bedürfnisse, so erhebt er sich bei fortschreitender Bildung über das Verlangen nach dem bloßen Leben zu dem Verlangen nach einem schönen und guten Leben, zu einem irgendwie gestalteten Ideal der Humanität. Diese Veränderung in der Willensrichtung des Menschen hat eine entsprechende Veränderung in der Gestaltung der transscen-

denten Welt zur Folge: die vielgestaltige Götterwelt des Polytheismus ist die Schöpfung des höheren Willens. An die Stelle der vagen, vergänglichen, namenlosen Zauberkräfte des Fetischismus treten dauernde, persönliche, geschichtliche Wesen. In diesen, den Göttern, stehen dem Menschen seine Ideale von einem schönen und guten Leben verwirklicht vor Augen. Die griechische Götterwelt ist die Objektivirung der idealen Menschenwelt, wie sie das Verlangen des griechischen Volkes nach dem Schönen geschaffen hat. Jede dieser Göttergestalten stellt das griechische Menschenideal von irgend einer Seite dar. Und diese transscendente Welt steht der empirisch gegebenen nicht gleichgültig und einflußlos gegenüber; mit stets wacher Aufmerksamkeit beachten die Götter das Leben ihres Volkes und jedes Einzelnen; leitend, schützend und strafend lenken sie den Willen der Menschen im Sinne der Vollkommenheit. Der zauberische Charakter ist nicht ganz verschwunden, in der wirklichen Religionsübung der Massen nahm die Einwirkung auf den Willen der Götter, um durch sie Gesundheit, Reichtum, Sieg, Gelingen zu erreichen, ohne Zweifel noch einen sehr breiten Raum ein. Doch tritt bei den führenden Geistern die Theurgie allmälig mehr und mehr zurück und auch für die breiteren Kreise der Bevölkerung wurde, namentlich durch Vermittlung der Kunst, der begehrungslose Aufblick zu den Göttern als den vollendeten Vorbildern und Führern des Lebens, wie er uns in jener schönen Gestalt des betenden Knaben entgegentritt, mehr und mehr zu einem wesentlichen Momente der Religion. — Im Monotheismus, der geschichtlich als die letzte und höchste Entwickelungsstufe der Religion erscheint, tritt das ideelle Moment noch stärker hervor. Das Christentum streift die Zauberei ganz ab; Jesus lehrt seine Jünger beten: dein Wille geschehe! Das christliche Gebet hat die Voraussetzung, daß, was immer kommt, von Gott kommt und gut ist; es geht eigentlich darauf, Ergebung in Gottes Willen ins Herz zu bringen. Gottes Wille aber ist ganz Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade. Es ist die tiefste Willensrichtung des reinsten Menschen, die in dem heiligen Gotteswillen sich objektivirt und nun sich selbst als eine Offenbarung Gottes begreift.

Man kann also sagen: die Religion eines Volkes ist die Spiegelung seines eigenen Willens in einer transscendenten Welt, in wel-

cher das, worauf sein tiefstes Verlangen gerichtet ist, Wirklichkeit hat. Dem Glauben ist diese transscendente Welt die eigentliche und wahre Wirklichkeit, gegen welche die empirisch gegebene Welt unwert und unwirklich ist; doch sind beide nicht durch eine absolute Kluft geschieden: alles reine Streben, wie es von oben stammt, hebt über die Erde empor.

Und damit wäre denn das Verhältnis der Moral zur Religion gegeben. Beide entspringen aus derselben Wurzel, der Sehnsucht des Willens nach dem Vollkommenen. Was aber in der Moral als Forderung erscheint, das ist in der Religion Erfüllung. Das Vollkommene wird von der Moral in abstrakten Formeln beschrieben, in dem religiösen Glauben in concreto als göttliches, heiliges und seliges Leben angeschaut. Und so stellen sich auch im subjektiven Habitus Moralität und Religiosität als zwei Seiten derselben Sache dar: sittlich ist das Individuum, sofern sein Wollen und Handeln nach dem Vollkommenen sich streckt, fromm, sofern sein Gefühl, sein Glaube, seine Hoffnung von dem Bilde des Höchsten erfüllt ist.

Was nun die Wirkung der Verbindung der Religion mit der Moral anlangt, so dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß die religiöse Sanktion der Sitte und der sittlichen Gebote in hohem Maße die Disciplinirung der Einzelnen durch die Sitte unterstützt hat. Die absolute Scheu (religio), welche von der Übertretung religiöser Gebote abhält, wird auf die sittlichen Gebote übertragen. Im besonderen ist in diesem Sinne eine bestimmte Richtung der religiösen Vorstellung wirksam geworden, der Glaube an ein Leben nach dem Tode. Im jenseitigen Leben ist der Mensch unmittelbar in den Händen der Götter; hier auf Erden ist ihre Gewalt ferner, ihre Einwirkung mehr gelegentlich, der Frevler kann meinen, verborgen zu sündigen. Dort tritt er ohne alle Hülle vor ihr Gericht, das Todtengericht, das in so vielen Religionen als der immer näher heranrückende Zielpunkt des irdischen Daseins dem Lebenden vor Augen gestellt wird. Da wird alles offenbar, Verdienst und Schuld in gerechtem Gericht gemessen werden. Wer schuldbeladen dorthin geht, wer ein unwertes Leben geführt, wer den Göttern das Gebührende nicht geleistet hat, der wird es büßen, und umgekehrt, wer tapfer, rechtschaffen und fromm gelebt, der darf mit guter Hoffnung hinüber

gehen. Nirgends ist dies Moment wirkungsreicher ausgebildet, als in der christlichen Kirche. Das große Gericht am jüngsten Tage, das die irdische Geschichte beschließen und die große und definitive Entscheidung über das Loos aller Menschen bringen wird, ewige Seligkeit den Einen, den Andern ewige Verdammnis, es ist eine Vorstellung, die mit ungeheurer Gewalt sich Eingang in das Bewußtsein der Menschheit verschafft hat.

So werden vom Jenseits aus bestimmte Furcht und Hoffnung als mächtiger Schutz und Antrieb der Sitte beigegeben.

In den tiefer angelegten Gemütern nehmen diese Antriebe eine reinere Gestalt an. Gott ist nicht blos der heilige Gesetzgeber, der strenge Richter, sondern zugleich ein Vater voll erbarmender Liebe, der sich selbst dahingab, die Menschen zu erretten. Sich dieser Liebe nicht unwürdig zu machen, den Heiligen nicht zu betrüben und sich selbst durch Werke der Finsternis aus der Gemeinschaft des Lichts auszuschließen, das wird die große Sorge, von der das Leben des Frommen erfüllt ist. — Im gemeineren Gemüt wird auch das Religiöse gemein; jenseitige Belohnung und Bestrafung wird hier wohl zum Gegenstand einer Art Spekulation: durch exakte Erfüllung kirchlicher Pflichten wird die Erlassung der moralischen Pflichten, durch Kirchenbuße die Vergebung der Sünden erkauft. Es ist das die Verkehrung, welche die Systematisirung des Kultus in einer Kirche herbeizuführen tendirt. Jesus fand sie im Judentum als Pharisäismus, Luther fand sie im Christentum als das System der „guten Werke", Spener fand sie im Luthertum als „Rechtgläubigkeit", der „Glaube" (fides mercenaria, mit Kants Ausdruck) war zum letzten und für alle übrigen stellvertretenden „guten Werke" geworden, man findet ihn wohl auch heute noch als solches. Das ist es, was Kant den „Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion" nennt.

2. Kehren wir nun zu unserer am Anfang aufgeworfenen Frage zurück: ist also die Verbindung des Moralischen und Religiösen in ihrem Wesen begründet und unauflöslich? oder gehört sie nur einer gewissen Entwickelungsstufe des geistigen Lebens als eine ihr eigentümliche und vorübergehende Erscheinung an? und kann es also auch eine vollkommene Sittlichkeit ohne alle Religiosität geben?

Erst in der neuern Zeit wird diese Frage ernsthaft aufgeworfen.

Jahrhunderte lang galt nichts für gewisser als die Unzertrennbarkeit von Moralität und Religiosität. Erst durch die ungeheuere Erschütterung, welche seit dem Beginn der Neuzeit alle theoretischen Anschauungen erlitten haben, ist auch jene Überzeugung fraglich geworden. Der Kirchenglaube ist zuerst in den Kreisen der Gelehrten und Gebildeten abgestorben; allmälig hat der Unglaube auch die Massen ergriffen. In weiten Kreisen ist jetzt eine rein physikalische Weltanschauung herrschend. In eben diesen Kreisen ist auch die Ansicht heimisch, daß Sittlichkeit und Religion, Ethik und Metaphysik völlig verschiedene Dinge seien; die Lebensführung sei von der Vorstellung, welche man sich über die Konstitution der Welt mache, durchaus unabhängig, und diese daher durchaus Privatangelegenheit des Einzelnen. Es möge jemand Materialist, Atheist, Pantheist, Skeptiker oder was immer sein, das Urteil über seinen sittlichen Wert werde dadurch gar nicht berührt.

Allerdings giebt es daneben engere Kreise, in denen diese Anschauung lebhaft bestritten wird. Die Konsequenz des Unglaubens, so wird hier gesagt, sei: unbekümmert um die Zukunft das Heute zu genießen; der theoretische Materialismus ziehe den praktischen als seine Folge nach sich; jedenfalls sei dieser seine logische Konsequenz, wenn denn auch mancher theoretische Materialist sie praktisch zu ziehen durch Sitte und Gewöhnung verhindert werden möge.

Nach allem, was früher gesagt ist, werden wir der letzteren Ansicht, daß ein um die Gesetze der Moral unbekümmertes Leben eine logische Konsequenz irgend eines Glaubens oder Unglaubens sei, nicht beitreten können. Wir werden vielmehr sagen: was immer für eine Ansicht von der Natur der Dinge jemand sich gebildet haben möge, die Gesetze der Moral behalten für ihn die gleiche Verbindlichkeit: sie sind eben nicht willkürliche Vorschriften, deren Befolgung durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe geboten ist; vielmehr sind es Naturgesetze in dem Sinn, daß auf ihrer Befolgung die Wohlfahrt eines Lebens beruht. Und hierin wird durch alle Meinungen der Menschen nichts geändert. Wer also etwa aus einer atheistisch-materialistischen Ansicht die Folgerung zöge, daß für ihn die Gesetze der Moral keine Bedeutung mehr hätten, der hätte sich verrechnet und würde die Folgen des Irrtums zu tragen haben.

Also eine logische Konsequenz des Unglaubens ist ein gegen die Gesetze der Moral gleichgiltiges Leben keineswegs. Ich glaube, man muß weiter zugeben, es ist auch nicht notwendig die thatsächliche Wirkung: jene falsche Rechnung tritt keineswegs regelmäßig ein. Es giebt zweifellos unter denen, die sich nicht nur vom kirchlichen Dogma, sondern von jedem religiösen Glauben vollständig losgelöst haben, ehrliche und zuverlässige Männer, ja sogar leidenschaftliche und opferfreudige Idealisten; wie es umgekehrt unter denen, deren kirchlicher Glaube nie die mindeste Erschütterung erlitt, die alle religiösen Pflichten mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit erfüllen, die auch wirklich religiöser Empfindung zugänglich sind, Männer giebt, deren Leben und Handeln voll von hartnäckiger Verkehrtheit, liebloſem Hochmut, versteckter Unwahrheit ist.

Dennoch glaube ich, daß die Ansicht, welche Moralität und Religiosität, Lebensführung und Weltanschauung als gegen einander ganz gleichgiltige Dinge ansieht, im Irrtum ist.

Es giebt zwei im tiefsten Grunde entgegengesetzte Weltanschauungen. Die eine hat zum Mittelpunkt die Überzeugung, daß das Gute von wesentlicher Bedeutung in der Welt ist, ja daß die Wirklichkeit durch das Gute und um des Guten willen ist. Wir können sie die idealistische nennen, anknüpfend an den Sprachgebrauch Platos, der die Welt in der Idee des Guten gegründet sein läßt. Wir können sie auch die theistische nennen, wenn wir unter dem Glauben an Gott die Zuversicht verstehen, daß das Gute Grund und Ziel der Welt ist, oder, mit Fichtes Ausdruck, daß die Ordnung der Welt im letzten Grunde eine moralische ist. Aller Glaube an Gott, so vielgestaltig er auftritt, kann unter dieser allgemeinsten Formel begriffen werden. Dieser Weltanschauung steht eine andere gegenüber, sie mag die materialistische oder atheistische heißen. Ich begreife darunter alle Ansichten, nach denen das Weltprincip gegen denjenigen Unterschied, den wir durch die Wörter gut und böse, wertvoll und unwert bezeichnen, absolut gleichgiltig ist. Epikur mag sie repräsentiren. Als Weltprincip werden etwa materielle Atome angenommen, die durch zufällige Bewegung in die mannigfaltigsten Verbindungen kommen, darunter auch die, welche wir Tiere und Menschen nennen. In diesen kommen außer anderen Ereignissen auch die Gefühle von

Luft und Schmerz vor, und hiernach nennen sie die Dinge angenehm und unangenehm, gut und böse. Wie alle Verbindungen von Atomen, so werden auch diese durch den Zufall wieder aufgelöst, beständig sterben die Einzelwesen, zuletzt auch die Gattung; dann ist Luft und Schmerz, das Gute und das Böse mit einander dahin.

Ich glaube nun, daß die Entscheidung für die eine oder die andere dieser beiden entgegengesetzten Weltanschauungen nicht ohne Beziehung zu der Willensrichtung und Lebensführung eines Menschen ist. Ein Leben, das selbst ideellen Gehalt hat, wird zu der idealistischen, ein Leben, das selbst auf Nichtiges gerichtet ist, zu der entgegengesetzten Weltanschauung eine natürliche Hinneigung haben. Denn freilich, nicht die Weltanschauung, wie oft gemeint wird, sondern die Willensrichtung ist das Ausschlaggebende. Das Leben bestimmt den Glauben, nicht der Glaube das Leben. Was für eine Philosophie man wähle, sagt Fichte sehr wahr, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Wessen Leben ein Spiel blinder Triebe und augenblicklicher Begierden und Launen ist, wie sollte der von der Welt größer denken? Jeder urteilt über den Wert der Welt aus dem Wert des menschlichen Lebens, und über den Wert menschlichen Lebens urteilt er nach den Erfahrungen seines eigenen Lebens: ist dieses ein zielloses Umgetriebenwerden von leeren Augenblicksbegierden, so paßt dazu eine Welt, die selbst ein zielloses Umgetriebenwerden von Atomen ist: ein nichtiges Leben bringt eine nihilistische Weltanschauung hervor. Umgekehrt, wer sein eigenes Leben mit dauerndem Gehalt erfüllt, wer im Dienst dauernder Zwecke, großer Ideen lebt, der wird zunächst für sein Leben, sodann für das Leben der Menschheit, endlich auch für die Welt selbst eine andere Schätzung gewinnen. Das geschichtliche Leben, dem er sein Leben eingefügt sieht, gewinnt ihm Sinn und Bedeutung; er sieht die Vergangenheit in dem Licht seiner Bestrebungen, alle Guten und Großen lebten für dieselbe Sache; er hat die Zukunft für sich, Glaube und Thatkraft sehen stets die Zukunft auf ihrer Seite; zuletzt erscheint die ganze Wirklichkeit beherrscht von der Tendenz, eben das herbeizuführen, woran er selbst einen ernsten und rechtschaffenen Willen setzt. So breitet sich die Empfindung des eigenen Wertes, von der ein Leben erfüllt ist, über die Dinge aus.

Die Weltanschauung, so kann man demnach sagen, ist, sofern sie

Werturteile einschließt und ausdrückt, eine Spiegelung des eigenen Willens; jeder deutet die Erscheinungen so, daß sie mit seiner Willensrichtung zusammenstimmen. Wie jedes Leben sich mit Symbolen dessen, was ihm lieb und wert ist, zu umgeben strebt, so strebt es sich auch mit einer Anschauung der Dinge zu umgeben, die auf seinen Willen beruhigend und erhebend wirkt. Ein nichtiger Wille findet Beruhigung in einer nihilistischen Weltanschauung; eine idealistische Weltanschauung hätte für ihn einen verletzenden Stachel: ihr gegenüber stünde er als ein Wesen da, das allein auf die Intentionen des Universums nicht einginge. Einem ideal gerichteten Leben dagegen wäre es unerträglich zu denken, daß es nichts als eine wunderliche Anomalie in der Wirklichkeit sei, welche von ihr wie ein seltsames Naturspiel hervorgebracht und wieder weggeworfen würde. Ein solches Gemüt kommt erst in dem Gedanken zur Ruhe, daß sein Wille, abgeleitet aus dem Weltgrunde selbst, mit ihm in wesentlicher Harmonie stehe, so daß auch seine Arbeit und sein Streben nicht verloren sein könne.

So wirkt das Leben auf den Glauben. Allerdings wirkt dann der Glaube auf das Leben zurück. Der Glaube an das Gute, an die Welt, an Gott, stärkt den Mut und erhebt die Hoffnung. Man muß doch wohl sagen: es ist auf Erden nie etwas wahrhaft Großes unternommen und durchgeführt worden ohne diesen Glauben in irgend einer Gestalt. Im Glauben sind alle Religionen gegründet, durch den Glauben haben ihre Stifter und Jünger die Welt überwunden. Im Glauben haben alle Märtyrer für eine Idee gelebt, gestritten und gelitten, im Glauben an den definitiven Sieg des Guten, für das sie ihr Leben eingesetzt haben, sind sie gestorben. Wer vermöchte für etwas zu sterben, an dessen endlichen, dauernden Erfolg er nicht glaubt? Und was bliebe von der Weltgeschichte, nachdem wir diese Dinge gestrichen? Der Unglaube umgekehrt entmutigt: es hilft ja doch nicht, darum laß es gehen, wie es mag. Was morgen sein wird, wer weiß es? Darum sagt Goethe: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte bleibt der Konflikt des Glaubens mit dem Unglauben. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in

welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag." (Noten zum westöstlichen Divan).

3. Ist aber nicht durch den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis der Glaube als eitel erwiesen? Ist nicht Theismus und Idealismus blos ein letzter verschämter Überrest des alten Aberglaubens, der in der wunderthätigen Götterwelt des Polytheismus seine ersten kräftigen Schößlinge trieb? Hat nicht die Wissenschaft alle diejenigen, die fähig sind, die Dinge zu sehen, wie sie sind, davon überzeugt, daß blinde Kräfte, nach eingeborenen Gesetzen wirksam, den Weltlauf bestimmen, ohne von gut und böse zu wissen?

Viele sind der Ansicht, es sei so; die wissenschaftliche Erkenntnis entziehe der religiösen Anschauung den Boden. Ich teile diese Ansicht nicht. Es ist hier nicht der Ort zur Entwickelung einer Metaphysik, ich deute aber ein paar Gesichtspunkte an, von denen die Betrachtung in diesen Dingen sich leiten lassen könnte.

Es ist wahr, der Glaube an Götter, die als menschenähnliche Einzelwesen irgendwo empirische Existenz haben und auf die irdische Welt nach Absichten wirken, ist im Absterben und wird nicht wieder lebendig werden. Es macht auch nicht einen wesentlichen Unterschied, ob man solcher Wesen mehrere oder nur ein einziges annimmt. Ein Monotheismus, der Gott als ein Einzelwesen neben anderen ansieht und ihn gelegentlich auf die Welt als ein ihm äußerliches und fremdes Dasein nach Art eines Handwerkers wirken läßt, ist vom Polytheismus begrifflich nicht verschieden. Besteht man darauf, als Theismus nur eine solche Anschauung gelten zu lassen, dann wird es schwer sein, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führe zum Atheismus. Hinzuzufügen wäre dann aber: der Atheismus in diesem Sinn ist offenbar nicht das Ende, sondern erst der Anfang der Philosophie. Er ist nicht eine positive Theorie der Wirklichkeit, sondern besteht lediglich in der Verneinung der Ansicht, daß es vor, außer, neben, über der Welt ein derartiges Einzelwesen gebe, das die Welt, wie ein Uhrmacher die Uhr, nach einem Plan

angefertigt habe und nun gelegentlich in ihren Gang eingreife. Die Beseitigung einer falschen Theorie ist aber nicht selbst eine Theorie. Es bleibt die Frage: was es denn nun mit dem Universum auf sich habe? wie es konstituirt sei? was sein Wesen ausmache?

Oder ist das keine Frage mehr? Ist also ausgemacht, daß die Welt nichts anderes ist, als eine Anhäufung unendlich vieler kleiner Körperchen, die sich zufällig im leeren Raum zusammenfinden und nun, in Wechselwirkung tretend, gerade in diese Gruppirung gekommen sind, die uns die Wirklichkeit zeigt?

Es fehlt nicht an solchen, denen diese Ansicht nicht blos als wahr und wissenschaftlich begründet, sondern fast als selbstverständlich vorkommt; sie findet sich namentlich bei solchen, die, nachdem sie sich von allerlei in der Schule gelernten Ansichten eben befreit haben, nun eiligst einige Aufklärung über die Welt durch schnellen Gebrauch einiger physikalischer und biologischer Schriften zu verschaffen bemüht gewesen sind. Bei tieferen Denkern und Forschern wird man ihr selten begegnen, überhaupt ist bei solchen die Meinung, daß etwas selbstverständlich sei, nicht leicht anzutreffen. Weder Plato noch Aristoteles, weder Spinoza noch Leibniz, weder Hume noch Kant, weder Schopenhauer noch Hegel, weder Lotze noch Fechner, weder Mill noch Spencer vermochten von der Zulänglichkeit jener Ansicht sich zu überzeugen. Und sie selbstverständlich finden kann man doch in der That nur, so lange man, froh, eine irgendwelche Hypothese ohne Gott zu haben, sie überhaupt nicht näher besieht. Sobald das geschieht, muß sie vielmehr seltsam und verwunderlich erscheinen. Also, die Welt besteht aus unzähligen, absolut selbständigen, nach Wesen und Existenz von einander absolut unabhängigen Atomen, deren jedes für sich ist und besteht, ohne alle Rücksicht auf alle übrigen? Aber wie kommt es denn, daß thatsächlich alle auf einander Rücksicht nehmen, so sehr, daß nach der Annahme der Physiker jedes Element jederzeit in seinem Verhalten durch die Gesammtheit aller übrigen bestimmt wird? Denn das bedeutet ja die Behauptung der allgemeinen Wechselwirkung: sie sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Gesammtheit aller physikalischen Vorgänge, nur einen einzigen großen, in sich zusammenhangenden Vorgang bilden. Ist dies thatsächliche Verhalten nicht einigermaßen überraschend bei jener Annahme? Müßte

man nicht viel eher erwarten, daß jedes der Urwesen, wie es absolut selbständig ist, auch absolut selbständig seinen Weg gehen werde, unbekümmert um alle übrigen? Oder werden die Atome durch die Naturgesetze genötigt, sich in einander zu schicken? Aber die Gesetze sind ja nichts anderes, als Ausdruck für ihr wirkliches Verhalten, nicht ein für sich Seiendes, das sie von außenher bewältigt. Und wie erstaunlich, daß diese Wesen, die so ohne alle Rücksicht auf einander in die Wirklichkeit gekommen sind, denn sie sollen sich ja blos zufällig darin zusammenfinden, eine solche Gleichartigkeit ihres Wesens und Verhaltens zeigen, daß es durch allgemeine Formeln ausgedrückt werden kann. Müßte man nicht vielmehr eine unendliche Verschiedenheit ihres Wesens und Verhaltens a priori für wahrscheinlich halten?

Und wie seltsam, was aus diesen Urwesen alles hervorgeht: kosmische Systeme, organische Körper, Wesen, die fühlen, empfinden, denken. Wie erstaunlich, daß durch eine bloße Veränderung der Anordnung jener kleinen Ziegelsteine, aus denen die Welt besteht, derartige Vorgänge entstehen können. Unerwartet, scheint es, müßte doch dem Atomisten, der die Welt, wie sie ist, nicht vorher gesehen hat, sondern blos jenes angenommene Chaos bewegter Atome, unerwartet müßte es ihm kommen, wenn beim Durchprobieren aller möglichen Anordnungen plötzlich Empfindungen und Gedanken ihm entgegenträten. Ob er sich nicht am Ende sagen würde: es scheint, daß in den Atomen doch noch ein mehreres steckt, als Ausdehnung und Bewegung? Ob er nicht gar sich entschlösse zu sagen: mit den Atomen, so einleuchtend die Sache anfangs aussah, ist der Bau der Wirklichkeit, wie sie ist, doch nicht auszuführen? es muß auf irgend eine Weise Einheit und Geistigkeit als ursprünglich gesetzt werden; es ist nicht möglich, sie als Ergebnisse des zufälligen Zusammenkommens von Atomen zu betrachten?

Wenn man Erwägungen von dieser Art zu Ende führte, käme man vielleicht auf eine Ansicht ähnlich der, die Spinoza mit scharf umgrenzten Begriffen in seiner Ethik dargelegt hat: die Welt oder die Wirklichkeit ist ein absolut einheitliches Wesen, ist eine Substanz; die einzelnen Dinge, die uns zunächst als selbständige sich darstellen, sind in Wahrheit nur unselbständige Bestimmungen des Wesensin-

haltes des einen Allwesens. In einer doppelten Welt von Bestimmungen (Modifikationen) entfaltet es sich, in einer Welt von Bewußtseinsvorgängen und einer Welt von Bewegungsvorgängen; zwischen beiden findet ein universeller Parallelismus statt. Die Naturgesetze, die in jeder der beiden Welten, dem Verstande erreichbar, herrschen, sind nichts anderes, als die allgemeinen Formen der Selbstbestimmung des Allwirklichen; und nicht nach außen wird es mit mechanischem Zwang gestoßen oder geschoben, es giebt ja nichts außer ihm, das es schieben oder stoßen könnte, sondern dem innern Trieb oder Drang nachgebend entfaltet es seinen Wesensinhalt in die Fülle der Wirklichkeit, es selbst seiner selbst einzige und freie Ursache.

Wäre Spinoza nicht allzu sehr in seine antitheologische und anti-teleologische, mathematische Betrachtungsweise versenkt gewesen, so hätte es ihm nicht fern gelegen, diesen Formeln etwa folgende ausführende Betrachtungen hinzuzufügen. Unsere Erkenntnis des Universums ist zunächst eine physikalische und astronomische, gerichtet auf seine Außenseite; seine Innenseite, die Welt der Bewußtseinsvorgänge, die wir durch allgemeine metaphysische Spekulation als ebenso weit reichend wie die Welt der Bewegungen fanden, liegt nicht in demselben Umfang der Beobachtung blos. Jeder erkennt sie unmittelbar nur, soweit er sie im eigenen Innern erlebt. Am Leitfaden der Analogie folgern wir aus körperlichen Erscheinungen ein Innenleben für die Menschen- und Thierwelt. Durch die Ausbildung der Sprache und Schrift gelangen wir zu einiger Erkenntnis des geistig-geschichtlichen Lebens der Menschheit. Von einem übermenschlichen Geistesleben haben wir schlechterdings keine Erkenntnis; wir können nur, wie wir das Seelenleben der Tiere durch die niederen Erscheinungen unseres Innenlebens deuten, so in den von der Metaphysik konstruirten Ort eines höheren Geisteslebens die höchsten Seiten unseres Wesens hineindeuten. In diesem Sinne legen wir Gott oder dem Allwirklichen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit bei. Wir meinen nicht sein Wesen damit theoretisch zu bestimmen, das ist überhaupt nicht möglich; wir werden nicht einmal wagen ihm Vernunft und Willen beizulegen, Vernunft und Wille sind vielleicht blos irdische Kräfte, nicht anders wie Gesicht und Gehör möglicher Weise blos irdische Organe sind. Wir drücken damit nur aus, daß wir sein Wesen durch das Vollkommenste, was

uns gegeben ist, vorstellen wollen. Die bildende Kunst hat zu allen Zeiten das Göttliche in Menschengestalt dargestellt und thut es noch heute; wir wollen ihm damit nicht diese Gestalt in Wirklichkeit beilegen; wir brauchen nur das Menschenantlitz, die vollkommenste und bedeutendste Form der Leiblichkeit, die wir haben, als Symbol für das absolut Vollkommene. Ebenso brauchen wir die geistige Gestalt des vollkommensten Menschentums als Symbol für Gottes unvorstellbares und unausdenkbares Wesen.

Und hiermit scheinen wir doch nur den Weisungen der Wirklichkeit selbst zu folgen. Die Erde, das einzige Glied des Universums, das uns ein wenig näher bekannt ist, ist angelegt und mit ihrer Entwickelung gleichsam gerichtet auf organisches Leben, und dieses wieder hat die Tendenz auf das geistige Leben, im Menschen erreicht es sein Ziel. Was die spekulative Philosophie im begrifflichen Schema konstruirte, das versucht die neue Biologie als geschichtlichen Entwicklungsproceß darzustellen. Wenn man nun von dem falschen Begriff der Kausalität sich befreit, als ob die Ursache gleichsam die Wirkung vor sich her stieße und triebe, und mit Lotze in ihr die spontane Zusammenstimmung aller Teile oder Glieder der Wirklichkeit zu einheitlicher Bewegung oder Veränderung sieht, so wird man sagen dürfen: der Entwicklungsproceß unseres Planeten, der im menschlich-geschichtlichen Leben gipfelt, wird durch diesen seinen höchsten Gehalt als durch sein Ziel angezogen. Und auf ähnliche Weise wird, mit dem Wort des Aristoteles, das All der Dinge von Gott als seinem Ziel bewegt oder angezogen.

Eben dahin weist die Betrachtung der Sittengesetze als Naturgesetze, Naturgesetze nämlich des geistig-geschichtlichen Lebens. Da das geschichtliche Leben ein Stück des Alllebens ist, so müssen auch die Sittengesetze in seinem Wesen gegründet sein und es expliciren. Ja, wir werden sagen, wenn menschlich-geistiges Leben die höchste und reichste Entfaltung des Innenlebens ist, die wir kennen, so sind für uns die Sittengesetze die höchste Form der Selbstbestimmung des Allwirklichen. Auch hier dient die neue biologische Theorie als Bindeglied zwischen Natur und Geschichte. Ein Wort des alten Heraklit kommt dadurch zu Ehren: es nähren sich alle Gesetze von einem, dem göttlichen. Und Goethe sagt dasselbe:

So im Kleinen ewig, wie im Großen
Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.

In diesem Sinne darf man mit Bacon sagen, daß die Philosophie, die zunächst zum Atheismus zu führen scheint, tiefer geschöpft, zu Gott zurückführt.

Freilich nicht alle jene oben genannten Philosophen haben sich mit dieser Weltformel befreundet, obwohl, wenn mich meine Geschichtsansicht nicht täuscht, gegen keine weniger sich ablehnend verhalten haben. Alle dagegen stimmen darin überein, daß die Wirklichkeit keineswegs etwas Einfaches und Selbstverständliches sei; alle sprechen in irgend einer Weise aus, daß das Universum ein erstaunliches Wunder sei, dessen abgrundtiefes Wesen auch die tiefsten Gedanken der Menschen nicht erreichten. Und alle drücken, jeder in seiner Sprache, aus, daß es dem Menschen gezieme, mit Ehrfurcht das Unermeßliche und Unerforschliche anzuerkennen.

In der That, man muß gestehen, alle wissenschaftliche Forschung, so erstaunlich die Fortschritte sind, die sie in den letzten Jahrhunderten gemacht hat, ist soweit davon entfernt, das große Rätsel des Daseins aufgelöst zu haben, daß es vielmehr vor unseren Augen immer größer und wunderbarer geworden ist. Immer unermeßlicher hat sich die Tiefe, immer unerschöpflicher die Mannigfaltigkeit und Fülle der Gestaltungen des Universums aufgethan. Wie einfach und faßlich lag die Welt noch vor dem Blick des Aristoteles, des Thomas; in welche Abgründe des Unausdenkbaren hat seitdem die Astronomie und Physik geführt; die Millionen von Meilen, Jahren, Schwingungen, mit denen sie rechnen, stellen die Vorstellung überall an den schwindelnden Rand der Unendlichkeit. Vor welche Tiefe von Geheimnissen der Organisation, ihres Werdens und Bestehens, sieht die Biologie sich geführt, seitdem sie das Mikroskop handhaben gelernt und die entwicklungsgeschichtliche Forschung in ihren Kreis gezogen hat; in wie unermeßliche Dunkelheit zieht sich jetzt vor dem Auge der fortschreitenden historischen Forschungen das menschheitliche Leben zu-

rück, das vor ein paar Jahrhunderten noch so klar und abgeschlossen zwischen Schöpfung und Gericht dalag! So wenig ist durch die Forschung die Welt in ein durchsichtiges Rechenexempel verwandelt worden! Nicht ans Ende der Dinge führt den denkenden Menschen die Forschung, sondern zur Ahnung und Anerkennung der Überschwänglichkeit des Universums; nicht Hochmut, sondern tiefe und demütige Empfindung der eigenen Kleinheit ist ihre Wirkung auf den, der mit reinem Sinn sich ihr hingiebt. Das ist das Gefühl, in dem Newton und Kant lebten. Auch Goethe ist davon erfüllt; in seinen Sprüchen in Prosa oder den Gesprächen mit Eckermann spricht es überall sich aus: „Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren."

Dieses Gefühl der Ehrfurcht vor dem Unendlichen, aus dem auch unser Leben quillt und in das es mündet, ist der Boden, in dem die religiöse Auffassung der Dinge ihre Wurzeln hat. Ehrfurcht schließt ein Doppeltes ein, Demut und Zuversicht; Demut, die Empfindung der eigenen Kleinheit und Unzulänglichkeit gegenüber dem Unendlichen, Zuversicht, die Empfindung, daß das Unendliche nicht blos ein äußerlich Übergewaltiges sei, sondern ein solches, in dem das eigene Leben und Streben als ein aus ihm Erzeugtes unverlierbar gehegt und getragen werde. Gefühle von dieser Art machen den eigentlichen Herzschlag der Religion aus. Die Vorstellungen, in welche sie sich kleiden, die begrifflichen Formeln, in welche Philosophen und Theologen die Vorstellungen zu fassen suchen, sind das Zufällige und Vergängliche an der Religion. Der Wert der Vorstellungen und Begriffe liegt darin, daß sie als Symbole, in denen das Gefühl gegenständlich wird, Gemeinschaft und Mitteilung des religiösen Lebens ermöglichen: und nur in der Gemeinschaft eines dauernden Volkslebens ist überhaupt Religion möglich; der Einzelne hat an ihr Teil, wie an Sprache und Dichtung, an Sitte und Recht. — Übrigens sind in dieser Absicht begriffliche Formeln nie das Wirksamste gewesen; wichtiger waren stets als Träger und Erreger des religiösen Lebens, die Kunst, nach Goethe die Vermittlerin des Unaussprechlichen, und der Kult, mit dem jene aufs innigste verschmolzen auftritt; sie haben die Aufgabe, die Beziehung des Menschen zum Übersinnlichen und Überbegrifflichen auf sinnlich-sichtbare Weise anzudeuten.

Ich glaube, daß derartige Gefühle zu den unverlierbaren Eigenheiten der menschlichen Natur gehören. Die Formen, in die sich die Sache kleidet, werden auch in der Zukunft sich wandeln, das Wesen wird bleiben. Wie immer wissenschaftliche Forschung die Vorstellung von der Wirklichkeit ausbauen mag, für das religiöse Gefühl wird stets Raum bleiben. Religion wird nie aussterben, sie entspricht zu sehr dem innersten und tiefsten Bedürfniß des menschlichen Gemüts. Es bedarf im Glück, um nicht in Uebermuth und Verblendung unterzugehen, des Aufblicks zu dem Höheren, in dem es mit Freude und Dank ausdrückt, daß es sein Glück nicht als verdienten Lohn, sondern als freie Gabe hinnimmt; es bedarf im Untergang seiner Hoffnungen und Pläne des Hinblicks darauf, daß die irdischen Dinge nicht von absoluter Bedeutung sind; es bedarf in der absoluten Ungewißheit aller menschlichen Dinge und der tiefen Unwissenheit über die eigene Zukunft, um nicht einem haltlos umtreibenden Aberglauben anheimzufallen, der Zuversicht, daß, was immer kommen möge, ihm zum Heil geschickt sei; es ist sicher nicht Zufall, daß, wo dieser Glaube zurückweicht, der Aberglaube sich ausbreitet.

Ich glaube ferner, daß die Gemüter der Besten immer am meisten der religiösen Empfindung geöffnet waren und sein werden. Je reiner und schöner eine Menschenseele sich entfaltet, desto mehr ist sie jenem Gefühl der Ehrfurcht zugänglich, das die Grundlage der Religion ist; je ernster und tiefer sie das Leben nimmt, desto mehr wird sie in Demut erkennen, wie weit sie hinter ihrer ideellen Aufgabe zurückbleibt; je größer und freier die Bestrebungen sind, die ein Leben erfüllen, desto stärker und lebhafter ist auch der Glaube an den endlichen und definitiven Sieg der guten Sache. —

Aber, so möchte man sagen, wie kommt es denn, daß gegenwärtig so viele ernste, tüchtige und wahrheitliebende Menschen nicht nur dem kirchlichen Leben fremd sind, sondern eigentlich Religion in gar keiner Form haben, auch nicht zu haben beanspruchen? Die Thatsache zugegeben, und ich glaube nicht, daß sie sich bezweifeln läßt, so kann man vielleicht in folgenden Momenten eine Erklärung dafür finden. Die Anlage zur Religion ist nicht bei allen Individuen gleich stark. Es giebt Menschen, bei denen der Intellekt oder der Wille ein solches Uebergewicht haben, daß es zur Entwickelung einer feineren

und freieren Gefühlswelt nicht kommt. Von einem Mathematiker wird erzählt, daß er nach der Lektüre einer Dichtung unwillig fragte: was denn damit bewiesen sei? Sein Kopf war so auf Demonstration gerichtet, daß er für nichts anderes Raum und Interesse hatte; auch die Natur, sofern sie nicht Rechenexempel aufgiebt, wird ihm nichts gesagt haben. Darwin scheint es ähnlich ergangen zu sein. Er erzählt, daß bei ihm die Empfänglichkeit für Poesie allmälig abgestorben sei; und schwerlich entgeht jemand, der sein Leben lang seine ganze Kraft an eine wissenschaftliche Aufgabe setzt, solcher Rückwirkung ganz. Andere sind von praktischen Aufgaben so erfüllt, daß sie für nichts Sinn haben, was nicht damit in Zusammenhang steht. Es mögen redliche, tüchtige, wohlthätig wirkende Männer sein; dennoch werden wir die Entwickelung nicht für eine normale halten; eine wesentliche Seite des inneren Lebens erscheint verkümmert, die Seite, wodurch die menschliche Natur der Schönheit, der Dichtung, der Freiheit aufgethan ist. Vielleicht kann man nun sagen, daß unsere Zeit Männer von dieser Art besonders zahlreich hervorbringt. Die Arbeitstheilung, die Mechanisirung des Lebens, das Specialistentum, das die Stärke der Gegenwart ausmacht, begünstigt offenbar jene einseitige Entwickelung; ist doch die Beschränkung, um nicht zu sagen, die Beschränktheit, für manche ein Gegenstand des Stolzes. Die alten griechischen Philosophen, die mittelalterlichen Gelehrten, die Denker des 17. und 18. Jahrhunderts hatten weitere und freiere Beziehungen zum Universum als viele unter den Forschern der Gegenwart, die von Anfang an sich irgendwo eingraben und nun, in ihrem Schacht begraben, von Himmel und Erde nichts mehr sehen. Und eine ähnliche Einseitigkeit mag durch die einseitige Hingebung an eine amtliche oder gewerbliche Thätigkeit, wie sie die Gegenwart fordert, groß gezogen werden. Das Leben war früher einfacher und allseitiger, die Beziehungen zu Menschen und Dingen mannigfaltiger, daher die Phantasie thätiger und das Gefühlsleben reicher und gleichmäßiger entwickelt. Das Specialistentum und besonders das wissenschaftliche Specialistentum begünstigt vor allem die Entwickelung des Gefühls, das religiösem Leben am wenigsten günstig ist, den Hochmut. — Von den Molchen, die in den Tropfsteinhöhlen Krains leben, las ich einmal, daß sie das Augenlicht verloren haben;

nach einem bekannten Gesetz der Biologie, daß nicht gebrauchte Organe schwinden. Es kann einem vorkommen, als ob den Wissenschafts-specialisten unserer Zeit hin und wieder etwas ähnliches widerfährt. Durch die anhaltende Gewöhnung des Geistes an die mikroskopische Betrachtung der Dinge, sei es philologisch-historischer, sei es naturwissenschaftlicher, wird die Fähigkeit, die Dinge in ihren großen Zusammenhängen zu sehen, allmälig gemindert und zuletzt ganz eingebüßt. Und in demselben Maße wächst die Neigung, alle diejenigen, die die kleinen Dinge nicht sehen, für dumme Ignoranten, und alle die, die sie in einen größeren Zusammenhang einzufügen streben, für unberufene, phantastische Dilettanten zu halten. Ob nicht die augenlosen Krainer Molche, die sich in ihrer Höhle im Dunkeln zurechttasten, auch auf die sehenden mit Geringschätzung herabblicken und die Augen für vorsündfluthliche Orientirungsorgane halten?

Andererseits wirkt in demselben Sinn ein Umstand, der überhaupt viel Verwirrung und Unsegen in unser Leben bringt: die Widersprüche zwischen unserem Bekenntnißglauben und unseren wirklichen Ueberzeugungen. In jenem ist manches, was unserem wirklichen Bewußtsein fremd geworden ist. Dahin gehört vor allem der Wunder- und Dämonenglaube. Noch vor 300 Jahren nahm hieran kaum jemand Anstoß. Aber seit dem Durchdringen naturwissenschaftlicher Denkweise, die von der Annahme der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens ausgeht, um sie dann mehr und mehr im Einzelnen aufzuzeigen, sind Wunder und magische Wirkungen Dinge geworden, die für den Verstand etwas sehr Abstoßendes haben. Es mag zwischen Himmel und Erde noch manche Dinge geben, von denen unsere Schulweisheit sich nicht träumen läßt; die hypnotischen Erscheinungen, deren Wirklichkeit anzuerkennen ihr schwer genug geworden ist, sind dafür in unserer Zeit ein Beispiel. Aber die Tendenz, alle Erscheinungen als in der allgemeinen Naturordnung begriffen, als gesetzmäßige Ereignisse, deren Formel zu suchen ist, anzusehen, die wird nicht wieder aussterben, es sei denn mit der Wissenschaft selbst. Und was dann wiederkäme, wird kein besonnener Mann zu sehen wünschen. Der Verfall der Wissenschaft würde dem wuchernden Unkraut des Aberglaubens den Boden bereiten. Hier steht die Sache auf entweder-oder: es giebt Räthsel, sagt die Wissenschaft, die wir noch

nicht lösen können, aber es giebt keine Wunder, keine Vorgänge, die principiell die Möglichkeit einer natürlichen Erklärung ausschlössen.

Die biblischen Wunder sind hiervon nicht ausgenommen; sie gehören einer Form der Weltanschauung an, die vergangen ist, sie können dieser ihren Untergang nicht allzu lange überdauern. Will man die biblischen Wunder festhalten, dann muß man das Wunder auch in die Gegenwart zurückführen; fehlt hierzu, wenigstens innerhalb der protestantischen Welt, der Mut oder die Möglichkeit, dann muß man die Konsequenz ziehen und auch jene fallen lassen. Die protestantische Theologie hat offenbar seit langem ein Gefühl von dieser Notwendigkeit; sie sucht die Wunder zu beschränken oder ihrer ganz ledig zu werden, z. B. durch natürliche Erklärung oder durch exegetische Wegdeutung. So verfuhr der alte Rationalismus, wobei es denn an künstlichen und gezwungenen Deutungen nicht fehlte. Dennoch war dies Verfahren vielleicht ehrlicher und auch zweckmäßiger, als ein später aufgekommenes: durch allerlei sogenannte spekulative Erwägungen oder durch quellenkritische Untersuchungen sich der entschiedenen Stellungnahme zu der Frage zu entziehen. Der unbefangene Leser hat hier leicht die Empfindung, als seien solche Untersuchungen nicht frei von der Absicht, eine große Trübung hervorzubringen, um ungesehen die enge Durchfahrt zwischen den drohenden Felsen des Ja und Nein zu passiren.

Ich glaube, daß die Kirche das volle Vertrauen erst wieder gewinnen wird, wenn sie sich entschließt, den Wunderglauben fallen zu lassen. Alle jene Bemühungen, die Wunder glaublich erscheinen zu lassen, dienen, fürchte ich, nur zur Vermehrung des Mißtrauens.

Uebrigens ließe sich vielleicht zeigen, daß Wunder nicht nur der naturwissenschaftlichen Denkweise unserer Zeit, sondern auch dem Geist unseres religiösen Glaubens widersprechen. Sie gehören eigentlich der polytheistischen Entwickelungsstufe der Gottesvorstellung an: Götter thun Wunder, Gott thut keine Wunder. Nach dem Lehrbegriff der Kirche hat Gott alle Dinge ursprünglich aus nichts geschaffen, er ist es auch, der sie beständig im Dasein erhält, sie bestehen nicht durch sich selbst. Das heißt mit anderem Ausdruck: Gott allein ist ein selbständiges Wesen, alle Dinge sind und bestehen nicht in sich, sondern in ihm; oder mit der Formel Spinozas: Gott ist

die Substanz, die Dinge sind Modifikationen seines Wesens. Wunder setzen ein anderes Verhältnis Gottes zur Welt voraus: Gott ein Einzelwesen neben anderen, auf die er gelegentlich nach Belieben wirkt, die aber im Uebrigen ihr Wesen für sich haben. Wunder sind ausnahmsweise Wirkungen, sind Notbehelfe, durch welche die Welt, die sonst ihren eigenen Gang geht, von außen einmal zurecht gerückt wird. Fetische und Götter können nur durch Wunder wirken. Der allmächtige Gott des ersten Artikels ist dagegen ein allwirkender Gott, und ein solcher thut keine Wunder. Wer mit dem Begriff des Monotheismus Ernst macht, wer den Unterschied zwischen Monotheismus und Polytheismus nicht in die Zahl, sondern in das Wesen Gottes setzt und Gott nicht als den einen übrig gebliebenen aus einer ganzen Schaar von Göttern ansieht, wem der Monotheismus bedeutet, daß Gott allein wahrhaft ist: der kann nicht ohne Widerspruch zugleich glauben, daß er durch Wunderzeichen sich manifestirt. Und ebenso liegt auf der Hand, daß theurgische Wirkungen aller Art, um irgend welche Veränderungen im Naturlauf herbeizuführen, begrifflich mit der polytheistischen Vorstellung von dem Wesen der Götter zusammenhangen.

Auch verhehle man sich nicht die Konsequenz jener quellenkritischen Abstinenzpolitik. Gegen Strauß Kritik wird wohl eingewendet, sie sei eine dogmatische, nicht eine historische. So schreibt Bischof Martensen von Seeland in seinem Leben (I, 142), wie ihm gleich beim ersten Lesen in die Augen gefallen sei, daß das Leben Jesu, „welches prätendirt, auf dem Grunde des freien Denkens zu stehen, von einem krassen Dogmatismus ausging: Strauß setzt nämlich ohne Weiteres voraus, daß Wunder nicht möglich seien." Allerdings, wären Wunder so lange für möglich und wirklich zu halten, bis die historische Kritik zweifellos und einwandfrei gegen die Glaubwürdigkeit der Berichte entschieden hätte, dann wären sie für alle Zeiten gesichert. Ich fürchte aber, diese Sicherheit käme in gleichem Maße beinahe allen Wundern und Zeichen zu gute, deren in der Litteratur des Altertums und des Mittelalters Erwähnung geschieht. Sie alle könnten gegen eine „bodenlose negative Kritik" durch den Einwand geschützt werden, daß die quellenmäßige Untersuchung zu ihrer Aufgebung bisher nicht zwinge; und ihre Unmöglichkeit a priori zu be-

haupten, sei ein krasser Dogmatismus: warum sollte es z. B. unmöglich sein, daß Donner und Blitz, Vogelflug und Eingeweidebefund, sei es durch übernatürliche Einwirkung, sei es durch prästabilirte Harmonie zu menschlichen Schicksalen in Beziehung stehe?

Das entschiedene Fallenlassen dieser Dinge hätte nach meiner Ueberzeugung wenigstens für die protestantische Kirche keinerlei Verlust zur Folge. Es mag sein, daß einmal Wunder und Zeichen und ihre historische Nachweisung geeignet gewesen sind, den kirchlichen Glauben zu befestigen; gegenwärtig sind sie es nicht mehr, im Gegenteil, sie sind geeignet, den Glauben und die Kirche, die sich auf sie stützt, in Mißachtung zu bringen. Warum sind unseren wissenschaftlich Gebildeten die heiligen Schriften so fremd geworden? Ich meine, es trägt nicht wenig dazu bei, daß sie ihnen nicht mit derselben Freiheit, wie anderen Litteraturwerken, gegenüber stehen. Von dem Philologen Fr. A. Wolf wird erzählt, daß er einmal in einer Vorlesung das neue Testament vorgenommen habe, und zwar das Markus-Evangelium; als er aber im 5. Kapitel zu der Geschichte von der Teufelsaustreibung im Lande der Gergesener und den anschließenden Ereignissen gekommen sei, habe er für immer das Buch bei Seite gelegt. Warum nahm er nicht an dem Spuk und Fabelwesen beim Homer in gleicher Weise Anstoß? Ich denke, weil hier nichts im Wege stand, sie einfach als solche zu nehmen; er brauchte nicht daran zu glauben. In den Evangelien stehen ja wohl ungemein ernsthafte und wichtige Dinge, schließlich doch auf alle Weise wichtigere als im Homer; Wolf kam nicht dazu sie zu sehen wegen jener unglücklichen Schweine der Gergesener. So stellt sich einem Andern Bileams Esel oder ein ähnliches Unheil in den Weg. In der Schule ist er angehalten worden, solche Dinge in wörtlicher Wirklichkeit für wahr zu halten; die Wunder sind ihm vielleicht als besonders wichtige und die Wahrheit des übrigen Inhalts verbürgende Thatsachen dargestellt worden. Er rächt sich, nun er der Schule und dem Zwang, der hier seinem Trieb zu glauben und zu zweifeln angethan wurde, entronnen ist, dadurch, daß er jene Bücher für immer von sich thut; zu seinem eigenen Schaden, aber es ist nicht seine Schuld allein. Wie wunderbar, tief, geheimnißvoll und ergreifend sind die Geschichten, mit denen die Sage die Geburt Jesu umwoben hat: die Verkündigung, die Er-

scheinung der Engel bei den Hirten und das gloria in excelsis, der Stern, der den Weisen im Morgenlande erschien und ihnen den Weg zu dem neugeborenen Kinde, dem Heiland der Welt, zeigte, die Flucht nach Aegypten; wie sinnreich und tief ist die Geschichte von der Versuchung, von der Speisung, vom Fischfang. Aber wer erträgt es, eine Predigt zu hören, die davon den Anlaß nimmt, den Rationalismus abzustrafen und die buchstäbliche Möglichkeit und Wirklichkeit dieser Dinge zu beweisen? Das Beweisen hat hier überall keinen Raum, wo man sie noch mit dem alten Glauben nimmt, ist es überflüssig, wo der Glaube nicht mehr ist, wird die Beweisführung ihn nicht wiederbringen, sie verdirbt nur die poetische Wirkung und ruft das Mißtrauen hervor, das dann von einem Punkte ausgehend, immer weiter um sich greift, bis es schließlich allen Glauben, alle Religion weggefressen hat.

Kommt gar noch hinzu, daß die Kirche das Bekenntnis mit äußern Mitteln zu schützen unternimmt, daß die weltliche Gewalt nach Möglichkeit ihr darin beisteht, daß für ostensible Rechtgläubigkeit Belohnungen, für ihren Mangel Zurücksetzungen und Strafen ausgesetzt werden: dann werden gerade sehr aufrichtige Naturen zu entschiedener Feindschaft getrieben, das kirchliche Bekenntnis erscheint ihnen dann als das Caudinische Joch, durch welches der Weg zu Anstellung und Beförderungen als dem praemium servitutis führt. Die Geschichte der 40er und 50er Jahre hat hierüber eine Lehre gegegeben, die hoffentlich nicht wieder vergessen wird.

4. Mit einem Wort gehe ich noch auf das Verhältnis des Unsterblichkeitsglaubens zur Moralität ein. Es ist lange geglaubt worden und wird auch noch gegenwärtig behauptet, daß der Glaube an ein zukünftiges Leben den eigentlichen Schlußstein aller Moral bilde. Wenn mit diesem Leben alles aus wäre, dann wäre Tugend ein leerer Wahn; dann wäre es Lebensweisheit, rücksichtslos den Augenblick zu genießen.

Nach der hier vertretenen Ansicht ist die Moral als Wissenschaft von jener Annahme völlig unabhängig. Sie würde nicht einen ihrer Sätze ändern, ob es nun ein Leben nach dem Tode giebt oder nicht. Die Sittengesetze sind Naturgesetze des menschlich-geschichtlichen Lebens auf dieser Erde. Ist dieses Leben Vorbereitung auf ein anderes

Leben, so wüßten wir doch auf keine Weise anzugeben, was wir mit Rücksicht hierauf thun könnten, als dieses zeitliche Leben mit dem schönsten und reichsten geistig-sittlichen Inhalte zu erfüllen. Und wenn dieses irdische Leben das ganze Leben wäre, so wäre wiederum eben dasselbe ratsam und geboten; ein solches Leben bedürfte auch nicht eines andern zur Belohnung, es wäre sich selber der beste Lohn.

Und ich möchte hinzufügen: auch in pädagogisch-praktischer Rücksicht scheint es nicht ratsam, die Verbindlichkeit oder die Bedeutung der sittlichen Gebote von einer so unsicheren Sache, als dem Glauben an ein künftiges Leben, abhängig zu machen. Denn es wird nicht zu leugnen sein, daß dieser Glaube in unserer Zeit in immer weiteren Kreisen wankend wird; und schwerlich wird die Zukunft hierin eine Umkehr bringen. Was diesem Glauben Abbruch thut, das ist die fortschreitende Ausbreitung naturwissenschaftlicher und historisch-anthropologischer Betrachtungsweise. Die Vorstellung von einem auf den Tod folgenden Leben, so zeigt die Anthropologie, ist ein Traum, den, in tausendfach verschiedener Form, alle Völker geträumt haben: von Jagd- und Robbengründen träumten Indianer und Eskimos, von Kampf und Gelagen die alten Germanen, von schönen Frauen und schönen Gärten die morgenländischen Muhammedaner: jedes Volk schafft sich in der Einbildung eine Welt, in der sein Verlangen Erfüllung findet.

Dennoch, so würde ich nun fortfahren, ist der Glaube an Unsterblichkeit nicht eine leere Einbildung; es steckt in der sinnlichen Einkleidung ein möglicher und vielleicht notwendiger Gedanke, der Gedanke, auf den die Kantische Philosophie führt: dieses zeitliche Leben ist die Erscheinungsform eines an sich ewigen Lebens.

Was ist die Zeit? Ist in der Zeit sein die Form des Wirklichseins? Dann scheint es, muß man auch sagen: in der Gegenwart sein ist Bedingung des Wirklichseins; denn was nicht in der Gegenwart ist, ist ja notwendig entweder vergangen und also nicht mehr, oder zukünftig und also noch nicht; es ist demnach nur, was in der Gegenwart ist. — Aber man achte auf die Folge: in der Gegenwart kann überhaupt nichts sein, in dem Augenblick, wo sein Sein von ihm ausgesagt wird, ist es auch schon mit dem Augenblick selbst ver-

gangen; die Gegenwart ist kein Raum, sondern ein Punkt. In der Gegenwart sein kann also auf keine Weise als Bedingung des Wirklichseins angesehen werden; auf jeden Fall muß man zugeben, daß auch das Vergangene und also wohl auch das Zukünftige wirklich ist. — Vielleicht wird es nun leichter zuzugeben: in der Zeit sein ist nicht Bedingung des Wirklichseins, oder um mit Kant zu reden: die Zeit ist nicht Existenzform der Wirklichkeit, sondern eine Form unserer sinnlichen Anschauung. Was in unserem, an diese Anschauungsform gebundenen Bewußtsein als ein in der Zeit auseinander gezogener Vorgang sich darstellt, das ist an und für sich ein zeitlos Bestehendes, ein Ewiges. Jedes Wirklichkeitsmoment, und so auch ein Menschenleben, ist ein in der Wirklichkeit absolut oder ewig Bestehendes. Es ist sinnlos zu denken: mit dem Tode ist alles vorbei, dann ist das Leben vergangen und vernichtet und es ist nicht anders, als ob es nie gewesen wäre. Ein Leben kann durch den Tod auf keine Weise vernichtet werden; was gelebt ist, das ist ein ewiger und unauslöschlicher Bestandteil der Wirklichkeit und nie mehr auszutilgen oder zu verändern. Es ist ein sinnloser Zweifel, den Karl Moor, die Pistole in der Hand, ausspricht: „Wenn der armselige Druck dieses armseligen Dinges den Weisen dem Thoren, den Feigen dem Tapfern, den Edlen dem Schelmen gleich macht" —. Das wird auf keine Weise geschehen; der Tod schneidet die Fortsetzung des irdischen Lebens ab, aber der Lebensinhalt kann durch ihn weder verändert noch vernichtet werden; das Wirkliche ist seiner Natur nach ewig, kein Wirkliches kann, mit Angelus Silesius zu reden, jemals zerwerden und vergehen*).

Ist das eine unwirksame, abstrakte Erwägung? Vielleicht doch nicht ganz. Wenn wir irgendwo vor den Augen der Menschen auftreten, und sei es auf einen Augenblick vor den Augen Vorübergehender, so ist uns nicht gleichgiltig, wie unser Bild in ihnen sich darstellt; wir wissen, es ist kaum einen Augenblick in ihrem Bewußtsein, um dann auf immer vergessen zu werden, und dennoch geben wir Acht, daß es kein widriges oder häßliches Bild sei. Unzählige Menschen

*) Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehn,
Wie können sie denn je zerwerden und vergehn?

lebten und starben in dem Gedanken an das Bild, das künftige Geschlechter von ihnen sich machen würden: und wir sollten dagegen gleichgiltig sein, wie unser Bild sich, nicht in einem Augenblicksbewußtsein, nicht in dem Gedächtnis der nächsten Generationen, sondern gleichsam auf dem Grunde der Wirklichkeit selbst für alle Ewigkeit einprägt? Und nicht ein Bild, sondern vielmehr unser Wesen selbst? Wir sollten, nur auf den Genuß des Augenblicks erpicht, gleichgiltig dagegen sein, ob unser Wesen als ein nichtiges, leeres, verworfenes, oder als ein schönes und gutes für immer in der ewigen Wirklichkeit sich darstellt? —

Aber die Wirklichkeit hat ja kein Bewußtsein und ich selbst werde kein Bewußtsein haben; was aber geht mich ein Dasein an, wenn ich kein Bewußtsein davon habe und auch sonst niemand? —

Ist denn das ausgemacht, daß die Wirklichkeit ohne Bewußtsein ist? Mag nicht das Allwirkliche ein absolutes Bewußtsein seiner selbst, seines Wesensinhaltes haben? Absurd wird doch ein Gedanke nicht sein, den so viele der tiefsten Denker aller Zeiten vielmehr für einen notwendigen hielten. Das göttliche Bewußtsein wird ein anderes sein, als das irdisch-zeitliche Bewußtsein des Menschen und wir können es nicht ausdenken, vorstellen oder beschreiben. Aber wer will behaupten, daß nichts sein kann, als was wir vorstellen können? — Und daß die Einzelwesen, welche hier ein zeitliches Bewußtsein erleben, nicht auch eines ewigen Bewußtseins teilhaftig sein könnten, wer will es behaupten? Warum sollte nicht ein Wesen, das seines inneren Lebens als eines in der Zeit ausgedehnten Verlaufs sich bewußt ist, desselben auch sub specie aeternitatis inne werden können? Wissen wir denn, wie zeitliches Bewußtsein entsteht oder bestehen kann?

Und man könnte darauf hinweisen, wie mit den zunehmenden Jahren eine Umbildung des Bewußtseins sich vollzieht. Die Jugend lebt in der Zukunft. Aber mehr und mehr wächst die Vergangenheit und das Alter kommt endlich ganz in der Betrachtung des Vergangenen als des Seienden, nicht mehr Werdenden zur Ruhe. Was ist es, das dann dem rückwärts Blickenden über den Wert des Lebens entscheidet? Ob es Genuß eingetragen hat? oder ob es ein würdiges und rechtschaffenes war? Die christliche Moralpredigt pflegt überall die Mahnung einzuschärfen: des Todes und der Ewigkeit eingedenk

zu sein und so zu handeln und zu leben, als man angesichts des Todes wünschen möge. In der That eine ebenso begründete, als wirksame Mahnung: es kommt für dich, wer du auch seiest und was du auch meinen und glauben magst, die Zeit, und sei es erst am Lebensende, wo es dir ganz gleichgiltig sein wird, was du in dieser Welt von Genüssen aller Art an dich gebracht, wie viel du an Reichtümern und Ehren erobert, wie weit du deine Begierden durchgesetzt hast; es kommt die Zeit, und sei es erst auf dem Todtenbette, wo dir nur eines nicht gleichgiltig sein wird: ob du als ein rechtschaffener Mann dein Werk auf Erden, wie groß oder klein es war, ehrlich gethan, ob du als ein tapferer und wahrhafter Mann den Kampf des Lebens gekämpft habest. Ja frage dich und antworte dir ehrlich: was ist es, wenn du jetzt auf dein vergangenes Leben zurückblickst, was dich eigentlich noch kränkt? Ist es der Schmerz, den du erlitten, ist es das Uebel, das Unrecht, der Verlust, der dir widerfuhr? Oder ist es das, was du gefehlt, was du Andern Uebles zugefügt, was du dir, deinem bessern Selbst zuwider gethan hast? Und was ist es, was dich freut und was deinem Leben in deinen Augen Wert giebt? Die Lustbarkeiten und die guten Mahlzeiten, die sind dahin, sie können dich nicht mehr ergötzen. Aber was du Ehrliches und Rechtschaffenes gewirkt, was du mit Aufopferung eigener Neigungen Anderen zu Liebe gethan hast, das ist dir jetzt noch lieb und erfreulich. — Giebt sich nicht hierin eine ganz unmittelbare Überzeugung kund, daß das Vergangene nicht überhaupt ein Nichtiges und Unwirkliches, sondern ein Dauerndes und Wirkliches ist; was ginge ein Nichtseiendes uns an? — Natürlich, sagst du, es ist in der Erinnerung. — Nun, und wenn das Sein in der Erinnerung das eigentliche Sein wäre? wenn alle Erinnerung ein Ausschnitt aus der absoluten Erinnerung oder vielmehr aus dem absoluten Bewußtsein Gottes wäre? So stünde das Leben, sich selber im Licht des ewigen Selbstbewußtseins Gottes ganz durchsichtig, auf dem Hintergrunde der ewigen Wirklichkeit für alle Ewigkeit eingegraben*).

*) Der Geist, der ewig ist, macht aus sich selber
Den Lohn für gut' und sündige Gedanken,
Ist selbst des Bösen Ursprung und das Ende,
Sich selber Raum und Zeit: sein innres Fühlen,

Wenn man für den Glauben des Christentums in philosophischer Begriffssprache einen Ausdruck suchen wollte, müßte man, scheint es, auf eine ähnliche Formel kommen. Was die Schrift von dem ewigen Leben sagt, ist, daß es nicht ein sinnlich-zeitliches, sondern ein übersinnlich-ewiges Leben sei; daß es nicht in Essen und Trinken bestehe, sondern in einer unaussprechlichen Herrlichkeit und Seligkeit oder ihrem Gegenteil; daß mit dem Ende des irdischen Lebens die Möglichkeit einer Veränderung des Wesens und damit des Zustandes abgeschnitten sei, das heißt doch, daß kein Leben in der Zeit folgen werde, denn Leben in der Zeit ohne Veränderungen ist ja etwas, was überhaupt nicht gedacht werden kann. — Freilich, der Glaube bleibt nicht bei diesen abstrakten und negativen Ausdrücken, welche Sinnlichkeit und Zeitlichkeit abstreifen, stehen; er bekleidet den Gedanken eines unsinnlich-unzeitlichen Lebens alsbald selbst wieder mit den Formen und Farben des sinnlich-zeitlichen Lebens: er spricht von einer Stadt Gottes, mißt ihre Länge und Breite, baut die Gassen aus Gold und die Thore aus Perlen, läßt die Seligen, mit weißen Kleidern angethan und Palmen in den Händen, Gott und dem Lamm Loblieder singen; und ebenso wird die Hölle mit widerwärtigen und schrecklichen Phantasmen ausgestattet.

Das sind Bilder und doch wieder nicht bloße Bilder oder Redefiguren. Es ist das Eigentümliche des Glaubens, daß er über die sinnliche Welt sich erhebt, und doch wieder in ihr bleibt und an ihr festhält; was er mit der Rechten wegwirft, hebt er mit der Linken wieder auf. Das ganze kirchliche Bekenntnis bewegt sich auf dieser Grenze zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen, zwischen Imagination und Denken. Gott kommt einerseits von den Bestimmungen der sinnlich-zeitlichen Endlichkeit nichts zu; er ist unendlich, allgegenwärtig, ewig, unveränderlich; und dann hat er andererseits wieder die Bestimmungen endlicher Wesen an sich: denkt, fühlt, will, handelt, leidet, betrübt und freut sich. Die polytheistischen Religionen

Wenn erst vom Fleisch erlöst, borgt keine Farben
Von den vergänglichen Gestalten draußen,
Nein, gehet auf in Leiden oder Wonnen,
Die das Bewußtsein seines Werts gebiert.
(Byron, Manfred.)

legten mit voller Unbefangenheit den Göttern sinnlich-menschliches Wesen bei, das giebt ihnen die ästhetische Vollkommenheit, die wir noch heute nicht umhin können an den griechischen Göttern zu bewundern. Das Christentum hatte zu der sinnlichen Welt von Anfang an ein anderes, ablehnendes Verhalten. Und dazu kam, daß es in eine Welt trat, in welcher die große Scheidung zwischen Denken und Einbildung, die ursprünglich eins sind, längst stattgefunden hatte: Xenophanes und Parmenides, Plato und Aristoteles hatten nicht umsonst gelebt. Doch vermochte es die Scheidung nicht überall festzuhalten; die Pseudowissenschaft der alten Dogmatik versuchte immer wieder Einbildung und Denken in einem System zu vereinigen. Wird die Zeit kommen, die das Vergebliche dieser Bestrebungen einsehen und den Unterschied zwischen Gedanken und Bildern, Begriffen und Symbolen bestehen zu lassen sich entschließen wird? Wird die Zeit kommen, die sich entschließen wird anzuerkennen, daß die Formeln des Bekenntnisses Symbole und so wenig adäquate Begriffe göttlichen Wesens und Wirkens sind, als die Bildnisse Raphaels Porträts der heiligen Familie? Sind diese nichts, wenn sie das nicht sind? Was würde die Folge sein, wenn es eine Pseudowissenschaft gebe, die sich zur Aufgabe machte, den Porträtcharakter der Bilder zu beweisen? Würde sich nicht die Empörung über diese Versuche, vor allem, wenn sie durch öffentliche Autorität geschützt würden, gegen die Bilder selbst richten?

5. Die vorstehende Betrachtung über das Verhältniß von Moral und Religion hat v. Gizycki in seiner schon erwähnten Besprechung dieses Werkes (s. o. S. 224) zum Gegenstand einer Kritik gemacht. Ihm scheint darin eine wertvolle, die wertvollste Eigenschaft eines Mannes der Wissenschaft, die „intellektuelle Redlichkeit" unterschätzt zu sein. „Es giebt, sagt er, wirklich einige intellektuell redliche Menschen, die von ganzer Seele nach Wahrheit streben, ein wahres Weltbild zu haben begehren und daher nichts zu glauben sich verstatten, was ihnen nicht mit unmittelbarer Evidenz einleuchtet oder aus solchem schlechthin Gewissen zwingend abgeleitet werden kann." Gegen solche sei die obige Betrachtung sehr ungerecht. Er führt eine Anzahl Beispiele solcher Ungläubigen an und stellt ihnen andere gegenüber, die große moralische Mängel mit viel Religion vereinigten; Lombroso

habe in seinem Werk „der Verbrecher" gezeigt, daß unter den Verbrechern nur wenige ungläubig seien. v. Gizycki findet die von Lombroso angeführten Thatsachen lehrreich. Ich gestehe, daß sie es mir nur in geringem Maße gewesen sind. Daß Verbrecher abergläubisch sind, kann nicht überraschen; besteht doch zwischen Verbrechen intellektueller Verkümmerung und Geisteskrankheit eine enge Beziehung. Eher könnte es überraschen, daß Lombroso und ihm folgend v. Gizycki so unbefangen Aberglauben und Religiosität gleichsetzen. — Was nun jene redlichen und aufrichtigen Männer ohne alle Religion anlangt, so ist mir ja nicht in den Sinn gekommen, an ihrem Dasein und ihrer Redlichkeit zu zweifeln. Ich habe sogar einen Versuch gemacht, ihre Religionslosigkeit aus der Redlichkeit zu erklären: dadurch, daß Religion so oft mit Aberglauben, Religiosität mit Heuchelei vermischt und verfälscht vorkomme, würden sehr aufrichtige Naturen so abgestoßen, daß sie jeden „Glauben", jedes Hinausgehen über die durch die wissenschaftliche Forschung ihnen zugeführten Thatsachen verschmähten. Ich habe ihnen dies Verhalten nicht zum Vorwurf gemacht; aber andererseits kann ich auch nicht mit v. Gizycki es ihnen als ein besonderes Verdienst anrechnen. Ja zuletzt kann ich mich allerdings nicht enthalten, es als eine gewisse Beschränktheit anzusehen, namentlich dann, wenn es mit dem Anspruch auftritt, das allein richtige und zulässige Verhalten zu sein.

Sollte es übrigens wirklich Leute geben, die jenes gepriesene Verhalten „nichts zu glauben, als was mit unmittelbarer Evidenz einleuchtet oder aus solchem schlechthin Gewissen zwingend abgeleitet werden kann", streng inne halten? Ob nicht auch sie von der Zukunft sich Bilder machen, sei es der eigenen, sei es der allgemeinen, die den Charakter des Glaubens heben? Ob nicht auch sie zur Konstruktion ihrer Wirklichkeitsvorstellung ungeprüfte Elemente verwenden? v. Gizycki führt in seiner Moralphilosophie (S. 457) aus einem amerikanischen Autor eine Stelle an: „Wenn ein Mensch Dinge glaubt, blos weil Christus oder die Bibel so sagt, ohne andere Gründe zu kennen, so wird, ob auch sein Glaube wahr wäre, doch die Wahrheit selbst, welche er besitzt, seine Ketzerei; — — es ist schlecht, die Bibel ohne Untersuchung anzunehmen, selbst wenn jeder Satz buchstäblich wahr wäre." Gilt diese harte Regel blos für die Bibel?

Oder auch für andere Bücher, z. B. die sämmtlichen Werke von Lombroso? Ich denke, es könnte nicht schaden, wenn man z. B. jene Generalisation, daß die meisten Verbrecher viel Religion haben, nochmals einer Prüfung unterzöge.

Doch die Meinung unseres Autors ist wohl eine andere; die Regel ist wohl nicht eigentlich für die Welt der Erfahrungsthatsachen gemeint, wo wir ja offenbar immerfort genötigt sind, ohne eigene Prüfung Thatsachen anzunehmen, sondern für die Welt des religiösen Glaubens, des Glaubens an „transcendente" Dinge. Ich habe am Eingang dieses Kapitels Religion mit vorläufiger Formel als den Glauben an eine transcendente Welt erklärt. v. Gizycki sagt: er wisse nicht, was ich unter dem Transcendenten verstehe und habe sich aus meinen Worten keine klare Vorstellung davon zu bilden vermocht. Mir kommt vor, die Schuld liegt wirklich nicht allein an mir. Freilich eine Beschreibung der transcendanten Welt, wie sie aussieht, hab ich nicht gegeben, und ich habe nicht vor, dies jetzt nachzutragen; ich meine, solchen Versuchen ist durch Kants Kritik ein Ziel gesetzt: Gegenstand der Beschreibung und des Wissens ist die empirische Welt. Aber mit Kant, und ich könnte hinzufügen, mit Plato und Spinoza und Schopenhauer und tausend Anderen bin ich auch der Überzeugung, daß die Welt unserer Erfahrung oder die Natur nicht die Welt an und für sich selbst ist, oder daß unsere Wissenschaft nicht die Wirklichkeit erschöpft. Was ist nun die Wirklichkeit an sich? Ich weiß es nicht; aber es scheint mir nicht absurd, zu denken, daß sie mit dem, was ich in meinem eigenen Innern erlebe, mehr Verwandtschaft hat, als es zunächst den Anschein hat, wenn man sie blos von außen mit den Augen des Physikers betrachtet; alle Philosophen, die Materialisten allein ausgenommen, sind hierüber einig; sie legen der Wirklichkeit außer dem physischen ein metaphysisches Wesen bei, das sie dann in verschiedener Weise zu deuten versucht haben. Zum Glauben wird dieses Denken eines absolut Seienden dadurch, das es zugleich als das absolut Gute gefaßt wird, als Ideenwelt, als göttliches Wesen, als Reich der Gnade, als moralische Weltordnung, oder wie man es nennen mag.

Und für einen solchen Glauben verlangt nun v. Gizycki einen theoretisch genugthuenden Beweis, widrigenfalls er als Aberglaube

verworfen werden müsse? v. Gizycki sagt einmal, daß er durch meine theologischen Wendungen überrascht worden sei; nun, ich gestehe, daß mich seine Forderung, 100 Jahre nach der neuen Grundlegung der Philosophie in Deutschland, die durch Kant geschah, überrascht hat. Oder ist Kant inzwischen veraltet, ist seine Philosophie etwa durch die Fortschritte der Naturwissenschaften oder durch das System der Wirklichkeitsphilosophie überwunden und ersetzt? Wenn das die Meinung v. Gizycki's ist, so gehen unsere Gedanken an diesem Punkt allerdings sehr weit auseinander, zu weit, als daß es möglich wäre, die Sache hier auszumachen.

Doch möchte ich noch Eines hinzufügen: v. Gizycki scheint die Besorgnis zu hegen, daß ich doch schließlich die Moral auf Theologie oder Metaphysik gründen wolle, und vielleicht ist das der letzte Grund seines Widerspruchs. Diese Absicht liegt mir wirklich fern. Ich bin mit ihm der Überzeugung, daß die Moral rein immanent begründet werden kann und muß. Aber vielleicht kann sie ihrerseits zu einem Ausgangs- und Stützpunkt für die Metaphysik werden. Und das ist in der That meine Meinung. Wenn wir über das Wesen der Dinge überhaupt uns eine letzte Anschauung zu bilden versuchen wollen, dann werden nicht blos die Thatsachen, welche Physik und Astronomie zur Verfügung stellen, in Betracht zu ziehen sein, sondern auch die Thatsachen unseres Innenlebens und vor allem diejenigen, von welchen die Moralphilosophie handelt. Ich habe wiederholt hervorgehoben, daß die Sittengesetze zugleich Naturgesetze in dem Sinne sind, daß gesundes und in sich befriedigtes Leben nur möglich ist, wo sie als Gesetz in den Willen aufgenommen werden. v. Gizycki nennt diese Thatsache, die er als solche anerkennt (Moralphilosophie § 11 f.) eine einfache und selbstverständliche, beinahe eine tautologische Wahrheit. Mir kommt sie sehr nachdenklich vor: ist das Sittengesetz ein biologisches Gesetz, so wird dadurch die „unfühlende", „unwollende Natur" in eine sehr merkwürdige Beziehung zu dem geistig-geschichtlichen Leben gesetzt.

Mir ist es immer seltsam vorgekommen, daß dieselben Denker, die so ernstlich darauf bestehen, daß auch das Menschenleben nur ein Stück des allgemeinen Naturlebens sei, nicht die Folge sehen: daß das geschichtliche Leben der Menschheit nun auch wieder rück-

wärts zur Deutung der Natur, die es hervorbringt, verwendet werden kann: die logischen und moralischen Gesetze sind ja nun auch ein Stück der allgemeinen Naturordnung, sie sind es auch für den Materialisten. Er erklärt das Denken, das Gewissen durch Gehirnmechanik, d. h. er behauptet die Möglichkeit solcher Erklärung; also funktionirt der Mechanismus wenigstens stellenweise als logische oder moralische Maschine. Ist das nicht auffallend?

Wie müßte denn die Natur der Dinge eingerichtet sein, um auch solchen Wirklichkeitsphilosophen merkwürdig vorzukommen? Wenn unmittelbar nach jeder schlechten Handlung der Sünder von einer unsichtbaren Kraft eine dem Grade der Schuld entsprechende Tracht schmerzlicher elektrischer Schläge erhielte, und wenn in ähnlicher Weise jede gute Handlung sofort ihren Lohn empfinge: würde ihnen dann die Sache auffallend und nachdenklich vorkommen? Nun, eine solche Einrichtung der Wirklichkeit möchte dem kindlichen Verstande einleuchtend genug vorkommen; er hat sich ja überall die Sache so konstruirt: auf ein Vergehen folgt ein Unglück als Strafe, nicht durch die Natur der Dinge, sondern durch die übernatürliche Kraft der Fetische oder der Götter. Dem denkenden Menschen dagegen möchte es schwer werden mit solcher dämonischen, spukhaften Einrichtung sich zu befreunden; ihm wird ein naturgesetzartiges Verhältnis der Wirklichkeit zum Guten angemessener erscheinen. Nun, eben dies Verhältnis finden wir in Wirklichkeit vor: das, was dem Menschen seit Urzeiten ein moralischer Instinkt als das Gute oder das Böse bezeichnet hat, das erweist sich als ein naturgesetzmäßig Erhaltendes und Beglückendes oder umgekehrt als ein Zerstörendes, Schmerz und Unfrieden Erzeugendes. Daß Gottes Gerechtigkeit nicht die Form der dämonischen Eingriffe hat, ist übrigens doch dem gesunden Menschenverstand auch aufgefallen: Gottes Mühlen mahlen langsam, mahlen aber trefflich klein.

Und diesen Zusammenhang sollen wir nun einfach selbstverständlich finden? Daß die Tugend lebenerhaltend, das Laster lebenzerstörend ist, ist ein tautologischer Satz: erhaltende Eigenschaften erhalten das Leben, zerstörende zerstören es? — Nun, man kann niemanden nötigen, über diese oder irgend eine andere Thatsache sich Gedanken zu machen. Aber ich glaube, es wird immer Menschen geben, die

sich über die Dinge mehr Gedanken machen, als die „Wirklichkeitsphilosophie" ihnen zu gestatten für gut halten mag. Ja, ich bin geneigt zu glauben, daß die Philosophie mehr und mehr gerade diese Thatsache für die eigentlich merkwürdige und bedeutsame Thatsache, von der alle Orientirung über das Wesen der Wirklichkeit ausgehen müsse, ansehen wird. Freilich eine theoretische Konstruktion der Welt von diesem Punkt aus, wird nie möglich sein. Es ist nur ein Schimmer von Einsicht in die letzten Zusammenhänge der Dinge, der sich hier bietet. Und deshalb wird das letzte Verhältnis zur Wirklichkeit für uns stets ein Glauben, nicht ein Schauen bleiben.

Ich schätze intellektuelle Redlichkeit wahrlich sehr hoch; aber ich kann mich nicht überzeugen, daß sie fordert zu sagen: Glaube und Religion ist an einem Menschen allemal ein Fehler, entweder des Kopfes oder des Herzens: er ist entweder unfähig oder unwillig, die Dinge zu sehen, wie sie sind. Diese Meinung mancher Wirklichkeitsphilosophen ist übrigens nicht die Ansicht v. Gizyckis; er hält vielmehr Religion für ein völlig Gleichgültiges und Zufälliges. Ich glaube dagegen: Religion gehört zu den normalen Funktionen der menschlichen Natur, ihr Fehlen deutet immer eine Störung, sei es im Individualleben, sei es im Gesammtleben, an.

Neuntes Kapitel.

Die Freiheit des Willens.

1. Ich schließe hier eine Betrachtung über ein Problem an, das ebenfalls auf dem Grenzgebiet der Ethik nnd Metaphysik liegt: das Problem der Willensfreiheit.

An die Spitze der Erörterung stelle ich die Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes: es wird von Willensfreiheit in einem psychologischen und in einem metaphysischen Sinn geredet. Jene bedeutet die Fähigkeit, durch eigenen Willen Ursache von Entschließungen und Handlungen zu sein (Wahlfreiheit);

letztere bedeutet, daß der Wille oder die einzelnen Entschließungen selbst keine Ursache haben.

In der gewöhnlichen Rede kommt allein die Freiheit in dem ersten Sinne vor. Frei wird eine Handlung genannt, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äußere Gewalt bewirkt wurde, sei es unmittelbar durch physischen Zwang, sei es mittelbar durch Drohung, Vorspiegelung falscher Thatsachen u. s. w. Auch im letzteren Fall erscheint nicht eigentlich der Wille selbst als Urheber des Entschlusses; doch ist hier ein weiter Spielraum zwischen leiser Beeinflussung und unwiderstehlicher Nötigung, und also ein entsprechender allmäliger Übergang von voller Freiheit zur vollen Unfreiheit. Jemand bleibt in einem Zimmer, weil er darin zu thun hat, oder weil er keine Neigung empfindet es zu verlassen, oder weil ihm für das Bleiben die Erfüllung eines Wunsches versprochen, oder weil für das Verlassen eine Strafe in Aussicht gestellt ist, oder weil ein Posten davorsteht, der ihn beim Heraustreten niederschießt, oder weil die Thür verriegelt und er selbst an Händen und Füßen gebunden ist. Hier haben wir eine Stufenfolge von voller Freiheit bis zu vollendeter Nötigung.

Daß Willensfreiheit in diesem Sinne stattfinde, ist nie bezweifelt worden. Dagegen ist Gegenstand endlosen Streites, ob auch in dem anderen Sinne von Willensfreiheit die Rede sein könne. Von den Verteidigern der metaphysischen Freiheit wird behauptet, daß der Wille selbst nicht durch Ursachen bestimmt wird, sondern letzte, unverursachte Ursache seiner Entscheidungen ist; er tritt völlig aus dem vom Kausalgesetz beherrschten Weltlauf heraus. Dies kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden. Entweder nimmt man an, der Wille eines Menschen ist ein agens, das selbst zwar unverursacht ist und außerhalb des Kausalzusammenhangs steht, nun aber nach immanenter Gesetzmäßigkeit sich bethätigt in dem Sinne, daß seine Wirkungen aus seiner Natur erfolgen. So Schopenhauer: operari sequitur esse; aber das esse, der Wille selbst, hat keine Ursache oder ist so zu sagen Ursache seiner selbst (causa sui). Oder man nimmt an, daß die einzelnen Willensakte als solche unverursacht sind, so daß jeder als ein absolut neues, durch den bisherigen Verlauf aller äußeren und inneren Ereignisse in keiner Weise be-

stimmtes Element in die Wirklichkeit eintritt. Der Wille wäre dann, wenn man denn von einem Willen hierbei noch reden wollte, ein völlig gesetzloses agens.

Das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens wird noch vielfach für eines der schwierigsten und größten Probleme der Philosophie gehalten. Mir scheint es zu diesen nicht zu gehören. Es ist ein Problem, das unter bestimmten Umständen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser Umstände verschwinden wird: es gehört der philosophirenden Theologie, der Scholastik, an.

Die griechische Philosophie kennt das Problem eigentlich nicht; es wird nur gelegentlich gestreift: im ganzen betrachtet sie den Menschen unbefangen als ein Glied des Naturganzen, aus dem er hervorwächst und unter dessen allgemeiner Gesetzmäßigkeit, so weit denn dieser Begriff von der griechischen Philosophie überhaupt ausgebildet ist, auch er verbleibt.

Dagegen fand die kirchliche Philosophie, welche auf dem Boden des Dogmas erwuchs, eine schwer aufzulösende Frage vor.

Zwei feststehende Punkte waren gegeben: Gott hat durch seinen Willen den Menschen geschaffen; er muß also ursprünglich gut sein. Andererseits steht nicht minder fest, daß der Mensch, wie er nun ist, von Natur böse ist. Dies zweite Stück ist die Voraussetzung des Grunddogmas von der Erlösung, die Voraussetzung zugleich der Notwendigkeit der Kirche. Wie ist nun das Böse in die Welt hineingekommen? Durch Gott, ihren Urheber? Das ist unmöglich, Gott ist gut und allmächtig und also sind seine Werke als solche notwendig auch gut. Das Böse muß also hinterher in die Schöpfung gekommen sein. Nicht von außen, denn außer Gott und der Welt giebt es ja nichts; also durch die Geschöpfe selbst. Aber wie kann ein Geschöpf ein anderes werden, als es ist, ein anderes, als wozu es vom Schöpfer gemacht worden ist? Hier ist der Punkt, wo die metaphysische Freiheit des Willens als Lösung sich darbot. Gott hat dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er aus sich selbst sich für das Gute entscheide, ohne freie Entscheidung giebt es keine Sittlichkeit; Freiheit ist aber der Natur der Sache nach die Möglichkeit, nach beiden Seiten sich zu wenden. Der Mensch nun machte von seiner Freiheit den Gebrauch, für das Böse sich zu entscheiden: Adam sündigte durch Un-

gehorsam und mit ihm fiel das ganze Geschlecht. So ist das Böse nicht durch Gott, sondern durch den Menschen in die Welt gekommen, wenn auch mit Gottes Zulassung.

Ob diese Lösung die Schwierigkeit beseitigt, mag dahingestellt bleiben. Man könnte doch fragen: kann überhaupt ein Schöpfer einem Geschöpf solche Freiheit, d. h. die Fähigkeit verleihen, etwas mit absoluter Selbstständigkeit zu wollen oder zu thun? Wird nicht jede Handlung und Entscheidung aus der Natur des Geschöpfs erfolgen? Und ist dann nicht der Urheber seiner Natur auch Urheber aller seiner Handlungen? Wollte man aber sagen: die Entscheidung gehe nicht aus der Natur des Geschöpfs als Folge hervor, dann käme sie ja über es wie ein absolutes Verhängnis. — Auch bleiben rein theologische Bedenken gegen jene Lösung bestehen, z. B. aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes, oder aus der Notwendigkeit der Gnade Gottes und der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten: so kommen Calvin und Luther zur Leugnung der Willensfreiheit, jener in der Lehre von der Prädestination, der man logische Konsequenz nicht absprechen kann, dieser in der Lehre von dem Unvermögen oder der Unfreiheit des natürlichen Menschen, für das Gute sich zu entscheiden. So ist dieses ganze Gebiet, mit Ovid zu reden, instabilis tellus, innabilis unda.

Die moderne Philosophie, die auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft entstanden ist, hat das ganze Problem freilich nicht gelöst, aber sie läßt es fallen. Die Einheit des Naturlaufs, der Bewegung weder gewinnt noch verliert, ist eine der Grundanschauungen der Neuzeit, die sich, seitdem sie von den großen Denkern des 17. Jahrhunderts ausgesprochen, mit unwiderstehlicher Gewalt durchgesetzt hat. Auch die Auffassung der geistigen Vorgänge ist durch diese Anschauung als regulatives Princip mehr und mehr bestimmt worden. Hobbes sieht die geistigen Vorgänge selbst als Bewegungen an, von metaphysischer Willensfreiheit kann also so wenig die Rede sein, als von der Entstehung der Bewegung oder Materie aus nichts. Dagegen giebt es selbstverständlich Freiheit in psychologischem Sinn. Er faßt seine Ansicht in eine epigrammatische Formel, die man in der That als das letzte Wort in dieser Sache bezeichnen kann: libertas non est volendi, sed quae volumus faciendi; es giebt ein

Wollen des Thuns, und das nennen wir Freiheit, aber nicht ein Wollen des Wollens. Spinoza, dessen System schlechterdings keinen Raum für isolirte oder exemte Wirklichkeitselemente läßt, spricht von der Seele als einem geistigen Automaten (automaton spirituale). Leibniz und Wolff versuchen vergeblich durch eine Unterscheidung von mathematischer und physischer Notwendigkeit von dem Vorwurf des Determinismus sich zu reinigen. Kant und Schopenhauer konstruiren allerdings eine „intelligible" Freiheit; aber in der Welt, welche alle Menschen die wirkliche nennen, herrscht das Gesetz der Kausalität; mit ganz derselben Ausnahmslosigkeit, als die Ereignisse in der physischen Welt, erfolgen auch die Ereignisse in der geistigen Welt nach den dieser eigenen Naturgesetzen; nur zufällig, wegen ihrer großen Verwickeltheit, sind sie unberechenbar, wie es auch viele physikalische Vorgänge sind, z. B. die meteorologischen oder die organischen; an sich wären alle Ereignisse, mögen sie in der äußeren oder der inneren Welt geschehen, in gleicher Weise, wie die astronomischen, der Rechnung zugänglich.

2. In der That, es scheint schwer, angesichts der Thatsachen dieser Ansicht nicht zuzustimmen.

Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille, in die Welt? So viel wir sehen, nimmt sein Leben einen Anfang in der Zeit. Ist der Anfang ursachlos? oder ist seine Ursache eigene Wahl? Offenbar nicht; wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern gezeugt und geboren; er gleicht ihnen nach dem Leibe und nach der Seele; er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, als ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volks, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung. Auch die Geschlechtsbestimmtheit, durch welche das ganze Leben so entscheidend gestaltet wird, empfängt er, wir wissen nicht durch welche Ursachen, doch wird niemand annehmen, daß es in Folge einer eigenen Willensentscheidung geschehe. In der Entstehung des Menschen deutet also nichts darauf hin, daß er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten.

Diese Anlage entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluß der Umgebung, der Natur- und vor allem der Menschenumge-

bung. Das Kind wird durch die Familie hinein erzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen und Urteilen. Es wird hinein erzogen in die Sitten und Gewohnheiten seines Volkes, von welchen die meisten Menschen lebenslänglich im Handeln und Urteilen bestimmt werden. Es wird in die Schule gethan und nimmt hier die allgemeine Bildung der Zeit an, es wird in die Kirche geführt und empfängt hier weitere Eindrücke, die, sei es positiv, sei es negativ, auf die Gestalt des inneren Menschen lebenslänglich Einfluß üben. Es wird endlich aus dem Hause und der Schule entlassen, aber nur um unter den Einfluß einer neuen erziehenden Macht zu treten, der Gesellschaft. Auch in die Gesellschaft wird der Einzelne hinein geboren, für die Wahl bleibt in der Regel nur ein geringer Spielraum: durch die Abstammung gehört er einer Klasse, einem Stand in der Regel lebenslänglich an. Unablässig arbeitet nun die Gesellschaft an ihm; sie sagt ihm mit Worten oder Handlungen, was recht und unrecht, was anständig und unanständig, was gefällig oder anstößig ist. Sie stellt ihm seine Aufgaben, sei es durch Gebot, sei es durch Nachfrage. Durch seine Zeit empfängt jeder seine Vorschrift; der Baumeister baut nicht wie er will, sondern wie die Zeit will: im 14. Jahrhundert gothisch, im 16. Renaissance, im 18. Rokoko. So wählt auch der Gelehrte nicht seine wissenschaftliche Aufgabe, sie wird ihm von seiner Zeit gestellt: im 14. Jahrhundert eine begriffliche Untersuchung über Substanz und Accidenz, im 16. lateinische Verse nach dem Muster Virgils, im 18. eine mathemathisch-physikalische Untersuchung oder eine gemeinnützige Abhandlung von der Schädlichkeit des Aberglaubens. Heutzutage macht derselbe eine historische Untersuchung über einen verschollenen griechischen Schriftsteller oder gräbt prähistorische Knochenreste aus.

Der Zusammenhang scheint lückenlos: Volk und Zeit, Eltern und Erzieher, Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwickelung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als ein Produkt der Gesammtheit, aus der er hervorwächst; wie ein Sproß am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesammtkörper, an dem er wächst, so bestimmt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber

seiend, durch einen Entschluß seines Willens sich Gestalt und Lebensloos: er kommt in die Welt und er funktionirt in der Welt als ein Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volkes ist also auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesammtleben der Menschheit und zuletzt in die ewige und unvordenkliche Notwendigkeit des Weltlaufs.

Aber, so wird gesagt, das Selbstbewußtsein weiß doch gar nichts von solcher Notwendigkeit. Jeder hat unmittelbar das gewisseste Gefühl, daß er nicht von außen zu dem gemacht wird, was er ist, daß er selbst überall dabei war und daß alles anders gekommen wäre, wenn er anders gewollt hätte. Und nicht minder hat er das gewisseste Bewußtsein, daß die zukünftige Gestaltung seines Lebens von seinem Willen abhange: ich könnte noch heute mein Geschäft aufgeben und ein anderes anfangen, könnte nach Petersburg oder nach London oder nach Amerika übersiedeln, das alles steht lediglich bei mir. Und doch würde offenbar der Inhalt meines Lebens dadurch ein völlig anderer. Ich könnte auch und sollte es vielleicht, so sagt ferner das Selbstbewußtsein, meine Lebensweise, mein Verhalten gegen Andere, meinen Charakter ändern. Ist das alles eine Täuschung?

Sicherlich nicht. Das Selbstbewußtsein täuscht hierin gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies, daß zu den Faktoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben und bestimmen werden, auch meine Wünsche und Neigungen, meine Überlegungen und Entschlüsse, und zwar in erster Linie gehören. Es sagt mir, daß ich nicht von außen, wie ein Zahnrad in einer Maschine, bewegt werde, sondern durch Vermittelung eines Inneren, das ich meinen Willen nenne. Es ist der Unterschied des Organischen vom Unorganischen überhaupt, daß jenes nicht durch äußere, mechanische Einwirkung Gestalt empfängt, sondern durch die Thätigkeit eines inneren Princips: ein Bildwerk wird durch Meißeln oder Kneten geformt, ein organisches Gebilde kann durch mechanische Einwirkung wohl zerstört, aber nicht gestaltet werden. So wird auch der Mensch nicht durch mechanischen Zwang von Seiten der Dinge und Menschen gestaltet, sondern der äußere wie der innere Mensch gewinnt seine Gestalt, indem ein inneres Princip, gegen die Einwirkungen von

außen reagirend, sich allmälig auswirkt. Das ist es, was das Selbstbewußtsein sagt; keineswegs aber sagt es, daß die einzelnen Vorgänge ursachlos erfolgten, daß in jedem Moment des Lebens jedes beliebige Ereignis, völlig ohne Rücksicht auf alle früheren, eintreten konnte, was ja, wenn es wirklich stattfände, mit der vollständigen Auflösung des Lebens in eine Reihe zusammenhangs- und sinnloser Zufälle gleichbedeutend wäre. Und eben so wenig sagt es, daß jenes innere Princip, die Willensanlage, das Ich, oder wie wir es nennen wollen, selbst ein absolut Unverursachtes sei, daß es in die Welt als ein völlig isolirtes Element eintrete. Es widerspricht auf keine Weise der Vorstellung, daß das Ich selbst, nicht anders als der organisirte Leib, ein gewordenes und ursprünglich mit seiner ganzen Natur aus Anderem abgeleitetes Wesen ist, das auch noch in seiner ersten Entwickelungsperiode formender Einwirkung gegenüber ungemein bildsam bleibt, das aber allmälig widerstandsfähiger wird und die Fähigkeit erlangt, durch Entschlüsse seine Beziehungen zu seiner Umgebung und dadurch indirekt seine eigene Gestalt zu verändern.

3. Aber wo bleibt dann die Verantwortlichkeit? Dann ist jeder Mensch zuletzt doch, wozu ihn Gott oder die Natur machte, und Gott oder die Natur trägt die Schuld, wenn aus ihm nichts Rechtschaffenes wird. Er selbst kann nichts dafür, er hat sich ja weder die ursprüngliche Anlage und Willensrichtung, noch Eltern und Gesellschaft ausgesucht, er mußte also, als ein solcher in solcher Umgebung, ein solcher werden. Wie kann man ihn tadeln, wie kann man ihn strafen für das, was er eigentlich nicht gethan, sondern gelitten hat?

Hierauf ist zu erwidern, daß der erste Teil dieser Folgerung nicht ohne Grund ist, wohl aber der zweite. In der That, Gott oder die Natur können, wenn sie die Urheberschaft nicht ablehnen können, auch die Verantwortlichkeit für ihre Hervorbringungen nicht von sich weisen. Eine Familie, die in einer Reihe von Generationen lauter mißratene Individuen hervorbrächte, würden wir als eine schlechte und mißratene verachten; eine Gesellschaft, eine Nation, aus der lauter widerwärtige und verkommene Gestalten hervorgingen, würden wir hassen und verabscheuen. Wenn die Welt überhaupt nur häßliche und verkommene Geschöpfe hervorbrächte, so würden wir ohne Zweifel

sagen: sie taugt nichts, und wenn wir einen Urheber derselben annähmen, so würden wir ihn so wenig als sein Werk bewundern. Gereicht ein schönes und gutes Menschenleben Gott zur Ehre, so gereicht ohne Zweifel ein nichtiges oder schändliches Leben Gott zur Unehre. Wie die eine Folgerung gezogen werden kann ohne die andere, ist völlig unfaßbar. Eine Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen, wenn wir so reden wollen, ist nicht auf dem Wege erreichbar, daß man das Böse auf den menschlichen Willen als absolute und letzte Ursache zurückführt, sondern nur durch eine Betrachtung von der Art, wie sie früher angedeutet worden ist (S. 264 ff.), daß das Böse, so sehr es böse bleibt, doch um des Guten willen auf gewisse Weise notwendig ist, indem dieses ohne jenes nicht sein und erscheinen kann.

Also die Zurückführung des Bösen auf Ursachen bedeutet allerdings zugleich eine Zurückbeziehung des Urteils auf jene Ursachen. Aber, so ist nun hinzuzufügen, unser Gefühl, unser Urteil und unser Verhalten gegen das nichtige oder böse Individuum wird dadurch nicht ein anderes. Freilich, würden wir sagen, aus dieser Wurzel kann nichts Gutes kommen; aber damit würden wir nicht zugleich sagen: also ist das Erzeugnis, so verkommen es sein mag, rein und schuldlos und wir wollen ihm als einem solchen begegnen. Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, was sie ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte trägt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Wir wissen wohl, er kann nichts dafür, d. h. er hat nicht sein Dasein und seine Natur selbst gewählt, aber das hindert nicht zu sagen: er taugt nichts, was hindert er das Land? So rotten wir ein wildes und bösartiges Haustier aus, ohne daß wir meinen, es habe seine Bosheit selbst freiwillig angenommen; es ist nun einmal seine Natur so, und dabei bleiben wir stehen. Nur ein Umstand könnte uns zurückhalten: wenn wir uns überzeugten, daß die Ursache der mißfälligen Bildung nicht sowohl in der ursprünglichen Anlage als in ungünstigen Entwickelungsbedingungen liege, wenn der Baum in schlechtem Erdreich stand, wenn das Tier in den Händen roher Menschen war, dann überlegen und versuchen wir vielleicht, ob es nicht möglich ist, die ungünstigen

Einwirkungen zu entfernen, die Mißbildung durch Veränderung der äußeren Lebensbedingungen rückgängig zu machen. Ist aber die ursprüngliche Natur selbst untauglich, dann ist die Verwerfung zweifellos.

Unser Gefühl reagirt nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. Es dient einem verkommenen und verlumpten Individuum nicht zur entschuldigenden Empfehlung, wenn es sich darauf berufen kann, es stamme aus einer schon seit Generationen verkommenen Familie. Schwerlich auch vor sich selber. Wenn jemand sich sagte: ich bin durch meine ursprüngliche Natur, von Eltern und Voreltern her, ein schlechter Kerl, so würde das nichts daran ändern, daß er eben auch die Gefühle hätte, von welchen Schlechtigkeit und Verkommenheit begleitet sind. Zur Entschuldigung dagegen würde es ihm vor ihm selber und vor Andern gereichen, wenn er sagen könnte: von Natur bin ich gar nicht schlecht, eigentlich gehöre ich gar nicht in die Gesellschaft, in der ihr mich seht. Durch solche und solche Umstände ist es dahin gekommen — freilich nicht ohne daß ich dabei war; aber ich bin ein Mensch, mein Wille ist nicht absolut widerstandsfähig gegen die Reizungen zum Bösen: ich bin unverschuldet in Not gekommen, ich bin von Menschen niederträchtig behandelt worden, ich bin unversehens in schlechte Gesellschaft geraten. Wenn wir diese Rede glaubhaft finden, dann wird eine Umstimmung des Gefühls bei uns eintreten, das Mitleid wird den Zorn zurückdrängen, wir werden versuchen, den Unglücklichen in günstigere Verhältnisse zu bringen, hoffend, daß die gute Natur über die Mißbildung noch Herr werde.

Also eine doppelte Zurechnung findet statt: erst wird dem Individuum selbst sein Leben zugerechnet, sodann auch den Kollektivwesen, durch welche es gestaltet worden ist, der Familie, der Gesellschaftsklasse, dem Volk, der Menschheit, und zuletzt der Allwirklichkeit selbst. So finden wir es thatsächlich überall: das Gute und das Böse, das uns zunächst an Einzelnen entgegentritt, wird immer und überall zur Würdigung der Kollektivwesen verwertet; aber dadurch wird die Wertschätzung des Einzelnen nicht aufgehoben, im Gegenteil, sie bleibt ja die notwendige Voraussetzung des weiteren Urteils; der Einzelne ist der Punkt, von wo aus Empfindung und Urteil über das Ganze, als dessen Teil er erscheint, sich ausbreitet.

Es ist mir immer aufgefallen, daß die Sorge um die Verantwortlichkeit sich regelmäßig auf die Zurechnung des Bösen richtet. Warum nicht auch auf die Zurechnung des Guten? Liegt es daran, daß hier die Unabhängigkeit des Werturteils von der Frage nach der Entstehung auf der Hand liegt? Uns an dem Schönen und Guten zu erfreuen, lassen wir uns nicht im mindesten dadurch hindern, daß wir sehen, wie es geworden ist. Oder liegt es daran, daß der Trieb, zu belohnen, in uns weniger dringend ist, als der Trieb, uns zu rächen oder zu strafen?

Ganz ebenso, wie mit der moralischen Zurechnung, verhält es sich auch mit der rechtlichen, die ja auf jener beruht. Die praktische Gerechtigkeitspflege ist niemals darüber in Zweifel gewesen, daß für die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit in Betracht komme; eine Untersuchung der Frage, ob das verbrecherische Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung überkommen oder durch absolute Willensbestimmung sich selber verschafft habe, hat sie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker sind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphysischen Willensfreiheit oder durch Hinstieren auf die von der Statistik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Gesellschaft ein Recht habe zu strafen? ob sie nicht vielmehr selbst die Schuldige und Strafbare sei? Mit der Regelmäßigkeit von Naturereignissen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit scheine also hier zu herrschen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern ausersehen würden, das Verbrecherbudget der Gesellschaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern, es ist ganz recht, die Gesellschaft ist schuldig und also auch strafbar, sie bringt die Individuen mit verbrecherischen Neigungen, sie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird sie denn nicht gestraft? Ist nicht zuerst das Verbrechen selbst eine Strafe, die sie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja so gut an, als der Verbrecher. Und eine weitere Strafe ist Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe selbst, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der

Gesellschaft, nämlich eben das, mit dem sie gesündigt hat. Und endlich leidet die Gesellschaft als Gesammtheit eben die Strafen, die sie vollzieht; ist es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tausende mit ungeheuren Kosten in Zuchthäusern und Gefängnissen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beschäftigen? Sollte die Gesellschaft noch auf andere Weise für die Verbrechen, die sie verübt, bestraft werden? Da sie doch nur in den Einzelnen ist und besteht, so kann sie natürlich auch nur in Einzelnen bestraft werden; sollten also etwa alle Übrigen, mit Ausnahme des Verbrechers selbst, als des einzigen Unschuldigen bei der Sache, bestraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, daß unter dem Gesichtspunkte des Gesammtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewisse Übel der Gesellschaft zu betrachten ist, ein schmerzliches Heilmittel, das die Gesellschaft sich selber verordnet, um jener Übel, nämlich der Verbrechen, ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schade ist, das heißt bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, daß sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmäßig sei, er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, daß das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei und daß er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand des Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und ersprießlichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermaßen ein Krankenhaus für moralisch Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch die Absperrung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht durchweg gelingt. Die Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet.

In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwort-

lichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinn zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner That ausdrückt, ist sie seine That und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen außer ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgend aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen, menschlichen Sinn, Entschließung in Folge vernünftiger Ueberlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Maß dieselbe Wirkung haben, in der That kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Ueberlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als ein wirksames Heilmittel aufgelegt wird. Ganz vermag dagegen ein unverschuldeter oder unabwendbarer Irrtum zu entlasten: wenn der Wille der Handlung völlig fremd war, bedarf es auch zu seiner Heilung keines Mittels.

4. Und also giebt es eigentlich doch keinen freien Willen?

Damit nicht jemand die Summe der obigen Darlegungen in diese thörichte Formel fasse, füge ich über die Sache noch Folgendes hinzu.

Mit dem Worte *Willensfreiheit* wird in dem allgemeinen Sprachgebrauch eine *wirkliche, positive Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens* bezeichnet. Tiere haben auch Willen, aber Willensfreiheit legen wir ihnen nicht bei. Worauf beruht dieser Unterschied?

Tiere werden zur Thätigkeit bestimmt durch augenblickliche Triebgefühle und Wahrnehmungen. Ein Tier sieht die Beute, hört das Nahen des Feindes; die Wahrnehmungen lösen unmittelbar die entsprechenden Bewegungen, Jagd- oder Fluchtbewegungen, aus. Überlegung, Zweifel und Entschließung findet sich nur in ersten Ansätzen bei den höchst stehenden Tieren.

Für den Menschen sind nun eben diese Dinge charakteristisch. Er bestimmt sein Handeln durch Entschlüsse. Entschlüsse sind das Ergebnis von Überlegungen; in der Überlegung werden mehrere mög-

liche Handlungen oder Verhaltungsweisen mit den letzten Zwecken des Eigenlebens und des Gesammtlebens zusammengehalten und daraus über sie entschieden. Der Mensch also wird nicht durch Triebgefühle bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst durch Zweckgedanken. In Zweckgedanken faßt der Mensch seine ganze Thätigkeit, sein ganzes Leben gleichsam in Eins zusammen und entscheidet nun über die einzelnen Bethätigungen aus der Idee des Ganzen. Das Tierleben zerfällt in eine Vielheit vereinzelter, zusammenhangloser Bethätigungen, das Menschenleben faßt sich in die Einheit einer Idee zusammen und diese erzeugt gleichsam aus sich die einzelnen Momente als durch den Sinn des Ganzen gefordert. Die Einheit des praktischen Selbstbewußtseins, oder das Gewissen, übt eine fortlaufende Kontrole über die einzelnen Regungen des Innenlebens, Gefühle, Bestrebungen, Handlungen, Gedanken. Nun, diese Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbethätigungen zu reguliren und zu bestimmen, ist eigentlich das, was wir den freien Willen nennen. Und so kann man auch sagen: frei handelt, wer nicht durch Reize und die Begehrungen, welche sie auslösen, sondern durch vernünftige Überlegung, Pflicht und Gewissen in seinem Handeln bestimmt wird; jener wird getrieben (agitur), dieser handelt (agit).

Und hiernach können wir nun weiter sagen: in gewissem Sinne hat jene Ansicht doch Recht, daß der menschliche Wille exemt ist oder eine Art Enklave in der Natur bildet. Das Tier ist ein Durchgangspunkt für Naturprozesse, es ist selbst ein Stück Natur, das von außen her durch die beständig andringenden Reize und Einwirkungen bestimmt wird. Der Mensch dagegen tritt gewissermaßen aus dem Naturlauf heraus; er erhebt sich über die Natur und stellt sich ihr als ein Selbst gegenüber, sie bestimmend und benutzend, nicht durch sie bestimmt: der Mensch erhebt sich zur Persönlichkeit. Als solche vermag er in jeden Augenblick seines Lebens sein ganzes Selbst, sein Ich, zu legen und darum ist er verantwortlich für jede einzelne Lebensäusserung.

Es leuchtet auch ein, daß Freiheit in diesem Sinne nicht eine ursprüngliche Naturbestimmtheit des menschlichen Wesens, sondern eine erworbene Eigenschaft ist; sie ist vom ganzen Geschlecht im Verlauf des geschichtlichen Lebens erworben und sie muß von jedem Einzelnen

wieder erworben werden. Das neugeborene Kind bringt nicht eine fertige Willensfreiheit mit; es wird vielmehr zunächst, wie ein animalisches Wesen, durch Augenblicksbegierden getrieben. Allmälig aber erhebt sich, unterstützt von der Erziehung, über das animalische Triebleben der Wille; es geschieht bei Verschiedenen in verschiedenem Maße, manche bleiben ihr Leben lang den Trieben unterworfen, andere erreichen eine so erstaunliche Herrschaft über die Natur in ihnen selber, daß sie das Leben bis in das Kleinste durch vernünftige Überlegung zu reguliren scheinen, daß sie nie etwas thun und nie etwas unterlassen, was sie nicht wollen. Wobei denn zu bemerken, daß, wie die völlige Meisterlosigkeit der Triebe (ἀκολασία) roh und gemein ist, so die vollständige Unterdrückung der Natur etwas Unheimliches und Furchtbares hat: niemand ist, wie man gesagt hat, liebenswürdig ohne Schwächen. Der Mensch scheint bestimmt, ein Mittelding zwischen einem animalischen und einem reinen Vernunftwesen zu sein.

Und also kann der Mensch sich selbst durch seinen Willen gestalten? kann gleichsam durch seinen Willen sich seinen Willen machen? Hierauf wird man ja und nein antworten können. Ja, denn er hat ohne Zweifel die Fähigkeit, sich selbst zu erziehen, er kann seinen äußeren und inneren Menschen mit bewußter Absicht nach einem Ideal, das ihm vorschwebt, formen; er kann seine natürlichen Triebe discipliniren, ja sogar unterdrücken, so daß sie sich überhaupt nicht mehr regen. Freilich geschieht das nicht durch einfachen Wunsch oder Vorsatz; es geschieht nur durch anhaltende Arbeit und Verwendung der geeigneten Mittel, auf dieselbe Weise, wie dem Körper Fertigkeiten eingepflanzt werden. Man kann nicht im Augenblick, wenn man schlaflos liegt, durch den Willen den Schlaf erzwingen, wohl aber kann man durch geeignete Diät und Arbeit den Körper so disponiren, daß der Schlaf zu seiner Zeit von selber kommt. Von Demosthenes wird bekanntlich erzählt, daß er von Natur eine undeutliche und mangelhafte Aussprache hatte: der Wille, ein Redner zu werden, vermochte nicht als solcher die Sprachwerkzeuge zu zwingen, wohl aber vermochte er lange Übungen der Natur aufzuerlegen und sie dadurch dem Zweck dienstbar zu machen. Auf eben dieselbe Weise

ist die innere Natur der Einwirkung zugänglich. Jemand erkennt, daß er eine gefährliche Neigung zum Jähzorn hat. Er nimmt sich vor, sie zu bekämpfen. Einsicht und Vorsatz vermögen freilich nicht ohne weiteres den bei nächster Gelegenheit auflodernden Zorn durch ihr bloßes Dasein zu dämpfen; wohl aber vermögen sie geeignete Vorkehrungen zu treffen, um ihn allmälig einzudämmen. Sie bestimmen, der aufregenden Gelegenheit auszuweichen, jedes Organ aber schwindet, wenn es nicht bethätigt wird; sie erfüllen die Vorstellung mit Beispielen der verderblichen Wirkung des Zorns, andererseits mit Vorbildern der Selbstüberwindung; sie brauchen selbst mit Erfolg kleine Hülfen: man gewöhnt sich, ein Sprüchlein, ein Vaterunser zu sagen, wenn der Zorn kommt. Also daran ist nicht zu zweifeln, daß der Mensch durch den Willen sein Wesen umgestalten kann. Er kann durch Versagung der Ausübung vorhandene Triebe zum Absterben bringen und durch Gewöhnung schwach angelegte entwickeln und kräftigen. Gewohnheit, sagt das Sprichwort, ist eine zweite Natur.

Andererseits wird man nun freilich sagen müssen: dies formende Princip selbst muß in ihm ursprünglich vorhanden sein, das kann er nicht erst durch den Willen sich geben, denn es ist eben der innerste Wille selbst. Der Mensch ist nicht vor sich selber da, durch den Willen seinen Willen sich wählend oder bestimmend; das wäre nichts anderes als jene Münchhausensche Unternehmung, sich selber am eigenen Zopf aus dem Sumpfe zu ziehen. Nur ein schon vorhandener Grundwille kann die Ausgestaltung des empirischen Charakters im Laufe des Lebens bestimmen. Insofern hat Schopenhauer recht: der Charakter ändert sich nicht. Wer nicht selbst die Verderblichkeit des Zorns, das Schimpfliche der Feigheit, der Lüge empfindet, in wem also nicht schon ein Wille vorhanden ist, der sich gegen solche Bethätigung der Natur regt, der wird freilich nicht sich selbst zur Sanftmut oder Tapferkeit erziehen können. Sehr unrecht hat aber Schopenhauer, wenn er jenen Satz dann so mißversteht, als sei eine Änderung der Natur und der Bethätigungsweisen des Willens überhaupt nicht möglich. Das ist nicht nur eine unwahre, sondern auch eine gefährliche, entmutigende Lehre. Wer ein Anderer werden *will*,

der kann es; nur muß es freilich ein ernsthafter Wille sein, der auch die Mittel will, die zum Ziel führen. Leere Wünsche thun es nicht.

Die alte Psychologie, die wesentlich zum Dienst der praktischen Philosophie gebildet ist, bietet für die Darstellung dieser Aufgabe sehr brauchbare Kategorien. So ist z. B. die platonische Einteilung der Seele in Vernunft, Wille und animalische Begierde für die Moralpredigt ein ganz vortreffliches Hülfsmittel. Hier gestaltet sich das Kapitel von der Willensfreiheit praktisch ganz einfach und wirksam: die Vernunft ist das eigentliche Ich, das freie Selbst des Menschen; sie findet sich im irdischen Leben mit animalischen Trieben und Affekten zusammengefügt; ihre Aufgabe ist, sie so zu erziehen und zu leiten, daß sie ihr und ihren Zwecken dienen. Der edle Mut, der gerechte Zorn, der freudige Drang nach Auszeichnung und Ehre stehen ihr in der Disciplinirung der sinnlichen Begierden bei. Die Moralpredigt wendet sich nun überall an dieses eigentliche Selbst, es auffordernd, seiner Aufgabe und seiner Würde eingedenk zu sein; die Herrschaft der sinnlichen Begierde stellt sich dar als schimpfliche Knechtschaft des Menschen unter das Tierische. — Auch die spinozistische, wolffische und kantische Moralphilosophie operiren mit ähnlichen Kategorien: dort ist es der Gegensatz des Intellekts und der Affekte, des unteren und oberen Begehrungsvermögens, hier des homo phaenomenon und noumenon, der praktischen Vernunft und der sinnlichen, selbstischen Neigung, der zur Moralpredigt verwendet wird: Freiheit des Menschen ist Herrschaft der Vernunft, Knechtschaft des Menschen ist Herrschaft der animalischen Begierden.

Dies ist die positive Bedeutung der Willensfreiheit. Und die Moralphilosophie sollte sich durch die Grille einiger scholastischer Metaphysiker, Freiheit des Willens als Ursachlosigkeit des individuellen Willens zu erklären, nicht bestimmen lassen, den so notwendigen und fruchtbaren Begriff des freien Willens überhaupt wegzuwerfen. Freiheit des Willens bedeutet, nach dem allgemeinen Sprachgebrauch aller Menschen, abgesehen von jenen grillenhaften Spekulanten, die Fähigkeit, sein Leben unabhängig von den sinnlichen Antrieben und Neigungen durch Vernunft und Gewissen nach Zwecken und Gesetzen zu

bestimmen. Und daß es solche Fähigkeit im Menschen giebt, daß dadurch eigentlich das Wesen des Menschen selbst ausgemacht wird, darüber ist im Grunde nirgend ein Zweifel. Mögen die Scholastiker für ihren Begriff sich einen irgendwelchen Namen ausdenken, das Wort Willensfreiheit hat seine Bedeutung; gegen die Verdächtigung dieser Sache durch die Verbindung mit jenem Hirngespinnst unter demselben Namen ist entschieden Verwahrung einzulegen.

Drittes Buch.

Tugend- und Pflichtenlehre.

Ich habe drei Kleinode, die bewahre und schätze ich hoch. Das erste ist die Menschenliebe, das zweite die Sparsamkeit, das dritte, daß ich mich nicht vermesse voran zu sein.

Menschenliebe — damit kann ich furchtlos sein, Sparsamkeit — dadurch kann ich mittheilen, frei von Ehrgeiz — so hab ich niemanden über mir.

Heutzutage verachtet man Menschenliebe und ist dreist, verachtet Sparen und verschleudert, verschmäht zurück zu stehn und will nur oben hinaus. Das sind Wege des Todes!

Laotsee. Taoteking 67.

(Nach der Übersetzung von Noack).

Einleitung.

Pflicht- und Tugendlehre sind verschiedene Darstellungsweisen desselben Inhalts. In jener erscheint er als ein System von Formeln, die in Gestalt von Forderungen oder Gesetzen diejenigen Verhaltungsweisen bezeichnen, auf deren Innehaltung die Erfüllung der Lebensaufgabe beruht. In der Tugendlehre wird das System der Kräfte beschrieben, durch deren Bethätigung eben dieses Ziel erreicht wird. Über die Natur der Pflicht ist früher gehandelt worden. Ich füge hier über die Natur der Tugend eine Anmerkung hinzu.

Tugenden kann man erklären als habituelle Willensrichtungen und Verhaltungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesammtlebens zu fördern tendiren. Laster sind Willensrichtungen und Verhaltungsweisen mit der Tendenz zu entgegengesetzten Wirkungen.

Die Naturgrundlage aller Tugenden sind Triebe. Die Tugenden sind nicht etwas von den Moralisten Ausgedachtes, sondern von der Natur selbst angelegte Kräfte. Freilich nur angelegt; die Triebe sind nicht selbst Tugenden, sie haben als solche keine moralische Qualität. Der Nahrungstrieb ist nicht gut oder böse, aber er ist die Grundlage der Mäßigkeit; der Gattungstrieb ist nicht gut oder böse, aber er ist die Naturgrundlage der Tugenden, auf denen die Möglichkeit des Familienlebens beruht; das Mitleid oder die sympathische Erregbarkeit, der Trieb, fremden Schmerz zu heilen, ist nicht gut oder böse, aber er ist die Naturgrundlage der Tugend des Wohlwollens; und so ist der Rachetrieb in gewissem Sinne die Grundlage der Tugend der Gerechtigkeit, der Kraft, Unrecht zu vertreiben.

Die Triebe bleiben auch dauernd die Grundlage der Tugenden; sie können nicht, wie manche Moralisten anzunehmen geneigt sind, durch vernünftige Überlegung ersetzt werden: der Weise Spinozas, der trieblos durch bloße Vernunft zum Handeln bestimmt wird, lebt nicht und kann nicht leben, so wenig als der Pflichtmensch Kants, dessen Wille lediglich durch die Achtung vor dem Sittengesetz, ohne

alle Triebe und Neigungen bewegt wird. Ein solcher Mensch wäre kein Mensch mehr, sondern ein unheimliches Gespenst.

Die Entwickelung der Triebe zu Tugenden oder moralischen Tüchtigkeiten geschieht durch *Erziehung seitens der Vernunft*. In zwei großen Kursen findet diese statt: zuerst durch fremde, sodann durch eigene Vernunft. Das Leben des Menschen beginnt als reines Triebleben; spät und langsam entwickelt sich die Vernunft; während der langen Jugend tritt stellvertretend für die eigene Vernunft die Kollektivvernunft des Volkes ein, wie sie in den Eltern, Erziehern und Lehrern vorhanden ist. Das Ergebnis dieser Erziehung sind feste Gewohnheiten, in denen die Sitten der Gesammtheit individuelle Existenz erlangen. Allmälig gewinnt neben der Erziehung durch Andere die Selbsterziehung Raum, und schließlich hört mit der Entlassung aus Schule und Familie die eigentliche Erziehung durch Andere ganz auf. Es folgt jener Zeitraum, der der bewegteste des Lebens zu sein pflegt, das Zeitalter der angehenden moralischen Mündigkeit: er ist die Probe auf das Exempel der voraufgegangenen Erziehung, zugleich die Erprobung der Naturanlage selbst. Am Ende dieses Zeitraums, der Lehr- und Wanderjahre, das im Verlauf der zwanziger oder auch erst der dreißiger Jahre eintritt, hat der innere Mensch seine bleibende Gestalt gewonnen. Das folgende Leben hat nicht mehr das dramatische Interesse des vorhergehenden, die Zeit der großen Krisen und Entscheidungen ist vorüber; die ausübende Bethätigung der gewonnenen leiblichen, geistigen und sittlichen Kräfte und Fertigkeiten bildet den Inhalt des Mannesalters, des Zeitalters der Meisterschaft, das auf die Lehr- und Wanderjahre folgt. Im Greisenalter endlich nehmen die Kräfte ab, das Leben zieht sich mehr und mehr in die Erinnerung zurück und geht so auch innerlich in die Vergangenheit über. Verschiedene moralische Typen entsprechen den vier Lebensaltern: der innere Habitus des wohlgebildeten Knaben ist lenksame Bescheidenheit, des Jünglings hoffnungsvoller, zukunftsfreudiger Idealismus, des Mannes beharrlich-tüchtige Thätigkeit, des Greises friedliche Ruhe in der Betrachtung.

Damit ist denn auch die Antwort auf jene alte Frage gegeben, mit deren Überlegung einst die Moralphilosophie begann: *ob die Tugend lehrbar sei?* Wir antworteten darauf mit dem Aristoteles:

sicherlich, nämlich lehrbar wie jede Fertigkeit: durch Übung. Das Redenhören thut es auch sonst nicht; man kann auch gehen und reiten, lehren und regieren nicht durch Reden hören lernen. Allerdings kann die praktische Übung durch theoretische Anweisung und Beratung unterstützt werden. Und das gilt auch von der Übung in der Tugend. Ermahnung und Beratung des Einzelnen durch Eltern und Erzieher, oder einer Gemeinde durch einen Seelsorger und Prediger kann in höchst wirksamer Weise die moralische Entwickelung unterstützen. Wir werden also Schopenhauer nicht glauben, daß alle Moralpredigt umsonst sei; zur rechten Zeit in der rechten Art verwendet, ist sie ein wichtiges Stück der großen Kunst der Regierung der Seelen. Freilich, ein Geschwätz thut es nicht. Wirksam ist Moralpredigt nur, sofern sie aus berufenem Mund kommt und aus ernster Einsicht in das Leben und seine Ordnungen und Gesetze fließt.

Es ist hergebracht, zwei Gruppen von Pflichten zu unterscheiden: *Pflichten gegen sich selbst* und *Pflichten gegen Andere*. Man hat den Begriff der Pflicht gegen sich selbst verworfen: Pflicht gebe es nur, wo es einen Rechtsanspruch gebe. Mir scheint das eine unnötige Verengung des Begriffs zu sein. Stellt das Einzelleben sittliche Aufgaben, so giebt es auch in ihm Pflichten. Giebt es aber für den Einzelnen als solchen sittliche Aufgaben überhaupt nicht, so ist auch nicht zu sehen, woher Pflichten gegen Andere, sei es Einzelne, sei es Gesammtheiten, außer der rein negativen: nicht zu stören, entstehen sollten. Durch Multiplicirung der Null erhält man keine Größe. Ich behalte also die alte Einteilung bei, erinnere aber daran, daß sie nicht eine reale Trennung ausdrückt: es giebt, wie oben (II, 6) gezeigt worden ist, keine Handlungen, deren Wirkungen entweder nur das Eigenleben oder nur das Leben Anderer angingen und also auch keine Pflichten gegen sich selbst, die nicht zugleich Pflichten gegen Andere wären und umgekehrt.

Entsprechend der Einteilung der Pflichten kann man auch die Tugenden in zwei Gruppen teilen: sie können *individualistische* und *sociale Tugenden* heißen. Die Grundform jener ist die *Selbstbeherrschung*, die Grundform dieser das *Wohlwollen*. Sie haben ihre Wurzel in den beiden Grundformen des Trieblebens, dem Selbsterhaltungstrieb und dem Gattungstrieb.

I. Die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst und die individualistischen Tugenden.

Der Selbsterhaltungstrieb ist auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens gerichtet. Er erreicht sein Ziel in der normalen Entwickelung der Anlagen und Kräfte zu Fertigkeiten und Tüchtigkeiten und in der Bethätigung dieser Fertigkeiten und Tüchtigkeiten in einem durch die natürlichen Entwickelungsstufen sich vollendenden Leben. Es ist die Aristotelische Erklärung der Eudämonie.

Die einzelnen Aufgaben, die hiermit gegeben sind, kann die allgemeine Ethik nur im Umriß bezeichnen: die Ausführung überläßt sie besonderen Kunstlehren. Ich handle zuerst von der allgemeinen Tugend, die das Gebiet beherrscht, der *Selbstbeherrschung*; die *Diätetik der Affekte* ist darin beschlossen. Sodann werde ich auf die übrigen Hauptgebiete der Lebensbethätigung und die ihnen eigentümlichen Aufgaben kurz eingehen: das *leibliche*, das *wirtschaftliche*, das *geistige* Leben. Das letzte große Gebiet, das *sociale* Leben, ist der Gegenstand der zweiten Hälfte der Pflichtenlehre, sofern es sich um die Grundformen der inneren Beziehungen des Einzelnen zu der Umgebung handelt; die großen geschichtlichen Formen des Gesammtlebens bilden den Gegenstand einer selbständigen Behandlung im vierten Buch. Als ein Bindeglied zwischen selbstischen und socialen Interessen kann man endlich die *Ehre* bezeichnen.

Erstes Kapitel.

Die Selbstbeherrschung.

1. Selbstbeherrschung ist die Fähigkeit, unabhängig von den augenblicklichen Gefühlsantrieben sein Verhalten und Handeln durch vernünftigen Willen zu bestimmen. Sie ist die Grundbedingung aller moralischen Tüchtigkeit, im besonderen die allgemeine Grundform der individualistischen Tugenden. So wird sie von den Griechen angesehen; sie heißt bei ihnen *σωφροσύνη*, Gesund- oder Heilsinnigkeit; Vernünftigkeit giebt vielleicht die Bedeutung des Wortes noch am besten wieder. *Ἄφρων*, unvernünftig oder unsinnig ist der, dem durch Begierde, Zorn, Furcht die Besinnung genommen wird, sodaß er sinnlos handelt, *σώφρων* dagegen, wer auch in schwierigen Lagen bei Sinnen bleibt und vernünftig handelt*).

*) Es ist bekannt, daß keine Tugend von den griechischen Dichtern und Moralisten einmütiger anerkannt und erhoben wird. Vielleicht täuschen wir uns aber, wenn wir meinen, daß die Anlage zur *σωφροσύνη* in besonderem Maße dem griechischen Volkscharakter eigen gewesen sei; vielleicht gilt jenes Wort Lessings auch von den Völkern: daß man von der Tugend am meisten redet, die man am wenigsten besitzt und deren Wert man eben durch die Erfahrung ihres Mangels schätzen gelernt hat. Die Griechen waren von Natur mit einer feinen, erregbaren Sinnlichkeit und Intelligenz ausgestattet, die sie für alle Art von Spiel und Kunst, Dialektik und Philosophie, überaus begabt und empfänglich machte; weniger lag Kraft und Beharrlichkeit in ihrer Naturanlage. So erschienen sie den Römern; gegenüber dem Ernst und der Schwere (gravitas) des eigenen Wesens kamen ihnen die Griechen leichtblütig und beweglich, gewandt und wandelbar vor: die Franzosen des Altertums. Von ihrer Begabung für Politik und Krieg hatten sie eine geringe Meinung. Übrigens hat eben dieser Umstand die Griechen zu den großen Lehrern dieser Tugend gemacht. Die Stoiker sind die Moralprediger der ganzen Welt geworden, direkt oder indirekt. Ihre ganze Moral aber ist Anweisung zur Disciplinirung der Affekte. — Unter den Neueren hat der Arzt Feuchtersleben eine vielgelesene „Diätetik der Seele" geschrieben. Durchaus vortrefflich ist ein kleines Büchlein der Amerikanerin Harriet Beecher-Stowe, der Verfasserin von Onkel Toms Hütte: Kleine Füchse (deutsch bei Bertelsmann in Gütersloh). Zwei gute Bücher aus dem vorigen Jahrhundert sind B. Franklins Selbstbiographie und Campes Theophron. In jedermanns Hand sind Goethes herrliche Sprüche in Prosa und Versen. Moralpredigten enthalten auch die Reden des Amerikaners W. Salter, die von G. v. Gizycki unter dem Titel „die Religion der Moral" ins Deutsche übersetzt

2. Die Selbstbeherrschung nimmt, entsprechend den verschiedenen Seiten des Trieblebens, verschiedene Gestalten an. Als die erste kann man die Mäßigkeit bezeichnen. Sie ist die Fähigkeit, die aus den animalischen Bedürfnissen entspringenden Begierden durch den vernünftigen Willen zu zügeln.

Mäßigkeit (ἐγκράτεια) ist die Vorbedingung der Humanisirung. Das Wesen des Tieres ist blinde Begierde; ihre Befriedigung erfüllt sein Leben. Der Mensch kommt als animalisches Wesen zur Welt; aber dieses Wesen ist bestimmt, einem höheren, dem geistigen Leben, als Mutterboden zu dienen; und hierfür wird es zubereitet durch die Disciplin der Naturtriebe. Diese werden nicht ausgerottet, das wäre Stumpfsinn und zuletzt Tod, aber ihre Befriedigung wird so geregelt, daß sie nicht nur die Entwickelung des höheren Lebens nicht stören, sondern vielmehr ihr dienstbar werden. Bei dem entgegengesetzten Habitus, der Unmäßigkeit (ἀκολασία), findet die Umkehrung dieses Verhältnisses statt: Unmäßigkeit ist nicht einfacher Rückfall in das tierische Verhalten; vielmehr werden die höheren Kräfte und Gaben des Menschen hier in den Dienst der animalischen Begierde gestellt. So bei der Schlemmerei und dem Kultus des Bauchs: alle Künste der Kultur werden hier zur Erregung und Erfüllung sinnlicher Begierden verwendet. So bei der Vergnügungssucht, so auch bei der sexuellen Ausschweifung; eine ganz raffinirte Industrie steht in ihrem Dienst.

Über den Wert und die Wirkung der beiden entgegengesetzten Verhaltungsweisen läßt die Natur der Dinge auch den Kurzsichtigsten nicht in Zweifel. Durch Unmäßigkeit, Ausschweifung, Genußsucht wird zunächst Sinn und Kraft für höhere Dinge vernichtet; Wille und Verstand erschlaffen in der Üppigkeit; endlich wird auch die Sinnlichkeit stumpf und zuletzt ist die Fähigkeit zu genießen selbst

---

sind (1885); dazu fünf weitere „Moralische Reden" (1889). Die Reden sind in der „Gesellschaft für moralische Kultur" gehalten, die in einigen Städten der Union besteht. Die Idee einer solchen Gesellschaft, einer „vereinigten Tugendpartei" ohne Rücksicht auf Nationalität und Bekenntnis beschäftigte schon B. Franklin (Leben, S. 129 ff., Reclam-Ausgabe), eine Idee, die dem geschichtslosen Boden Amerikas natürlich ist. Moralpredigten im großen Styl an das deutsche Volk gerichtet, enthalten P. de Lagarde's Deutsche Schriften (2 Bde. 1886)

verzehrt. Alles passive Genießen hinterläßt Abstumpfung; um dem ermüdeten Organ Lustempfindungen abzugewinnen, werden immer stärkere, raffinirtere Reizungen erforderlich, bis endlich die habituelle Stumpfheit des Roué eintritt: die Kräfte des Organismus und damit seine Reizbarkeit sind erschöpft, eine ekle Neige des Lebens übrig. — Mäßigkeit hat die entgegengesetzte Wirkung: sie erhält den ganzen Menschen gesund, kräftig, leistungs- und genußfähig.

Wie jeder Habitus, so wird auch diese Tugend durch Übung erworben. Die Grundlage wird durch eine verständige Erziehung gelegt: wohlgeregelte, angemessene Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse ist das beste Mittel, das Entstehen schweifender Begehrlichkeit zu verhüten. In der ordentlichen Haushaltung wird sich die Sache ziemlich von selbst machen, während die üppige und andererseits die mit der Armut ringende Haushaltung fast in gleich schwieriger Lage sind. J. Locke möchte immer noch Recht haben, daß ein rechtschaffenes Bauernhaus der beste Ort ist, an dem ein Kind aufwachsen kann. Bald kann Anleitung zu freiwilliger Enthaltung in kleinen Dingen hinzukommen; man kann einem Kind nicht zu früh die ersten Lektionen in der großen Lebenskunst geben: dem morgen das heute zu opfern. Dann tritt die Selbsterziehung hinzu. Der Ehrtrieb ist leicht zum Verbündeten gegen die Begierden gemacht. Entbehrungen mit Gleichmut tragen können ist der Tapferkeit so nahe verwandt, daß auch der Knabe den Zusammenhang fühlt; den Begierden nachgeben ist Schwäche und Feigheit. Die griechische Moralphilosophie ist voll vortrefflicher Moralpredigt gerade in dieser Absicht: wie schimpflich, dem Tier, dem Kinde in uns, das voll Bedürftigkeit und Begehrlichkeit ist, gehorchen müssen; wie schön und rühmlich und der Würde des Menschen angemessen dagegen die Freiheit und Unabhängigkeit, welche auch durch Entbehrung und Mangel nicht aus der Fassung gebracht wird. Wer den Begierden folgt, ist den Dingen unterthan: sie ziehen ihn durch Lust und Furcht hierhin und dorthin. Die Götter sind ohne Bedürfnisse und darum ohne Furcht und Begierde; je weniger Bedürfnisse, desto näher den Göttern. Offenbar spricht hierin eine Empfindung sich aus, die der Jugend zu allen Zeiten verständlich ist. Wenn, wie es in unserer Zeit in weitem Umfang der Fall ist, der Ehrtrieb im entgegengesetzten Sinne wirkt,

so ist das eigentlich eine unnatürliche Verbindung. Die Ursache der Verkehrung liegt wohl wesentlich in zwei Umständen. Der erste ist der Wunsch, zu zeigen, daß man's dazu habe, der andere der Wunsch, zu zeigen, daß man's könne und dürfe. Der letztere ist besonders wirksam in der Jugend. Man hat Angst, für einen Knaben, der noch unter der Rute steht, oder für einen Kopfhänger und Mucker, der sich noch vor dem Teufel und der Hölle fürchtet, gehalten zu werden; die Selbständigkeit des Mannes und die Freiheit des Geistes wird durch demonstrative Übertretung der Gebote bewiesen. Wie der eben konfirmirte Knabe mit Stolz seine Pfeife die Dorfstraße auf und ab zur Schau trägt, so erhält auch die Befriedigung anderer Gelüste Renommirwerth; man schämt sich, mit dem Wort Augustins, nicht schamlos zu sein. — Die Reaktion der Flegeljahre gegen den Zwang der Erziehung wird in einigem Maße wohl überall eintreten. Sie unter uns so akut zu machen, trägt vielleicht die übliche Form des kirchlichen Moralunterrichts nicht unerheblich bei. Der Typus des Libertins ist, wie der Typus des Pfaffen, eine Entartung, die auf dem Boden des kirchlichen Christenthums wächst. Der klassischen Welt war er unbekannt.

Die kräftigste Gegenwirkung gegen die Entwickelung der Begehrlichkeit und Genußsucht ist die Gewöhnung an tüchtige Thätigkeit. Alle gelingende Bethätigung natürlicher Kräfte und Fertigkeiten in Arbeit und Spiel, lehrt Aristoteles, ist mit Lust begleitet. Und diese Lust ist vorzüglicher, als die Lust aus dem passiven Genießen. Sie wird erreicht ohne den Stachel der Begierde. Sie ist unabhängiger von äußeren Bedingungen: das Genießen verzehrt, die Thätigkeit schafft Güter. Sie wird gesteigert durch Wiederholung: während die passive Lust zwar die Macht der Begierde steigert, aber die Fähigkeit des Genießens abstumpft, steigert die Thätigkeit die Fertigkeit; und je größer die Fertigkeit, desto größer die Freude an der Ausübung. Wie überall, so ist nun auch hier das Bessere des Guten Feind: die Lust an der Thätigkeit, namentlich auch an der Bethätigung im Spiel, drängt am wirksamsten die Lust am passiven Genießen zurück.

Die Griechen hatten an ihren gymnastischen und kriegerischen Übungen und Spielen eine kräftige Gegenwirkung gegen die Genuß-

sucht in der Jugend. Da Auszeichnung in denselben mit Ausschweifung und Verweichlichung unvereinbar war, so erhielt hier auch der Ehrtrieb seine rechte Wirkung. — An kriegerischen Übungen fehlt es auch uns nicht; aber, abgesehen von anderen ungünstigen Bedingungen, unter denen sie stattfinden, kommen sie auch etwas zu spät. Zwischen Schulzeit und Dienstzeit liegt eine lange Zeit leerer Freiheit, die nur zu oft mit Verwilderung und Ausschweifung erfüllt wird. Auch aus diesem Grunde wäre es offenbar wünschenswert, wenn wir allmälig einen Teil der allgemeinen Ausbildung zur Wehrhaftigkeit in ein früheres Lebensalter verlegen könnten. Freilich, in der Form eines polizeilichen Zwanges dürfte die Sache nicht kommen; das Übel möchte dann ärger werden, als zuvor; sie müßte kommen durch Umbildung der Volkssitte. Vielleicht erwacht auch bei uns wieder die altgermanische Lust am Kampfspiel. Spuren davon scheinen sich vielfach zu regen.

Eine Bemerkung über das *asketische* Leben mag sich hier anschließen. Dasselbe ist durch den habituellen Verzicht auch auf den maßvollen und erlaubten Lebensgenuß charakterisirt. Von den modernen Moralisten wird es in der Regel als Verirrung verworfen. Und in der That scheint sein Princip das reine Widerspiel des Wohlfahrtsprincips zu sein. Die drei Gelübde des Mönchthums bedeuten den Verzicht auf Reichtum oder materielle Kultur, auf Ansehen und Macht oder ideelle Kultur, endlich auf die Erhaltung der Gattung oder die Möglichkeit menschlicher Kultur überhaupt. — Dennoch ist zweifellos, daß wirkliche Askese nicht Verachtung und Abscheu, sondern vielmehr Achtung und Bewunderung erregt, auch bei entschiedenen „Weltkindern", wenn sie nur nicht ein Princip zu verteidigen haben. — Wie ist dies zu erklären?

Vielleicht liegt in Folgendem der Schlüssel. Die Neigung zum entgegengesetzten Übermaß ist natürlich und allgemein; der Mangel an Enthaltsamkeit ist für Viele die Ursache des Untergangs. Ein Übermaß hierin erscheint daher nicht eben als bedrohlich, sondern viel eher als verdienstlich. Und zwar in doppelter Hinsicht: unmittelbar wird Mangel an Enthaltsamkeit der Einen durch das Übermaß der Anderen gewissermaßen kompensirt; die Lehre von den guten Werken der Heiligen hat in dieser Anschauung ihre natür-

liche Begründung; das Volk ist ein Ganzes, das Verhalten seiner Glieder im Guten und im Schlimmen wird ihm zugerechnet. Und mittelbar ist die völlige Enthaltsamkeit verdienstlich, sofern sie mit großem und in die Augen fallendem Beispiel zeigt, daß es möglich ist, jener Triebe, die so oft zu verderblicher Ausschweifung führen, Herr zu werden. Die Dankbarkeit für diese erziehliche Wirkung nimmt die Form der Bewunderung an.

Es erklärt sich hieraus zugleich, daß Askese und Weltlust neben und miteinander auftreten. Bei einem in Armut und Unkultur lebenden Volke giebt es wohl gelegentliche Unmäßigkeit, aber keine grundsätzliche Enthaltsamkeit. Die philosophische Askese kam in der hellenischen Welt erst auf, als die Künste des Wohllebens sich zu bedeutender Höhe entwickelt hatten. Das römische Kaisertum war der Boden, auf dem das Christentum günstige Entwickelungsbedingungen fand. Je sinnlicher ein Volk, desto größer seine Bewunderung des asketischen Lebens. Es ist gewiß nicht zufällig, daß die südeuropäischen Völker den Katholicismus mit Cölibat und klösterlichem Leben festhalten, wie denn bei den nördlichen Trunksucht und Mäßigkeitsvereine heimisch sind. — Übrigens wird auch im einzelnen Individuum eine stark sinnliche Natur am leichtesten dahin führen, in der Askese Zuflucht zu suchen. Wer der Versuchung nicht ausgesetzt ist, bedarf nicht heroischer Gegenmittel.

Auch das ist damit gegeben, daß das Gesetz der Askese niemals als allgemeine ethische Forderung auftreten kann. Dann würde es sich selber aufheben, mit physischer, aber zugleich mit psychologisch-ästhetischer Notwendigkeit: ohne seinen Gegensatz hätte es keinen Sinn und kein Verdienst. Die Bedingung des Wertes und der Hochschätzung der absoluten Enthaltsamkeit ist, daß es Andere giebt, denen das donum continentiae auch nicht in mäßigem Grade zu Teil geworden ist. — Das muß auch der Asket selber anerkennen; er darf nicht fordern, daß ihm Alle gleich sein sollen, ja, er darf nicht einmal sagen oder auch nur zu verstehen geben, daß sein Leben besser sei, als das der Anderen. Höchstens glücklich darf er sich schätzen, solchen Treibern entronnen zu sein, als die Meisten in ihren Trieben stets bei sich haben. Ein harter und hochmütiger Puritanismus ist nicht erbaulich, er bringt gegen sich auf. Dagegen wird ein Mann,

der, sanftmütig und von Herzen demütig, für sich selber gar nichts will, dagegen den Anderen Alles gönnt, auch das, was er sich selber versagt, überall Ehrfurcht und Vertrauen erwerben, und gerade bei Weltkindern. Indem er außerhalb des Wettbewerbs steht, kann er sogar der Vertraute auch für sehr weltliche Geheimnisse werden, wie Pater Lorenzo in Romeo und Julie zeigt. Ein wunderbares Bild von einem Mann, der für sich auf Alles verzichtet hat und eben darin die Bedingung zu der tiefsten Wirkung auf Andere besitzt, hat Manzoni in seinem Roman: Die Verlobten, in dem Cardinal Borromeo gezeichnet. — Von Moralpredigern, geistlichen und weltlichen, pflegt darüber geklagt zu werden, daß niemand sie hören und ihren Worten gehorchen will. Die Herzenshärtigkeit der Menschen ist von den alten Propheten bis auf diesen Tag ein Gegenstand ihrer Anklage. Vielleicht liegt es doch nicht allein an den Hörern. Wenn jene Prediger sich selbst so eifrig prüfen wollten als sie Andere prüfen, dann möchte sich manchmal finden, daß nicht allein der Eifer um die Seelen die Worte eingiebt: was sie sich selber nicht gestatten wollen oder dürfen und können, das gönnen sie auch den Anderen nicht und rächen an ihnen die eigene Entbehrung. Zur Moralpredigt hat nur Beruf, wer im sicheren Besitz eines seine Seele ganz erfüllenden Gutes ganz ohne Neid ist: wer andere nicht ohne Bitterkeit im Herzen genießen sehen kann, von dessen Unwert er sie überzeugen will, der möge sich selber zuerst predigen.

3. Eine Modifikation der Mäßigkeit, gleichsam ihre innere Form ist die Anspruchslosigkeit oder Bescheidenheit. Es ist die Mäßigkeit in der Begierde selbst, die Mäßigkeit des Verlangens nach Besitz und Geltung, Lebensstellung und Lebensgenuß. Die anspruchslose Bescheidenheit besteht in der habituellen Herabstimmung des Verlangens zu dem, was das Glück gewährt. Ihre Wirkung ist die Zufriedenheit; und darum ist sie die allerunmittelbarste Anweisung auf Lebensglück, wie ihr Gegenteil, die anspruchsvolle Begehrlichkeit, die sicherste und unmittelbarste Anweisung auf ein unglückliches Leben ist.

Alle Welt klagt, daß Zufriedenheit in unserer Zeit selten geworden, daß Unzufriedenheit die allverbreitete Lebensstimmung sei. Schwerlich ist das eine Täuschung, die Unzufriedenheit folgt der Be-

gehrlichkeit, für deren wuchernde Entwickelung die Gegenwart in der That ungewöhnlich günstige Bedingungen darbietet. Eine ungeheure Beweglichkeit ist über uns gekommen; es giebt keine seßhafte Bevölkerung mehr. Vor ein paar Menschenaltern war es noch Regel, daß jeder in den angeborenen Verhältnissen sein Leben lang sitzen blieb. Jetzt ist alle Welt auf der Jagd nach dem Glück. Die Großstädte sind die Reviere für diese Jagd, sie laden und locken jedermann, und jedermann kommt oder lebt wenigstens mit seinen Vorstellungen darin; auch im letzten Heidedorf hat jedermann Verwandte dort, einen Sohn beim Militär, eine Tochter im Dienst. Die Großstadt nun ist ein ungeheures Ausstellungsmagazin, in dem tausend begehrenswerte Dinge beständig die Begierde reizen. Alle diese Dinge sind für jedermann; es ist rein zufällig, wenn er sie nicht kaufen kann; haben und brauchen könnte er sie so gut als jeder Andere, der zufällig in der Lotterie oder an der Börse gewonnen hat. Standesbewußtsein und Standessitte ist in der Anonymität des großstädtischen Lebens untergegangen. Die Gleichheit der Massen, ausgedrückt in der Gleichheit der Kleidung und Erscheinung, giebt Allen gleiche Ansprüche. Da also jedermann stets vor Augen hat, was Andere ohne jeden vernünftigen Grund vor ihm voraushaben, Pferde, Diener, Salons, Landhäuser, Kleider, Schmuck, Tafelgenüsse, wie sollte nicht jedermann unzufrieden sein? — Dazu kommt, daß der Damm, welchen ehedem die Religion gegen die Begehrlichkeit aufgerichtet hatte, in unserer Zeit so gut wie weggeschwemmt ist. Der Gedanke an die Vergänglichkeit des Irdischen und die Nähe der Ewigkeit hat für die meisten Menschen seine Wirksamkeit eingebüßt, das gilt von den Gebildeten, wie von den Massen. Tröstete früher die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben, für das den Reichen und Genießenden nicht eben günstige Aussichten eröffnet waren, über die Entbehrungen dieses Lebens, was kann nunmehr den, der diese Hoffnung auf einen jenseitigen Ersatz verloren hat, trösten, wenn ihm das Glück nicht bietet, was es Anderen gewährt?

Giebt es ein Heilmittel für diese Krankheit? Man verweist auf die Kirche und die Wiederherstellung ihres Einflusses. Sicherlich, wenn hierunter nicht äußerliche Herrschaft, sondern innere Stimmung der Gemüter zu Demut und Frömmigkeit verstanden wird, dann ist

kein Zweifel, daß er sich wirksam erweisen würde. Den vollen Frieden gegenüber den irdischen Dingen kann vielleicht nur wahre, innere Religiosität geben. Und ich bin völlig überzeugt, daß die Kirche in diesem Sinne gewirkt hat und auch heute noch wirkt. Ich wüßte nichts, das kräftiger wäre, das Gemüt über das Eitle und Vergängliche zu erheben, als die Evangelien mit ihren so einfachen und so großen Lehren und Bildern. Ihre rechte Auslegung wird auch heute die Herzen nicht unbewegt lassen; und gewiß ist es nicht heilsam, daß ein immer mehr anwachsender Teil unseres Volks der Einwirkung dieser Predigt unerreichbar wird.

Ein weltliches Heilmittel wird von der späteren griechischen Philosophie ihrer Zeit, die an demselben Übel litt, empfohlen: lege die falschen Meinungen ab, vor allem die falsche Meinung, daß das Glück vom Glück abhange. Was dich quält, ist nicht der Nichtbesitz dieser oder jener Dinge, sondern die Meinung, daß du ohne sie nicht glücklich sein könnest. Bist du wirklich sicher, daß ihr Besitz dich glücklich machen würde? Aber sicher ist, daß es dich unglücklich macht, sie zu begehren und nicht zu erlangen. Da nun das Nichtbegehren in deiner Macht ist, das Erlangen aber nicht, sieh zu, wie thöricht du bist, wenn du auf das Erlangen deinen Sinn richtest, statt auf das Nichtbegehren. — Ja, sagst du, aber das Nichtbegehren ist eben nicht in meiner Macht. — Hast du es denn schon wirklich und ernstlich versucht? Hast du, der du auf so viele Dinge so viel Sorge und Eifer verwendest, auch hierauf einmal Sorge und Eifer gerichtet? Hast du Betrachtung und Übung herbeigezogen? Hast du die Hülfen gebraucht, die dir zu Gebote stehen? Das Nichthinsehen auf die Dinge, die die Begierde reizen? Das Hinsehen auf Andere, die derselben Dinge und noch anderer dazu entbehren und dabei fröhlichen Herzens sind? Blicke auf Sokrates: er geht über den Markt und freut sich all der schönen Dinge, daß er ihrer nicht bedarf. Hast du schon deinen Stolz zu Hülfe gerufen wider die Eitelkeit? Man hat dich bei einer Beförderung übergangen, man hat dich zu einem Diner nicht geladen: hast du, fragt Epiktet, den Preis bezahlt, den es kostet? Es kostet natürlich Schmeichelei und Aufwartung. So zahle also den Preis, um den es verkauft wird, wenn es dich vorteilhaft dünkt; willst du aber nicht zahlen, nun, bist du nicht unver-

schämt, wenn du doch nehmen willst? — Und hilft die Betrachtung allein nicht, so bleibt noch die Übung, die Askese: enthalte dich, die eigene Eitelkeit und Begehrlichkeit zu brechen, freiwillig auch solcher Dinge, die du hast: in der Übung erstarkt die Kraft; du mußt nur dem Willen Gelegenheit geben, sich in seiner Stärke fühlen zu lernen gegenüber der Begierde. — Vor allem aber, hast du den Neid ausgerissen aus deinem Herzen, das häßliche Unkraut, das Leib und Seele vergiftet und mit stechenden Schmerzen peinigt? Sonst thu es gleich und glaube nicht, daß du für dein Glück schon etwas gethan habest, so lange du das nicht gethan hast.

Und noch Eins: hast du Kinder, erleichtere ihnen die Sache! Es giebt zwei Ausstattungen für das Leben, die eine macht es sicher glücklich, die andere sicher unglücklich. Die erste ist die Gewohnheit, alles Gute, was das Leben bringt, über der Erwartung, alles Schwere darunter zu finden; die andere hält es umgekehrt. Es steht in deiner Hand, womit du dein Kind ausstatten willst. Erfülle ihm alle Wünsche, gieb ihm alles, worauf seine Augen fallen, laß es wählen, was es essen und trinken, was es thun und lassen will, räume alles aus dem Wege, was ihm beschwerlich ist, nimm ihm ab, was ihm Mühe macht, bewundere und rühme seine Tüchtigkeit und Bravheit, kurz, sei ganz Zärtlichkeit und Hingebung; und du darfst gewiß sein, daß es die Welt, wenn es in die Welt tritt, hart und karg finden, unzufrieden und unglücklich sein wird. Willst du das nicht, nun so sei streng gegen dein eigenes Herz und scheue dich nicht, von allen gebildeten Müttern für eine Rabenmutter angesehen zu werden.

Ich hörte eine Geschichte erzählen. Es waren einmal zwei kleine Mädchen, die waren gesund und fröhlich und hatten alle Tage den allerbesten Appetit. Die kamen auf Besuch zu einer Tante, die sie sehr lieb hatte und ihnen alles zu gefallen that, was sie ihnen an den Augen absehen konnte. Sie fragte sie vorher, was sie kochen solle, und wenn das Essen auf dem Tisch stand, was sie am liebsten davon hätten. Es waren noch nicht vierzehn Tage vergangen, da schmeckte ihnen das Essen gar nicht mehr; die Eine konnte dies, die Andere jenes nicht essen, immer blieb der Teller halbgeleert stehen und jedesmal endete die Mahlzeit mit Verdruß und Thränen. Wie kommt es doch, fragte die Tante, als die Mutter der beiden Mädchen

kam, daß es zu Hause anders geht? Das will ich dir sagen, erhielt sie zur Antwort: zu Hause werden sie nie gefragt, was sie mögen und erhalten nie so viel, als sie wollen.

Glücklich der Mensch, den das Schicksal ebenso hält. Wer jeden Tag die Wahl hat, was er thun und lassen will, wer von allem, was das Leben bietet, so viel nehmen kann, als ihn eben gelüstet, der wird das Leben bald satt haben. — Also sei zufrieden, daß dir nicht Alles zufällt, was du begehrst; lerne wollen, so rät dir Marc Aurel, nicht daß die Dinge sich richten nach deinen Wünschen, sondern daß deine Wünsche sich richten nach den Dingen.

4. Neben die Mäßigkeit stellen die Griechen die Tapferkeit, die Fähigkeit, dem Eindruck des Schmerzlichen, Gefährlichen, Furchtbaren durch den vernünftigen Willen zu widerstehen. Jene ist das normale Verhalten zum Genuß, diese zu Gefahr und Schmerz. Wie jene, so können wir auch diese mit dem Aristoteles als eine Mitte zwischen zwei Entartungen konstruiren: Mäßigkeit hält die rechte Mitte zwischen Unempfänglichkeit für sinnlichen Genuß und Zügellosigkeit, Tapferkeit zwischen blindem Davonlaufen und blindem Hineinstürzen in die Gefahr.

Wenn ein Tier sein Leben durch einen feindlichen Angriff bedroht sieht, dann kann man ein doppeltes Verhalten beobachten: entweder bewirkt der Angriff Furcht und treibt zur Flucht; oder er bewirkt Wut und treibt zur Abwehr. Dieses Verhalten ist den Raubtieren, jenes den Beutetieren eigen. Offenbar ist das eine wie das andere der Natur und Lebensweise des Tieres angepaßt: das wehrlose Tier, das weder durch seinen Körper noch durch sein Temperament zum Angriff geschickt ist, handelt im Sinne seiner Selbsterhaltung, wenn es flieht und sich verbirgt; ihm ist die Furchtsamkeit, welche Gefahr von ferne wittert und zu schleuniger Flucht antreibt, eine zweckmäßige Naturausstattung. Dem bewehrten Raubtier wird der andere Habitus, Wildheit und Wut, ebenso angemessen sein: es muß beständig äußerlich und innerlich auf Überfall und Angriff gespannt sein, von dessen Gelingen seine Erhaltung abhängig ist.

Beide Verhaltungsweisen kommen auch beim Menschen vor. Es giebt Menschen, die zum Schafsgeschlecht gehören, bei denen Gefahr sogleich den Trieb des Ausreißens auslöst. Es giebt andererseits

Menschen, die, Raubtieren ähnlich, durch Bedrohung oder Verletzung sogleich zu blindwütendem Angriff gereizt werden. Beide Verhaltungsweisen werden beim Menschen getadelt, jene als Feigheit, diese als blinde Wut oder Tollkühnheit. Von dem Menschen wird eine andere Verhaltungsweise verlangt, eben die Tapferkeit. Tapfer ist, wer bei Angriff und Gefahr gleich fern von blindem Davonlaufen und blindem Draufgehen ruhig Blut und kühlen Kopf behält, die Lage der Dinge mit klarer Besinnung auffaßt, in ruhiger Erwägung sich entschließt und dann mit Sicherheit und Energie den Entschluß ausführt, es sei nun Widerstand und Angriff, oder Deckung und Rückzug. Besonnenheit bildet also ein wesentliches Stück der Tapferkeit. Von den Spartanern wird ein sinnvoller Brauch berichtet: vor der Schlacht opferte der König zuerst den Musen, „mutmaßlich", sagt L. Schmidt (Ethik der Griechen II, 37), „um von ihnen zu erflehen, daß seinem Heere auch während des Kampfes die ächt apollinische Freiheit von wilder Leidenschaft erhalten bleibe". — In biologischer Betrachtung könnte man die Entstehung dieser Eigenschaft so erklären. Der gefährlichste Feind des Menschen ist der Mensch. Im Kampf mit diesem Feinde ist die Tapferkeit erworben worden; sie ist das Abwehrmittel gegen die furchtbarste Angriffswaffe: den Verstand. Hiergegen hilft weder blindes Ausreißen, noch blindes Draufgehen, wie sich im Kampf des Menschen mit den Tieren zeigt: die flüchtigen führt ihre Furcht in sein Netz, die wilden ihre Wut in sein Schwert oder Geschoß. Einem solchen Feinde kann nur durch den Gebrauch derselben Wehr, des Verstandes, Widerstand geleistet werden, das ist eben durch Tapferkeit, Kampf mit vollem Verstand. — Im Sprachgebrauch ist das Wesen der Tapferkeit etwas verdunkelt. Nach der obigen Erklärung kann Tapferkeit sowohl im Rückzug als im Widerstand oder Angriff bewiesen werden. Der Sprachgebrauch neigt dazu, Rückzug unter allen Umständen als unverträglich mit Tapferkeit anzusehen. Vielleicht liegt die Ursache dieser einseitigen Ausprägung des Begriffs in dem Folgenden. Der Kampf des Menschen mit dem Menschen ist regelmäßig nicht ein Kampf des Einzelnen mit dem Einzelnen, sondern Kampf eines Verbandes gegen einen anderen. Für eine Vielheit von Kämpfern ist nun offenbar eine wesentliche Bedingung ihrer Stärke, daß der Einzelne im Kampf unter allen Umständen

aushält und lieber fällt, als flieht: die Kraft der Gesammtheit beruht auf der Zuversicht, mit der jeder auf die Zuverlässigkeit jedes Andern baut. Tapferkeit ist eine sociale Tugend.

Die kriegerische Tapferkeit ist die erste Form, in der diese Eigenschaft sich Anerkennung erwirbt, vielleicht die erste Tugend überhaupt, die Bewunderung gewinnt. Tapferkeit ist ursprünglich die Tugend, Feigheit das Laster, wie griechischer und römischer Sprachgebrauch sagen. Und die Jugend bewundert keine Eigenschaft lebhafter und aufrichtiger, als harte und schlaue Tapferkeit.

Mit der steigenden Civilisation verliert sie an Bedeutung. Die Wirkung der Civilisation ist der Friede. Der Einzelne braucht seine persönliche Sicherheit nicht durch eigene Kraft und Tapferkeit zu schützen, er steht unter dem Schutz der Gesetze und der Polizei. Der Indianer trägt beständig sein Leben in seiner Hand. Noch im Mittelalter trug jedermann, wenigstens außerhalb der Stadtmauern, beständig Waffen. Wir haben die Waffen abgelegt, weil wir ihrer nicht mehr bedürfen. Daß wir damit auch an der inneren Gerüstetheit, das Leben mit der Waffe zu verteidigen, eingebüßt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Der durchschnittliche Europäer dürfte es an persönlichem Kampfmut als Einzelner mit dem einzelnen Indianer oder Beduinen schwerlich aufnehmen. Auch an Abhärtung bleibt er zurück. Was ihn dennoch so überlegen macht, ist, außer den Kampfmitteln, die Organisation und die Disciplin. Diese sind es auch, die in den Massenkämpfen der Kulturvölker den Ausschlag geben. Die persönliche Tapferkeit des einzelnen Soldaten kommt dabei nicht allzu viel in Betracht. Unsere ganze militärische Erziehung ist auch wenig darauf angelegt sie zu erzeugen; sie richtet sich auf die Hervorbringung zuverlässiger Disciplin: Gehorsam ist aber bis zu einem gewissen Grade ein der Tapferkeit entgegengesetzter Habitus.

5. Auf Kosten der kriegerischen Tapferkeit gewinnen mit der aufsteigenden Civilisation andere Formen der Widerstandskraft an Bedeutung. Ich meine an erster Stelle, was man als die bürgerliche Tapferkeit bezeichnen könnte, die Unabhängigkeit der Gesinnung, die charaktervolle Selbstbehauptung gegenüber dem tausendfältigen Druck der oberen und unteren Mächte. Die Civilisation hat die Tendenz, Abhängigkeitsverhältnisse zu erzeugen; sie setzt

Abhängigkeit von Menschen an die Stelle der Abhängigkeit von der Natur: Abhängigkeit von Vorgesetzten und Gönnern, von Freunden und Parteigenossen, von Abnehmern und Wählern, von der Gesellschaft und der öffentlichen Meinung. Abhängigkeit hat die Tendenz, innere Verbiegung des Willens zu bewirken; sie erzeugt die Neigung zur Anbequemung, zum Gehenlassen, zur Liebedienerei, zur feigen Selbstverleugnung, zur Lüge in jeder Form. So entspringt die sittliche Aufgabe, die innere Widerstandskraft auszubilden, die jeder Zumuthung zur äußeren Unterwerfung unter das Geltende und Mächtige mit ruhiger Entschiedenheit entgegentritt, die dem Wahren und Rechten dient und treu bleibt, ob es Gunst und Neigung oder Ungunst und Mißachtung bringt. Dem eigenen Selbst treu bleiben, das ist das Streben dieser ideellen Tapferkeit. Es kann sie niemand haben, der nicht den Schwerpunkt seines Lebens in seinem eigenen Selbst hat; wer äußere Dinge als letzte Ziele erstrebt, kann nicht zur inneren Freiheit durchdringen. Spinoza ist durch Leben und Lehre ein großer Prediger dieser Freiheitslehre.

Eine andere Form der Tapferkeit ist die Beharrlichkeit, die Kraft des Willens, Beschwerden und Anstrengungen aller Art, die zur Erreichung der eigenen Zwecke erforderlich sind, auf sich zu nehmen und anhaltend zu ertragen. Es ist die Tapferkeit des arbeitenden Menschen. Wie die kriegerische Tapferkeit die Tugend des heroischen, so ist die Beharrlichkeit die Tugend des industriellen Zeitalters. Sie ist es zuletzt, wodurch der Kulturmensch dem kulturlosen so unermeßlich überlegen ist. Der Wilde ist bedeutender augenblicklicher Anstrengung fähig, aber nicht der fortgesetzten Überwindung kleiner Widerstände, worin alle Arbeit besteht. Es liegt mit daran, daß er nicht fähig ist, weitaussehende Zwecke zu fassen. So giebt er, sobald der Augenblicksdrang der Not oder des Naturtriebes nachläßt, dem Gesetz der Trägheit nach, das auch die lebenden Körper beherrscht.

Als eine Seite der Beharrlichkeit kann die Ordnungsliebe angesehen werden, die Gewöhnung, alle Dinge in geschäftlicher Regelmäßigkeit zu erledigen: eine sehr schätzbare Eigenschaft, die dem Leben Freiheit und Ruhe verschafft. Die Folge der Unordentlichkeit ist Verwickelung und Verwirrung, die mit Angst und Plage sich rächt.

Das gilt besonders von der Neigung zum Verschieben; ist, nach dem alten Spruch, nach gethaner Arbeit gut ruhn, so lasten dagegen verschobene Geschäfte mit peinlichem Druck auf der Seele und müssen endlich in Hast und Ungelegenheit unzulänglich ausgeführt werden. Wer eine Viertelstunde zu spät unterwegs ist, hat den ganzen Tag Qual und Not.

Mit der Beharrlichkeit ist auch die Geduld verwandt. Es ist die Fähigkeit, Schmerzen und Leiden zu tragen, ohne durch sie innerlich überwältigt zu werden. Man kann an ihr eine doppelte Seite unterscheiden: die mehr passive Geduld, welche Leiden ohne Murren und Widerstreben trägt, und die mehr aktive Spannkraft des Gemüts, nach Niederlagen, Enttäuschungen, Verlusten sich wieder aufzurichten und von vorne anzufangen. — Geduld ist die weibliche Tapferkeit. In beiden Formen, namentlich in der ersteren, ist sie Frauen mehr als Männern eigen; die Tragkraft für Leiden ist bei ihnen nicht selten in einem erstaunlichen Maße ausgebildet. Offenbar hängt dieser Zug mit der Naturbestimmtheit der Geschlechter zusammen; Frauen werden in aller Art Leiden mehr geübt als Männer. Der Sinn des Mannes ist auf Angriff und Abwehr gerichtet, darum findet er sich schwerer in das Unabwendbare. Aber auch die aktive Geduld, die elastische Widerstandskraft des Gemüts, ist eine der schönsten und wertvollsten Eigenschaften der Frau. Männer richten sich nach einem erlittenen Schlag schwerer auf. Die Frau findet den Anschluß an das Leben und die Wirklichkeit durchweg leichter wieder; sie beginnt bald wieder zu hoffen und fürchten, zu sorgen und arbeiten; sie hat eine biegsamere Natur, die Kraft des Mannes ist spröder und zerbrechlicher. Auch dem langen und anhaltenden Druck von Mühseligkeiten und Widerwärtigkeiten setzt sie größere Widerstandskraft entgegen; wenn der Mann in Ungeduld zusammenbricht, bewahrt sie ruhigen Gleichmut und selbst Heiterkeit. Darum ist die Frau die geborene Hüterin der Jugend, die Pflegerin der Krankheit, die Trösterin des Alters*).

*) Auf gewisse Weise wird die größere Tragkraft der Frau für Leiden und Mißgeschick statistisch erwiesen durch die geringere Häufigkeit des Selbstmords bei dem weiblichen Geschlecht. Es kommen nach den Ergebnissen der Statistik etwa vier Selbstmorde von Männern auf einen bei Frauen. Wenn Selbstmord eintritt, wo das Leben unerträglich geworden ist, so könnte man hiernach sagen: die Tragkraft der Frau sei viermal so groß, als die des Mannes.

Große Geduld im Leiden zeigt allemal einen edlen Charakter an. Tapferkeit und Beharrlichkeit können auch einem selbstsüchtigen und boshaften Willen eigen sein. Geduldige Ergebung in das Leiden ist ein Zeichen, daß der heftige natürliche Drang zum Leben, der sich gegen das Leiden sträubt, durch einen höheren Willen gebrochen und zum Schweigen gebracht worden ist. Daher die sühnende Wirkung des innerlich angenommenen und geduldig getragenen Leidens, wie beim Schächer am Kreuz.

6. Eine dritte Form der Selbstbeherrschung ist die Gelassenheit, die Fähigkeit, durch vernünftigen Willen die Affekte zu beherrschen, die aus den Störungen entspringen, welche das Zusammenleben mit Menschen herbeiführt, Zorn, Ärger, Verdruß. Der Mangel dieser Tugend hat neben Neid und Hochmut den größten Anteil an den Widerwärtigkeiten, in denen das Leben vieler Menschen sich aufreibt. Der Verkehr mit Menschen wird ohne die Fähigkeit, über die unvermeidlichen kleinen Zusammenstöße hinwegzukommen, zu einer beständigen Qual. Jemand zieht in eine Mietswohnung. Über ihm wohnt eine Familie mit einem halben Dutzend Kinder, die von ihrem ersten Menschenrecht, Hände und Füße zu regen, fleißig Gebrauch machen. Die Sache wird ihm lästig, er wird ärgerlich und im Zorn schickt er die Magd hinauf zu sagen: der Lärm sei unerträglich, der Herr lasse sich Ruhe ausbitten. Was ist der Erfolg? Die also angeredete Familie wird über diese Zurechtweisung böse und läßt nun erst recht die Dinge gehen. Und nun beginnt der Kampf: unser Freund fängt jetzt auch seinerseits an zu rumoren, er wirft mit den Thüren, stampft mit den Füßen, schickt nach Hauswirt und Polizei und gräbt sich so immer tiefer in Ärger und Verdruß ein. Richtet man sich gar mit den eigenen Hausgenossen so ein, so wird das Haus zur Hölle. Das Gemüt füllt sich mit giftiger Verdrießlichkeit, und ergießt, wie ein Gefäß, das bis an den Rand gefüllt ist, bei der kleinsten Berührung Bitterkeit und giftige Bosheit. Und dazwischen wird dann über die Menschen im Allgemeinen geschimpft und geklagt.

Und doch ist offenbar niemand schuld als du selber; du bist es, der dich ärgert und quält. Es wird dir begegnet, wie du es willst; wie der Gruß, so der Dank. Hättest du, statt die Magd zu schicken, deinen guten Rock angezogen und der Mutter jener Kinder, deren

Füße dir das Gehirn zerstören, einen Besuch gemacht und ihr eingestanden, du habest leider eine schwache Seite, nämlich gegen Geräusche übermäßig empfindlich zu sein, und kämest nun mit der Bitte, wenn es möglich sei, darauf ein wenig Rücksicht zu nehmen; hättest du auch nicht vergessen, beim Abschied die Schönheit und Artigkeit ihrer Kinder zu loben und den Geschmack ihrer Einrichtung zu bewundern: es wäre Alles anders gekommen. Mindestens in neun unter zehn Fällen, und solche Wahrscheinlichkeit lohnt doch den Versuch, hättest du eine gute Aufnahme gefunden, und die Hälfte oder drei Viertel der Störungen wären beseitigt worden. Den verbleibenden Rest zu tragen, hättest du dir dann etwas stoische Philosophie verordnen können. Wenn du in ein Bad gehst, so rät Epiktet, stelle dir vor, wie es da hergeht: es wird gespritzt, gestoßen, geschimpft, gestohlen; gehst du nun doch hinein, so weißt du, was da kommt und es wird dir leichter werden, deinen Gleichmut zu bewahren. So auch hier: du ziehst in ein Mietshaus, du weißt, wie es darin zugeht, des Nachbars Hund bellt, seine Knaben toben, seine Töchter spielen Klavier; kannst du es nicht tragen, so geh nicht hinein, sondern baue dir vor dem Thor dein Haus und sei es das bescheidenste. Mußt du aber hinein, so sag es dir vorher und schicke dich drein.

Alles das zu thun brauchst du noch gar keine Menschenliebe — sie würde es dir allerdings sehr erleichtern — es ist einfach der Rat der Klugheit. Mögen jene noch so sehr deinen Zorn verdienen, halt ihn nieder, der Ärger frißt dein Glück und dein Leben.

In der That, es ist seltsam genug: im Verkehr mit allen Dingen wissen wir, daß wir uns ihrer Natur anpassen müssen, um an ihnen unseren Willen durchzusetzen, nur im Verkehr mit Menschen scheinen wir es fast regelmäßig zu vergessen. Ein Stein liegt in unserem Wege, wir schelten ihn nicht, sondern gehen um ihn herum oder thun ihn bei Seite; eine Uhr oder eine Maschine geht nicht, wir schlagen sie nicht, sondern sehen zu, woran es liegt oder übergeben sie einem Kundigen, daß er das Hemmnis beseitige. Wenn aber ein Mensch uns nicht zu Willen ist, wenn ein Nachbar thut, was uns nicht zusagt, wenn ein Freund anders handelt, als wir für recht halten, wenn der Schüler seine Lektion nicht kann, oder der Magd die Suppe nicht gerät, dann werden wir böse und schelten. Als ob Schelten

und Zorn das Universalmittel wäre, Menschenseelen zu lenken. Eine Menschenseele ist von allen Dingen in der Welt das komplicirteste und schwierigste; und darum ist die Kunst der Seelenlenkung die größte aller Künste: da sie auch die für das Glück allerwichtigste ist, so verdiente sie wohl, daß man sich mehr Mühe um sie gäbe. Der Anfang dieser Kunst aber ist die Fähigkeit, die innere Ruhe zu bewahren; allein der kühlen und besonnenen Beobachtung kann es gelingen, die Ursachen des Hemmnisses zu entdecken, und erst, wenn dies geschehen, kann eine sachverständige oder kunstmäßige Einwirkung stattfinden. Mag diese nun in Belehrung, Beispiel, Beratung, Ermunterung, Unterstützung, Ermahnung, Bitte, Bedrohung, Bestrafung oder worin immer bestehen, unter allen Umständen wird dabei jenes Wort Bacons gelten: die Natur überwindet nur, wer ihr gehorcht. Böse werden und schelten ist freilich keine Kunst, ist aber auch nichts anderes als das Eingeständnis der Rat- und Hülflosigkeit und dient nicht zur Besserung des Schadens, sondern führt leicht dahin, ihn unheilbar zu machen. Selbst wo Strafe das rechte Mittel ist, wird es um so wirksamer sein, je ruhiger und sicherer die Hand ist, die es anwendet.

Hier mag noch eine wunderliche Art, sich selber und Anderen das Leben sauer zu machen, erwähnt werden. Es giebt Leute, die mit einer Art heimlicher Freude Andere thun sehn, was sie als ein Vergehen gegen ihre eigene Person auslegen können, um dann hinterher die Genugthuung zu haben, sich darüber zu ärgern und jenen die Sache vorzurücken. Ja, wenn sie vorher gefragt werden, ob sie dies oder das billigen, führen sie wohl den Frager irre, um nachher mit mürrischem Wesen und verdrießlichen Mienen über das erlittene Unrecht sich beschweren zu können. Es ist der Hochmut, der diesem Verhalten zu Grunde liegt: man mag nicht der Rücksicht bedürftig scheinen und bitten; vorher gleichgültig thun und nachher zürnen, sieht herrischer und großartiger aus. Und so verdient denn der Hochmut unter den Peinigern des Menschen nicht die letzte Stelle. Mit Recht zählt ihn die Kirche zu den sieben Todsünden.

7. Die Frucht der Selbstbeherrschung, die in den Tugenden der Mäßigkeit und Genügsamkeit, der Tapferkeit und Beharrlichkeit, der Geduld und Gelassenheit sich vollendet, ist die innere Ruhe

und Heiterkeit des Gemüts, Demokrits εὐθυμία, die tranquillitas animi der Stoiker. Ist sie schon an und für sich selbst das größte Stück menschlicher Glückseligkeit, so ist sie auch der Boden, aus dem die eigentlich menschlichen Freuden sprießen. Das ruhigheitere Gemüt ist geschickt für die stillen Freuden der Betrachtung: in dem stillen See spiegeln sich die Gestalten der Dinge. In dem befriedeten Gemüt gedeihen die socialen Tugenden: Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Zartgefühl, Wohlwollen, Treue; und sie sind es wieder, aus denen die Freuden erwachsen, welche Freundschaft und häusliches Glück gewähren.

So ist der Weg zur Selbsterhaltung oder Wohlfahrt gegeben. Der Weisheit bedarf es ihn zu finden und zu gehen. Darum wird sie bei allen Völkern als die große Führerin des Lebens gepriesen. Den Stimmen der griechischen Philosophen schließt sich der königliche Weise der Hebräer an: Wohl dem Menschen, der Weisheit findet, und dem Menschen, der Verstand bekommt. Denn es ist besser, um sie handtieren (Kaufmannschaft treiben), denn um Silber, und ihr Gewinn ist besser, denn Gold. Sie ist edler, denn Perlen, und Alles, was du wünschen magst, ist ihr nicht zu gleichen. Langes Leben ist zu ihrer rechten Hand, zu ihrer linken ist Reichthum und Ehre. Ihre Wege sind liebliche Wege und alle ihre Steige sind Friede. Sie ist ein Baum des Lebens allen, die sie ergreifen, und selig sind, die sie halten. Denn der Herr hat die Erde durch Weisheit gegründet und durch seinen Rat die Himmel bereitet. (Sprüche Salomonis, Kap. 3.)

Zweites Kapitel.

Das leibliche Leben.

1. Die Bestimmung des Leibes ist, Organ und Symbol des geistigen Lebens zu sein. In dieser praktischen Schätzung beider Seiten des Menschen findet keine Meinungsverschiedenheit statt; auch der Materialist, der die Seele für eine vorübergehende Funktion der Materie ansieht, denkt hierüber nicht anders: der Leib ist auch ihm Diener der Seele. Und auch über die Beschaffenheit eines guten Dieners sind Alle einig: viel leisten und ertragen und wenig verlangen, das sind die Eigenschaften, die jedermann an einem Diener schätzenswert findet. Damit ist denn die erwünschte Beschaffenheit des Leibes gegeben: der gesunde, kräftige und abgehärtete Leib hält viel aus und fordert wenig, der kranke, schwache und verwöhnte leistet wenig und macht große Ansprüche. Hieraus ergiebt sich die Pflichtformel: thu, was geeignet ist, die Gesundheit und Kraft des Leibes zu erhalten und zu mehren; vermeide, was sie mindert und schwächt. — Die andere Seite der Bestimmung des Leibes ist: Darstellung oder Symbol des seelischen Lebens zu sein. Schönheit und Anmut sind die Eigenschaften, wodurch der Leib ein gutes und schönes Seelenleben in der sichtbaren Welt darstellt. Anmut ist erworbene Schönheit: in der Ruhe, Sicherheit und Angemessenheit der Bewegungen stellt sich die ruhige Sicherheit der Seele dar, die ihrer selbst Meister ist. Als Pflichtformel ergäbe sich hieraus: ziehe und bilde den Leib, daß er als eine erfreuliche Erscheinung in dieser sichtbaren Welt sich darstelle, hindeutend auf die unsichtbare Schönheit der Seele.

Es bleibt der Diätetik und Gymnastik überlassen, diese allgemeinen Formeln in einem System von Regeln zu entwickeln; Hufelands Makrobiotik, ein schlichtes Buch voll gesunden Sinnes, mag als eine kurze Ausführung der Aufgabe genannt werden. — Ich beschränke mich auf ein paar Bemerkungen über die einzelnen Seiten der Aufgabe.

2. Was die Ernährung anlangt, so erhält sie ihren specifisch menschlichen Charakter durch die künstliche Zubereitung der

Speisen, welche regelmäßig unter Mitwirkung des Feuers geschieht. Die Benutzung des Feuers zu diesem Gebrauch spielt eine nicht unwichtige Rolle in der Emanzipation des Menschen von der Natur. Während das Tier, auf den Verbreitungsbezirk seiner Nahrungspflanzen oder -tiere beschränkt, selbst als ein Produkt des Himmelsstriches erscheint, hat der Mensch sich zum Herrn der Erde gemacht; er findet überall, was das Feuer in seinem Dienst in Speise umzuwandeln vermag. Auch in anderer Hinsicht ist der Gebrauch des Feuers zur Nahrungsbereitung nicht ohne wichtigen Einfluß auf die Entwickelung des menschlichen Lebens gewesen. Wundt macht darauf aufmerksam, daß derselbe, indem er zu gemeinsamer Zubereitung der Speise drängte, zugleich gemeinsamen Genuß nahelegte: die Mahlzeit, gemeinsam am Heerd eingenommen, verdankt ihm den Ursprung. An das Mahl knüpft sich der Opferkult, aus dem Todtenmahl entspringend, der Heerd wird zum Altar. Die Mahlzeit und ihre Regelmäßigkeit hat auch, den Tag gliedernd, die erste Zeiteinteilung gebracht. Die erste Disciplinirung der animalischen Begierden wird dem Kinde noch stets durch die Regelung seines Appetits nach den Mahlzeiten beigebracht.

Eine Bemerkung über eine Entartung mag hier Raum finden, welche von dem Gebiet der Ernährung ausgeht. Indem der Mensch von der Naturführung des Instinkts, der das Tier bindet und zugleich sichert, sich loslöst, setzt er sich der Verirrung aus. Die künstliche Bereitung der Nahrung führt dazu, ihr Reize für den Gaumen zu geben, durch welche ihre Aufnahme lusterregend wird, auch wenn sie nicht durch das Bedürfnis gefordert wird. Völlerei und Schlemmerei sind allgemein dadurch charakterisirt, daß die Ernährungsorgane als Organ zur Lusterzeugung mißbraucht werden. Wie es scheint, kommt dieser Mißbrauch im tierischen Leben nirgend, im menschlichen Leben dagegen zu allen Zeiten und bei allen Völkern vor. Reisende erzählen schauderhafte Dinge von Völlerei in roher Form bei uncivilisirten Völkern. Auch die Erfindung berauschender Getränke scheint allen gelungen oder zu allen durchgedrungen zu sein.

Es ist niemandem unbekannt, in welchem Maße das Leben der modernen Kulturvölker durch das Übel der Trunksucht verwüstet

wird. Besonders scheinen die germanischen Völker von Alters her für dieses Laster prädisponirt zu sein. Es giebt in Deutschland Gegenden, wo ein nicht unerheblicher Teil der männlichen Bevölkerung unmittelbar an der Trunksucht zu Grunde geht; und es giebt kein Land, wo nicht die tiefgreifendsten Störungen von diesem Punkt über das ganze Leben sich ausbreiteten. Zerrüttung des wirtschaftlichen Lebens, Verkümmerung und Zerstörung des Familienlebens, Verrohung und Verwüstung des geistig-sittlichen Lebens, endlich Absterben auch des leiblichen Lebens, das sind die nächsten Wirkungen der Trunksucht. Pauperismus, Verbrechen, ein Heer von Krankheiten, Irrsinn, Selbstmord, Entartung der Nachkommenschaft bilden ihr trauriges Gefolge*).

Daß hier eine überaus schwere Gefahr für die ganze weitere Lebensentwickelung der Kulturvölker vorliegt, ist eine Überzeugung, die sich in der jüngsten Zeit unter ernsten und sehenden Männern mehr und mehr ausbreitet. Wie ist ihr zu begegnen?

Die deutsche Regierung legte im Jahre 1881 dem Reichstag einen Gesetzentwurf vor, der Ärgernis erregende Trunkenheit an einem öffentlichen Orte strafbar machte (mit Geldstrafe bis 60 Mark oder Haft bis zu 14 Tagen und Verschärfungen im Wiederholungsfall); außerdem wurde die Befugnis gefordert, für gewohnheitsmäßige Trinker zeitweilige Unterbringung in einer Heilanstalt anzuordnen. Bei der Beratung wurde gegen die Vorlage unter anderen Gründen auch der vorgebracht, daß sie eine unzulässige Beschränkung der persönlichen Freiheit einführe. Ich weiß nicht, ob dieser Grund zur Verwerfung der Vorlage beitrug; mir scheint aber, daß er als ein völlig untauglicher angesehen werden muß. Trunkenheit macht unfähig, vernünftig zu überlegen, nicht aber unfähig, vernunftlos zu handeln; sie disponirt demnach zu unvernünftiger Behandlung und jenachdem zu brutaler Mißhandlung Anderer; der ursächliche Zusammenhang zwischen Betrunkenheit und Verbrechen, namentlich Verbrechen gegen die Person, ist ja bekannt genug. In einen solchen Zustand sich zu versetzen, ist demnach unzweifelhaft ein Angriff auf die Sicherheit

*) Vgl. A. Baer, Der Alkoholismus, seine Verbreitung und seine Wirkung auf den individuellen und socialen Organismus, sowie die Mittel, ihn zu bekämpfen (1878).

Anderer. So gut es nun strafbar ist, einen bissigen Hund frei umherlaufen zu lassen, so gut ist Trunkenheit als solche strafbar, auch wenn zufällig diesmal niemand beschädigt worden ist; die Bedrohung selbst ist eine unter Umständen höchst empfindliche Kränkung. Und nicht minder ist zweifellos, daß das Einschreiten gegen gewohnheitsmäßige Trunksucht durch Überweisung an eine Heilanstalt innerhalb der Befugnis der Gesammtheit gegen den Einzelnen liegt. So gut man den Geisteskranken wider seinen Willen in Verwahrung nimmt, damit er nicht sich selber und Anderen Leides anthue, so gut mag man den des Willens beraubten Alkoholiker in Obhut und Kur nehmen, um ihn selbst und seine Umgebung vor den Folgen seiner Erkrankung zu schützen; wobei denn selbstverständlich der Schutz gegen willkürliche und ungerechte Ausführung des Gesetzes eine wichtige Sorge wäre*).

Also die Bekämpfung eines solchen Gesetzes vom Standpunkt der persönlichen Freiheit scheint mir völlig unzulänglich; die Freiheit sich zu berauschen kann als zu den allgemeinen Menschenrechten gehörig nicht angesehen werden.

Dennoch bin ich im Zweifel, ob die Verwerfung der Vorlage, wenigstens jener Strafbestimmung gegen öffentliche Trunkenheit, zu bedauern ist. Außer der Ungerechtigkeit oder Schädlichkeit giebt es noch einen entscheidenden Grund gegen ein Gesetz, das ist seine voraussichtliche Unwirksamkeit. Ich fürchte nun, ein derartiges Strafgesetz gegen die Trunksucht würde sich, wenigstens gegenwärtig noch,

*) Krafft-Ebing bezeichnet in dem Lehrbuch der Psychiatrie (I, 35) den Rausch als ein willkürlich herbeigeführtes vorübergehendes Irresein. Er weist seine Gleichartigkeit mit den Formen der Geisteskrankheit im einzelnen nach: den Beginn macht eine leichte maniakalische Erregung, mit erhöhtem Selbstbewußtsein und anscheinender Steigerung der Lebensfunktionen. Bei fortgesetzter Alkoholwirkung folgt dann, wie beim Tobsüchtigen, ein allmäliges Herabsinken; zuerst erlöschen die ästhetischen und moralischen Vorstellungsreihen, die in dem gesunden Zustand kontrolirend und hemmend wirken; der Betrunkene läßt sich gehen, setzt sich über Sitte und Anstand hinweg, wird cynisch und brutal. Endlich folgt ein Zustand vollständiger Erschlaffung, das Bewußtsein verliert sich, Illusionen und Hallucinationen treten ein, die Sprache wird lallend, der Gang taumelnd, ganz wie beim Paralytiker; tiefer und blödsinniger stupor macht den Beschluß.

ziemlich unwirksam erweisen: es würde zur Verbesserung der Sitten, und das wäre doch das Ziel, nicht viel vermögen.

Die Wirksamkeit würde wesentlich davon abhängen, ob es der Bestrafung gelänge, der Trunkenheit in der öffentlichen Meinung den Charakter des Schimpflichen aufzudrücken, den sie jetzt nicht hat. Ob das der Fall sein würde? Es scheint mir sehr fraglich, so lange die öffentliche Meinung nicht blos der unteren Klassen, sondern auch der sogenannten guten Gesellschaft die Sache so leicht nimmt. Vor wenigen Jahren fand in einer kleinen deutschen Universitätsstadt ein Krawall statt, welcher mehrere Tage lang die ganze Stadt in Aufregung erhielt. Die Ursache, welche einen Teil der studirenden Jugend zur Empörung trieb, war eine polizeiliche Anordnung, daß die Wirtshäuser um 12 Uhr Nachts geschlossen werden sollten, eine, so sollte man denken, für alle Beteiligten, sowohl für die Biertrinker als für die übrigen Bewohner der Stadt, höchst wohlthätige Maßregel. Von der freiheitsdurstigen Jugend wurde sie als eine unerträgliche Beschränkung der persönlichen Freiheit empfunden, oder vielleicht auch der akademischen Freiheit, von welcher Freiheit ja manche seltsame Vorstellungen in Umlauf sind. Nun stelle man sich diese selben Verteidiger der Freiheit 5 oder 10 Jahre später über Trunkenheit zu Gericht sitzend vor! Es scheint mir sehr fraglich, ob das Gesetz, durch solche Vertreter gehandhabt, eine erziehende Wirkung auf die öffentliche Sitte ausüben würde. Oder werden sie bis dahin andere geworden sein? Vielleicht; aber auch dann, würde nicht die eigene Vergangenheit wider sie aufstehen? Und ob wirklich die Veränderung durchweg stattfindet? Die andauernd heitere Stimmung, welche es einem der Anwälte der Freiheit in jener Verhandlung bei den Volksvertretern hervorzurufen gelang, war nicht geeignet, alle Zweifel über die Wertschätzung der Nüchternheit in der hohen Versammlung zu zerstreuen. Als jener Redner bemerkte, wenn er auf der Straße Betrunkenen begegne, seien dies meist ältere Herren mit weißer Binde, und dieser Anblick errege ihm nicht Ärgernis, sondern sympathische Fröhlichkeit, da erregte auch diese Äußerung in der Versammlung nicht Ärgernis, wenigstens gab es sich nicht hörbar kund, dagegen wurde hörbar jene sympathische Fröhlichkeit, welche als allgemeine Heiterkeit bezeichnet wird. Und offenbar rech-

nen auch jene in allen unseren Zeitungen so häufigen langen und sentimentalen Berichte über Kommerse alter Herren mit nachfolgendem „Katerfrühstück" darauf, ihren Lesern ein behagliches Schmunzeln zu entlocken*).

So lange die „gute Gesellschaft" in diesem Punkt so nachsichtig gegen sich selber ist, hat sie Ursache, an ihrem Beruf, die schlechte Gesellschaft durch Strafen zur Nüchternheit zu erziehen, zu zweifeln. Das Gesetz vermag nicht Sitten zu schaffen, sondern nur vorhandene zu schützen.

Ob von der Zukunft Besserung der Sitten zu erwarten ist? Vielleicht steht die Sache doch nicht hoffnungslos. Ein Geschichtsbetrachter könnte auf folgende Ansicht kommen: am Anfang der Neuzeit herrschte die Sitte des Vollsaufens an den Fürstenhöfen und beim Adel; man erinnere sich der Aufzeichnungen Hans von Schweinichens. Sie ist hier im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts durch die höfische Bildung, welche von Frankreich her aufgenommen wurde, allmälig verdrängt worden. Von den Höfen breitete sie sich über die mittleren Bevölkerungsschichten aus, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts scheint sie innerhalb der akademisch gebildeten Welt ihren Höhepunkt erreicht zu haben. Auch hier hat sie der seit Mitte des 18. Jahrhunderts mit den höheren geistigen Interessen allmälig durchdringenden feineren Sitte weichen müssen; sie hält sich zwar in einigen akademischen Kreisen mit großer Hartnäckigkeit, doch wird man sagen dürfen, daß sie nicht mehr zum guten Ton gehört. Im Beamtentum und im guten Bürgertum gehört das Vollsaufen, wenn es auch im einzelnen Fall milde genug beurteilt wird, nicht zu den anerkannten Lebensgewohnheiten. Ihren eigentlichen Sitz hat die Trunksucht gegenwärtig bei den niederen und niedersten Gesellschaftsschichten, zu denen sie erst seit dem 17. Jahrhundert allmälig durchgedrungen ist; die Zunahme der Branntweinproduktion, die erst

*) Allerlei Stimmen, welche die öffentliche Stimmung gegen Trinken und Betrunkenheit von dieser Seite her bezeichnen, findet man bei W. Martius, Der Kampf gegen den Alkoholmißbrauch (1884) S. 40 ff. Dort sind auch der oben erwähnte Gesetzentwurf, sowie die Satzungen des 1883 gegründeten Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke nebst manchen anderen Stücken zur Geschichte des Kampfs gegen die Trunksucht mitgeteilt.

im 19. Jahrhundert den ungeheuren Umfang erreicht hat, giebt dafür den Maßstab; der Branntwein hat erst die Trunksucht bei der Masse möglich gemacht. Ob die Seuche, nachdem sie den Volkskörper von oben nach unten durchzogen hat, ihn wieder verlassen wird? Vielleicht darf man es hoffen. Wenn die oberen Gesellschaftsschichten, die in allen Dingen, guten und bösen, das Vorbild geben, vorangehen und die Sache abstoßen, so wird sie auch in den Massen allmälig an Boden verlieren. Was nicht mehr für „fein" gilt, das steht auf absterbenden Wurzeln; ist es erst entschieden „gemein" geworden, dann wird es ausgestoßen. Der Fortschritt in dieser Richtung könnte dadurch beschleunigt werden, daß unter der Herrschaft des Branntweins das Trinken immer mehr eine rohe und widerwärtige Erscheinungsform annimmt; es giebt eine Poesie des Weines und zur Not noch des Biers, aber keine des Branntweins. Wenn einmal unter diesen Einflüssen Trunkenheit entschieden den Charakter des Gemeinen und Schimpflichen in der öffentlichen Meinung angenommen haben wird, dann wird es auch möglich sein, den Rest alter Unsitte mit Gesetz und Strafen zu bekämpfen.

Inzwischen ist hier für die freie Vereinsthätigkeit ein weites Arbeitsfeld, wobei denn die gute alte Regel: zuerst vor der eigenen Thür zu kehren, nicht zu vergessen wäre. Die Bierseligkeit des akademischen und nichtakademischen Philistertums, welche in Deutschland so verbreitet ist, und der Kultus des Bauchs in der reichen und vornehmen Welt verwüsten das Leben nicht minder. Kann jemand, der Tag aus Tag ein Morgens und Abends stundenlang bei stumpfsinnigem, hundertmal wiedergekäutem Geschwätz oder ödem Skatspiel in dem Tabacksqualm der Bierkneipen sitzt, um endlich einen leeren, dumpfen Kopf nach Haus zu tragen, irgend etwas Ernstes und Großes mit Ernst und Eifer treiben? Kann jemand, der Tag aus Tag ein bei Diners und Soupers an den Freuden der Tafel sich sättigt, seine Seele an eine Sache setzen? wird sie nicht mit einer Stimmung fetter Sattheit erfüllt werden, die ein Verlangen nach großen Dingen nicht aufkommen läßt?

Was aber die Bekämpfung der Trunksucht in den Massen anlangt, so möchten die wirksamen Maßregeln wesentlich auf zwei Stücke hinauskommen: Verminderung der Versuchung und Angebot

von Ersatz für Branntwein und Schenke. In letzterer Absicht haben die sogenannten Volkskaffeehäuser, welche zuerst in England, dann auch auf dem Kontinent anfangs durch Vereine, später auch durch Privatunternehmung eingerichtet worden sind, einen guten Anfang gemacht. Eine wohlthätige Verminderung der Versuchung ist in Schweden durch das sogenannte Gothenburger System erreicht worden: in Gothenburg brachte seit 1865 eine Aktiengesellschaft die sämmtlichen Schanklizenzen der Stadt an sich, verminderte die Zahl der Ausschankstätten beträchtlich und läßt seitdem in den übrig gebliebenen den Ausschank durch Angestellte bei sehr beschränkter Schankzeit besorgen; der Reingewinn, nach Abzug landesüblicher Verzinsung, wird an die Stadtkasse abgeführt. Das System, das im Norden weite Verbreitung gefunden hat, vermindert einerseits unmittelbar die Gelegenheit, sodann aber auch den Anreiz zum Trinken, der von der eigentlichen Kneipatmosphäre und der Gewinnsucht des Wirts ausgeht.

An diesem Punkt kann übrigens auch der Staat unbedenklich mit Abwehrmaßregeln einsetzen. Hat die Gesetzgebung sich entschlossen, die Freiheit des Einzelnen, sich selbst zu ruiniren, durch Schließung der Spielsäle zu beschränken, hat sie den Verkauf von Giften mit umständlichsten Vorsichtsmaßregeln umgeben, so wird sie wohl auch den Verkauf des Giftes, dem tausendmal mehr als allen anderen zusammengenommen, zum Opfer fallen, mit einschränkenden Vorsichtsmaßregeln umgeben dürfen. Sehr einschneidende Bestimmungen in dieser Hinsicht hat ein niederländisches Gesetz vom Jahre 1881 durchgeführt, nach welchem die Anzahl der Schankstätten überhaupt im Verhältnis zur Bevölkerung festgesetzt, und die Konzession immer nur auf ein Jahr erteilt wird; übrigens führt es auch die Strafbarkeit der Trunkenheit ein. — Durchaus zweckmäßig sind auch die Bestimmungen, welche den Wirt für Begünstigung der Völlerei zur Verantwortung ziehen. Und sicher ist die Forderung der Mäßigkeitsvereine zu billigen, den Schulden für alkoholische Getränke die Klagbarkeit zu nehmen. Endlich mag auch die Verteuerung des Branntweins durch Besteuerung allmälig einschränkend auf den Konsum, wenigstens die Zunahme desselben hemmend, wirken.

Ich füge eine Bemerkung über ein anderes Reizmittel hinzu,

den Taback, der ungefähr gleichzeitig mit dem Branntwein seinen Eroberungszug durch die europäische Kulturwelt angetreten hat; bekanntlich ist er eins der Gastgeschenke, mit dem die neue Welt die alte bedacht hat. Wenn einmal das Mittelalter berufen würde, über die Neuzeit zu Gericht zu sitzen, dann würde es, für lange Unbill Vergeltung übend, sagen können: an drei Dingen sei die Neuzeit zu erkennen: dem Branntwein, dem Taback und den Franzosen, wie eine gewisse Krankheit bei ihrem ungefähr gleichzeitigen Einzug in Deutschland genannt wurde. Die Neuzeit pflege sich gegen das Mittelalter ihrer Civilisation zu rühmen. Wenn Civilisation in jenen drei Dingen bestehe — eine Ansicht, zu der denn auch die außereuropäischen „Wilden", denen von Europäern die „Civilisation" gebracht wird, leicht kommen könnten — so scheine ihm der Vorwurf des Mangels an Civilisation ein sehr erträglicher. — In der That, „daß ein barbarischer Gebrauch der Indianer den Rauch der trockenen Blätter einer betäubenden Pflanze durch ein Rohr oder eine zusammengedrehte Rolle in den Mund zu leiten und dann wieder auszustoßen oder dieselben Blätter in gepulvertem Zustande in die Nase zu stopfen, von den Rothäuten zu weißen, gelben und schwarzen Menschen auf der ganzen Erde hat übergehen und sich einwurzeln können, ist eine Thatsache, die viel zu denken giebt" *).

Man rechnet, daß das deutsche Volk jährlich gegen 300 Millionen Mark für Taback ausgiebt. Es liegt mir wahrlich fern, irgend jemandem einen Genuß zu mißgönnen; sollte sich nicht aber für 300 Millionen Mark etwas besseres kaufen lassen, als Rauch? Wenn sie z. B. zur Verbesserung und Verschönerung der Wohnungen verwendet würden, so hätten jedenfalls die drei Viertel des Volkes, die an dem Rauchen nur passiv beteiligt sind, mehr davon; und vielleicht stünden sich auch die Raucher selbst nicht schlechter dabei. Denn ich gestehe, daß es mir trotz vieljähriger Erfahrung zweifelhaft geblieben ist, ob das Rauchen mehr Genuß oder Plage macht. Ob jemals ein Vater mit Freuden sah, daß seine Söhne und Töchter es lernten?

Übrigens gilt vielleicht vom Rauchen dasselbe, was oben vom

*) V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Europa, S. 449.

Trinken gesagt wurde: wenn es allgemein geworden ist, wird es gemein; und dann wird es zuerst von den bevorzugten Klassen, zuletzt von der Gesamtheit wieder abgestreift. Fast könnte es dem aufmerksamen Beobachter scheinen, daß auch dieser Prozeß schon begonnen habe.

3. Mit einem Wort gehe ich auf Wohnung und Kleidung ein. Die Wohnung, aus dem Bedürfnis des Schutzes gegen Frost und Hitze, wie gegen feindliche Überfälle hervorgegangen, ist allerdings weit über das nächste Bedürfnis hinausgewachsen: Höhle, Zelt, Hütte, Haus, Burg, Stadt und Straßen in der Entwickelung der Wohnung. Ihre erweiterte Bestimmung ist, das ganze menschliche Kulturleben in sich aufzunehmen. Was das Kleid dem Einzelnen, das ist das Haus der Familie. Zwischen den Wänden des Hauses findet das Familienleben Schutz gegen Unbill aller Art, Zuflucht vor zudringlicher Neugier und gierigem Neid. In der Wohnung schafft es sich eine Darstellung seines eigenen Wesens: Beschäftigung, Lebensweise und Sinnesart der Familie prägen sich in Gestalt und Ausstattung, in Einrichtung und Schmuck der Wohnung aus. Die Erinnerungen an die vergangenen Tage, an Glück und Leid haften daran, und so wird das Haus zum notwendigen Rahmen der Familiengeschichte. — Nicht minder ist sichtbar, daß die Entwickelung der großen gesellschaftlichen Lebensformen mit der Entwickelung der Wohnung im engsten Zusammenhang stehen: ohne die trennenden Wände der eigenen Hütte ist die Auslösung der Einzelfamilien aus der ursprünglichen herdenartigen Einheit der Horde nicht zu denken. Die Ausbildung des Eigentumsrechts hängt ohne Zweifel mit derselben trennenden Wänden aufs engste zusammen. Mit dem selbstgebauten Menschenhaus entsteht ferner das Haus der Götter, der Tempel, von dem dann wieder die Religion und die Künste so viel Anregung zur Entwickelung empfangen haben. Auch für die Ausbildung des Rechtsbewußtseins ist, wie Wundt bemerkt, der Tempel von großer Bedeutung gewesen. Der Gottesfriede machte den Tempel zum Asyl für Verfolgte. Der Tempelfrieden wirkte zurück auf die Entwickelung des Hausfriedens: die Götter rächen seinen Bruch, sowohl den, der an dem Bewohner von dem Einbrecher, als den, der von dem Bewohner am Gast geübt wird. Nicht minder hängt die Ausbildung erster völkerrechtlicher

Vorstellungen mit der Scheu vor den Heiligtümern stammverwandter Götter zusammen.

Eine der unerfreulichsten Folgen der jüngsten Entwickelung des socialen Lebens ist die, daß sie das Haus als dauerndes Heim der Einzelfamilie einem immer mehr anwachsenden Teil der Bevölkerung entzieht und in den Großstädten Massen von einander fremden Menschen in große Mietshäuser zusammendrängt. Leidet darunter schon die wohlhabende Familie große Einbuße an Ruhe und Frieden, an Bequemlichkeit und Behagen, an Freiheit der Bewegung und Freude am Besitz, an nachbarlicher Gemeinschaft und familienhaftem Heimgefühl, so sind für die unteren Klassen die Wohnungszustände vielfach zu einer Leben und Gesundheit, Sitte und Familiensinn, Sittlichkeit und Glück verwüstenden Wohnungsnot geworden. Wo eine Familie nur einen einzigen Raum hat und diesen noch mit Aftermietern und Schlafburschen teilt, da ist eigentlich menschliches Leben nicht mehr möglich. Es wäre der schönste Gewinn, den uns die fortschreitende Ausbildung der modernen Verkehrsmittel bringen könnte, wenn sie dahin wirkte, die Menschenmassen, die sie in die großen Städte zusammengeführt hat, auch wieder auszubreiten. Manche Familie, deren Leben durch die Einpferchung in eine Mietskaserne gestört und verkümmert wird, könnte übrigens schon jetzt, wenn sie wollte und nicht eine schlechte Gewohnheit für eine Naturnotwendigkeit ansähe, draußen ein eigenes Haus bewohnen. Bessere Gewohnheiten müssen auch hierin bei den wohlhabenden Klassen anheben*).

Die Kleidung ist aus einer doppelten Wurzel entsprungen, dem Bedürfnis des Schutzes und dem Trieb, den Leib zu schmücken und die Bedeutsamkeit des Trägers erkennbar zu machen, wozu als die negative Kehrseite kommt: die Verbergung des Tierischen am Leibe; nur das Gesicht, als die Darstellung des Geistigen, wird unbedeckt gelassen. Diese Doppelnatur ist dem Kleide durch alle Wandlungen des geschichtlichen Lebens geblieben. Die Tracht symbolisirt Stand und Amt, Alter und Geschlecht, Freude und Trauer, Temperament und Sinnesart, Zeit und Volk. Durch die Tracht wird die

*) Die Wohnungsnoth der ärmeren Klassen. Schriften des Vereins für Socialpolitik, Bd. XXX—XXXII, 1886.

historische und sociale Stellung des Einzelnen ihm selber und seiner Umgebung beständig gegenwärtig gehalten. Man darf wohl sagen, sie ist so wesentlich, daß historisches Leben und sociale Ordnung ohne sie nicht gedacht werden kann; nackte Menschen sind unhistorische Menschen. Die Gleichheit des Äußeren kennzeichnet die Tiere als unhistorische Wesen, die Ungleichheit der Tracht ist die äußere Erscheinungsform historisch-socialer Wesen. Darum stellen sich auch die geschichtlichen Wandlungen im Leben der Völker in Wandlungen der Trachten dar; man versuche es, Luther im Frack und weißer Binde oder Kant mit Schnurrbart und Cylinder sich vorzustellen und man wird empfinden, daß dem Menschen als historischem Wesen die Tracht nicht weniger eigen ist, als dem Tier seine Haut. — Die Vernichtung der alten Gesellschaftsgliederung, das Massewerden der europäischen Bevölkerung im 19. Jahrhundert, stellt sich in der Ablegung der Standestrachten greifbar dar. Die Kehrseite ist die Zunahme der Uniform, der Staatstracht; an die Stelle der spontanen Gliederung der Gesellschaft tritt die staatliche.

Von der Tracht ist die Mode dadurch unterschieden, daß sie aus willkürlicher Erfindung Einzelner entspringt und nur auf kürzeste Fristen gilt; sie erreicht ihre volle Herrschaft erst mit dem gänzlichen Verfall der Tracht. Die Fähigkeit der modischen Kleidung, ihrem Träger Auszeichnung zu verleihen, beruht nicht so sehr auf Geschmack, Reichtum, Kostbarkeit, als darauf, daß sie das Bewußtsein giebt, in der Gesellschaft tonangebend zu sein oder dem tonangebenden Kreise nahe genug zu stehen, um den Wechsel gleich zu bemerken und mitzumachen; daher ihr auch der rasche Wechsel wesentlich ist. Die Mode ist die weibliche Form des Sports oder der Spekulation, wie aller Sport launisch, tyrannisch, zur Anspornung der letzten Kraft antreibend. Wie manches Weibes Gesundheit und Gedeihen, wie manches Hauses Glück und Frieden wird von diesem Tyrannen zum Opfer gefordert und ohne Widerstreben gebracht. Wenn es den Psychologen gelänge, ein Verfahren zur Transformation seelischer Kräfte zu erfinden, wie es den Physikern gelungen ist, thermische oder elektrische Kräfte in motorische umzusetzen, und wenn es dadurch gelänge, auch nur die Hälfte der Kraft, mit der die Weiber, dem Gebot der Mode gehorchend, auf Bequemlichkeit, Wohlbefinden und Freiheit verzichten, in

Aufopferungskräfte von anderer Art zu verwandeln: vielleicht würde der europäischen Menschheit diese eine Erfindung einen größeren Zuwachs an wirklichem Glück bringen, als alle Erfindungen dieses Jahrhunderts zusammen ihr gebracht haben.

4. Ein ferneres wichtiges Stück der Diätetik ist die Ausbildung und Bethätigung der leiblichen Kräfte. Leben ist, nach Aristoteles, Bewegung; der Leib verkümmert, wenn sie ihm vorenthalten wird. Die Bethätigung der Bewegungskräfte geschieht in zweierlei Weise: im Spiel und in der Arbeit. Das Spiel ist besonders der Jugend eigen, im Leben des Erwachsenen tritt es zurück hinter der Arbeit.

Vielleicht giebt es kein Gebiet der Diätetik, auf welchem in unserer Zeit die Natur häufiger in ihrem Recht gekränkt wird, als dieses. Die Forderungen des socialen Lebens und die Beschränkungen der Großstadt treten überall den Forderungen der Natur hemmend entgegen. Wie in einem großen Gefängnis hält die Großstadt die Menschen auf engem Raum zu gebundener Arbeitsleistung zusammen: an jedem Punkt drückende Enge, in der Fabrik und Werkstatt, im Laden und im Komtoir, auf der Straße und im Hause. Wie sehr dieser Druck empfunden wird, tritt in dem Drang zu Tage, welcher die Massen „ins Freie" treibt, wenn der Sonntag sie auf einige Stunden aus ihren Gefängnissen entläßt. Auch die körperliche Arbeit selbst hat dort leicht etwas kümmerliches und unfreies. Ist es zufällig, daß die Kunst die Städte flieht? Der Maler malt nicht die Menschen, die er um sich hat, nicht den Buchhalter am Pult, den Schuhmacher in der Werkstatt, den Arbeiter in der Fabrik, und wenn es ja einmal geschieht, so hat die Darstellung fast immer etwas komisches oder satirisches oder sentimentales: er sucht vielmehr den Fischer auf der See, den Jäger im Wald, den Hirten in den Bergen, den Bauer auf dem Feld, den Fuhrmann auf der Landstraße. Warum? doch wohl darum, weil diese als Freie im Freien leben und sich regen, jene dagegen als Gefangene der Arbeit lächerlich oder bedauernswert erscheinen.

Am härtesten leidet unter diesem Druck die Jugend, und am meisten die der oberen Gesellschaftsschichten. Von der Jugend gilt doppelt, daß Leben Bewegung ist; ihre Triebe sind auf die Bethäti-

gung der leiblichen Kräfte gerichtet, laufen und klettern, springen und tanzen, bauen und zerstören, das ist ihr Leben. Für alles dies hat die Wohnung „auf der Etage" nicht Raum und Gelegenheit. Die freien Bewegungsspiele sterben ganz aus; großstädtische Kinder (es muß jedem, der auf dem Lande aufgewachsen ist, auffallen), kennen keine Spiele mehr, es fehlt der Spielplatz und die Spielgenossenschaft, innerhalb deren sie allein gedeihen und sich fortpflanzen. An die Stelle des Spiels tritt in der guten Gesellschaft der Spaziergang an der Hand des Fräuleins, die Beschäftigung mit den Bewohnern des Puppensalons, und die Kindergesellschaft. Aber alle diese künstlichen Dinge sättigen nicht, und so werden die Kinder mit ihrem doch unausrottbaren Triebe, sich zu bewegen und zu bethätigen, für den großstädtischen Haushalt zu einer Verlegenheit und Plage. Da thut sich denn die Schule als Rettungshafen auf für die Kinder und für die Eltern: hier sind sie doch eine Anzahl Stunden täglich untergebracht und beschäftigt, und bald werden sie auch im Hause noch für ein paar weitere Stunden durch Schularbeit zur Ruhe gesetzt. So sitzen sie denn in der Zeit, wo der Körper am meisten der Bewegung bedarf, 6, 8, 10 Stunden, und wenn etwa noch ein paar Stunden Klavierübung und Zeichnen oder später Romanlesen und Kartenspiel hinzukommen, auch 12 und 14 Stunden, bis allmälig der Körper sich daran gewöhnt und auch der Trieb zur Bewegung in allgemeinem Torpor sich verliert. Auf diese Weise werden in der Jugend die Beschwerden vorbereitet, an welchen die gute Gesellschaft, wenn einmal alle anderen Kennzeichen verloren gehen sollten, ihre Mitglieder so ziemlich wieder zusammenfinden könnte: mangelhafte Verdauung, überreizte Nerven und kurzsichtige Augen. Und alle Ärzte und Bäder der Welt vermögen nicht wiederzugeben, was die Natur dem, der ihre Gebote hält, umsonst schenkt: gesunde Müdigkeit und gesunden Schlaf, gesunden Appetit und gesunde Verdauung.

Noch schlimmer als beim männlichen steht die Sache beim weiblichen Geschlecht. Bei jenem läßt sich zur Rechtfertigung oder doch zur Entschuldigung etwa noch sagen, die Gesellschaft, wie sie nun einmal sei, erfordere neben der Handarbeit Kopfarbeit, und zwar so schwierige und komplicirte, daß ihre Einübung ohne einige Beeinträchtigung der körperlichen Kräfte nicht möglich, die hyperthro-

phische Entwickelung des Gehirns auf Kosten der übrigen Organe daher als ein Opfer, das der Gesellschaft gebracht werde, anzusehen sei. So könnte jemand sagen, obwohl die Frage bliebe, ob nicht die höhere Ausbildung der geistigen Fähigkeiten mit einer gleichmäßigen Entwickelung der körperlichen vereinbar, und ob nicht leibliche Gesundheit die Bedingung aller gesunden Wirksamkeit überhaupt sei? Aber womit kann es entschuldigt werden, daß in gleicher Weise bei Mädchen die Gesundheit der „Bildung" geopfert wird? Was von den Frauen das spätere Leben verlangt, das ist nicht die Fähigkeit, in drei oder vier Sprachen zu reden, sondern Tüchtigkeit zur Hausregierung und Kindererziehung, Dinge, zu denen starke Nerven und gute Augen sehr viel, Gelehrsamkeit und Sprachen dagegen verzweifelt wenig leisten. Auch die Entschuldigung fällt hier fort, daß die städtische Haushaltung zur Beschäftigung nicht Raum und Gelegenheit biete; für die weibliche Jugend fehlt die Gelegenheit zu Arbeit und Dienstleistung in keinem Haushalt.

Freilich, damit sind wir denn an der Wurzel des Übels. Die Arbeit, das heißt die Arbeit mit der Hand, ist gemein geworden; die Ehre der gebildeten Tochter würde durch häusliche Dienstleistungen leiden. Dazu sind ja die Dienstboten da. Nicht einmal sich selber bedienen ist fein, geschweige denn Andere. Ich gestehe, daß ich diese Gewöhnung, sich in allem und jedem, großem und kleinem bedienen zu lassen, für eine überaus wirksame Ursache moralischer und physischer Verkrüppelung halte. Sir. J. Lubbock erzählt einmal eine nachdenkliche Geschichte. Eine Ameisenart, die ehedem kriegerisch und stark gewesen war, hatte sich, wie es bei Ameisen vorkommt, eine andere Art unterworfen und zu Sklaven gemacht. Durch die Gewöhnung an das Bedientwerden hat sie zuletzt alle Fähigkeit, sich selbst zu helfen eingebüßt; sie vermag nicht einmal mehr allein zu essen, die Nahrung muß von den Sklaven den Herren in den Mund geschoben werden; das einzige, was diese noch selbst verrichten, ist: verdauen und sich fortpflanzen. Könnte man nicht beinahe auf den Gedanken kommen, es sei eine satirische Fabel auf die gute Gesellschaft? Wem von klein auf jederzeit Bedienung zur Seite ist, die ihm jede Aufgabe aus der Hand nimmt, der sinkt zuletzt in eine Hülflosigkeit und Abhängigkeit herab, daß er keinen Schritt thun, keinen Knoten schlingen oder lösen

kann ohne fremde Hülfe, eine Abhängigkeit, die denn, so vornehm sie sein mag, doch notwendig zu einer Quelle täglichen Ärgers und Verdrusses wird. Tout notre mal vient de ne pouvoir être seul, sagt einmal Chamfort; ich weiß nicht, ob er dabei auch an die Abhängigkeit von der Bedienung dachte.

Das Vorbild unserer Zeit scheint übrigens auch in diesem Stück das kaiserliche Rom zu sein. „Das Streben", so heißt es bei Friedländer, Sittengeschichte Roms III, 124, „so wenig als möglich selbst zu thun, ja zu denken, wurde bis zur Lächerlichkeit übertrieben. Man wälzte nicht blos die Mühe des Behaltens der Namen von Clienten und Anhängern auf das Gedächtnis der Nomenklatoren ab: es gab auch Leute, die sich von Sklaven erinnern ließen, um welche Zeit sie ins Bad und zur Tafel gehen sollten. Sie sind, sagt Seneca, so völlig erschlafft, daß es ihnen zu viel Anstrengung kostet, sich bewußt zu werden, ob sie Hunger haben. Einer fragte, als er aus dem Bade gehoben und in einen Sessel niedergelassen worden war: sitze ich schon? Hundert Jahre später berichtet Lucian mit Erstaunen und Widerwillen, daß es bei den Vornehmen in Rom Sitte war, sich auf der Straße von voraufgehenden Sklaven benachrichtigen zu lassen, wenn irgend eine Unebenheit oder ein Anstoß zu vermeiden war". (In Rom durfte auf den engen Straßen bei Tage nicht gefahren werden.) Man sieht, die alternden Römer waren auf dem besten Wege, in den Zustand jener Ameisen herabzusinken.

Friedländer stellt den Sklavenluxus im kaiserlichen Rom mit dem Bedientenluxus des modernen Rußlands zusammen; und so mag denn auch ein Bild aus diesem Lande hier Platz finden. L. Tolstoi giebt von dem Elend, in dem die vornehme russische Gesellschaft das Glück suche, folgende ergreifende Schilderung: „Fünf Dinge, die wesentlich zum menschlichen Glück sind, fehlen ihnen: der Umgang mit der Natur, körperliche Arbeit, glückliches Familienleben, Gemeinschaft mit den Menschen, Gesundheit und schmerzloser Tod. Eine der ersten Bedingungen zum Glück ist ein Leben unter freiem Himmel bei Sonnenlicht und freier Luft, Gemeinschaft mit der Erde, mit Pflanzen und Tieren. Alle Menschen haben stets die Entbehrung alles dessen für ein großes Unglück angesehen. Jene Menschen sehen nur Gewebe, Steine, Holz, das durch menschliche Mühe verarbeitet ist; sie

hören nur Laute von Maschinen, Equipagen, Kanonen und musikalischen Instrumenten, sie riechen nur spirituöse Getränke und Tabaksrauch. Ihr Herumziehen von Ort zu Ort rettet sie nicht vor diesen Entbehrungen. Sie werden in geschlossenen Kasten gefahren; wohin sie auch kommen, überall haben sie dieselben Steine und dasselbe Holz unter den Füßen, dieselben Vorhänge, die ihnen das Licht der Sonne verhüllen, dieselben Lakaien, Kutscher und Hausknechte, die sie nicht zur Gemeinschaft mit der Erde, den Pflanzen und Tieren zulassen. Wo sie auch sein mögen, überall entbehren sie, Gefangenen gleich, diese Bedingung des Glücks." — Eine zweite Bedingung zum Glück ist Arbeit, freie, körperliche Arbeit, die Appetit und Schlaf giebt. Auch hier gilt: ein je größeres Glück, der Lehre der Welt nach, jemand erlangt hat, desto mehr entbehrt er auch diese zweite Bedingung des Glücks; „alle Glücklichen der Welt, Würdenträger und Millionäre, entbehren, Gefangenen gleich, entweder gänzlich der Arbeit und kämpfen erfolglos gegen Krankheiten, die vom Mangel an leiblicher Anstrengung herrühren, und kämpfen noch erfolgloser gegen die sie überwältigende Langeweile, oder sie thun eine ihnen verhaßte Arbeit, wie die Banquiers, die Prokurors, die Gouverneure und die Minister, mit ihren Frauen, die Saloneinrichtungen und Prachtgeschirre und Putz für sich und ihre Kinder anschaffen." (Mein Glaube, S. 210.)

Graf Tolstoi, durch Geburt und Schicksal zum Mitglied dieser Gesellschaft bestimmt, hat, als er zur Erkenntnis des Lebens kam, den seltenen Mut gehabt, sich diesem Schicksal zu entziehen und nach dem Glück, das er erkannte, zu greifen.

In Deutschland regen sich übrigens, das will ich zum Schluß noch erwähnen, in der Gegenwart vielfache Bestrebungen, solcher Entartung entgegenzutreten. An erster Stelle ist das Turnen zu nennen. Mit der Erhebung des kriegerischen Geistes im preußischen Volke zu Anfang dieses Jahrhunderts in Aufnahme gekommen, richtete es sich seiner ursprünglichen Idee nach gegen jede Art von Verweichlichung; durch körperliche Übungen, Strapazen, Entbehrungen wollten Jahn und seine Jünger die Verweichlichung französischer Überkultur abstreifen und die Rüstigkeit des deutschen Bauern zurückerobern; jede Nachgiebigkeit gegen eine verwöhnte Sinnlichkeit galt für schimpflich. All-

mälig hat das Turnen die Stellung eines anerkannten Stückes unserer Jugenderziehung und dazu der kriegerischen Ausbildung erlangt. Vielleicht ist die Hoffnung nicht unbegründet, daß es erst am Anfang einer zukunftreichen Entwickelung steht. Sollte hierzu seine diätetische Notwendigkeit nicht ausreichen, so dürfte ihm seine militärische Nützlichkeit zu Hülfe kommen. Es ist nicht glaublich, daß die europäischen Völker auf die Dauer im Stande sind, die ungeheure Last zu tragen, welche die Ausbildung ihrer Wehrkraft der Gesammtheit und dem Einzelnen gegenwärtig auferlegt. Die Not dürfte dann zu der Auskunft drängen, durch weitere Ausbildung des Turnens und daran sich anschließender Übungen einen Teil der allgemeinen Vorbildung für den Heerdienst in ein früheres Lebensalter zu verlegen. Außer der Entlastung der späteren Jahre, die unter der dreijährigen Unterbrechung der Berufsthätigkeit oft schwer leiden, möchte dadurch noch manches andere erreicht werden: die körperlichen Übungen würden in früheren Jahren sich unmittelbar an das Spiel des Knaben anschließen; sie würden, durch die Jahre, welche zwischen Schulzeit und Dienstzeit liegen, mit Ernst fortgesetzt, ein Gegengewicht gegen Zuchtlosigkeit und Ausschweifung geben; endlich möchte das freie öffentliche Spiel der heranwachsenden Jugend an diesen Übungen einen Stützpunkt finden, an dem es sich wieder aufrichtete. Und wenn so Wett- und Kampfspiele, die früher auch in unserem Volksleben eine bedeutsame Stellung einnahmen, wieder in Aufnahme kämen und zum Mittelpunkt schönerer Volksfeste würden, so würde das deutsche Volk dem Turnen etwas ähnliches verdanken, als das griechische seinen gymnastischen Übungen.

Auch allerlei *Sport* gewinnt in jüngster Zeit an Ausbreitung, Rennen, Rudern, Bergsteigen, Eislaufen, Radfahren und so fort. Wenn auch leicht allerlei Entartung sich daran hängt, so hat es doch das Gute, daß die körperliche Rüstigkeit der oberen Gesellschaftsklassen dadurch gefördert wird. Die Engländer, die Vorgänger in diesen Dingen, haben wohl nicht zum wenigsten der robusten Kraft, welche die Gentry durch allerlei derartige Übungen sich erhielt, ihre Weltherrschaft zu danken.

Ganz neuerdings sind Bestrebungen hervorgetreten, auch das *handwerkliche Geschick* der Jugend durch Angebot von Gelegen-

heit, sich in der Führung der Werkzeuge zu üben, zu heben. Hoffentlich gewinnen auch sie Freunde und Erfolg. Eine geschickte Hand ist an sich eine schöne Sache; ich bin überzeugt, daß unter 100 jungen Leuten, die unsere höheren Schulen besuchen, mindestens 90 mehr Freude an Werken der Hand, als an Exercitien und Extemporalien hätten. Hat doch die Natur, da sie Auge und Hand bildete, ihr Absehen offenbar nicht auf den Gebrauch gerichtet, welcher unseren Schülern fast als der einzige gelassen wird: lesen und schreiben. Das Handgeschick war ein alter Stolz des deutschen Volks; im 15. und 16. Jahrhundert waren seine Städte vor allen andern um der Vollkommenheit des Handwerks willen berühmt. Noch Leibniz bezeichnet einmal den Gegensatz zwischen wälscher und deutscher Art so, daß die Wälschen unfruchtbare Werke, die blos schön anzusehen seien, machten, diese dagegen bewegende Werke, die nicht nur die Augen sättigten und großer Herren Kuriosität büßten, sondern auch etwas verrichteten, die Natur der Kunst zu unterwerfen und menschliche Arbeit leichter zu machen. Es gab noch vor 100 Jahren Gegenden in Deutschland, wo der Schiffer und Bauer in Mußestunden das Schnitzmesser zur Hand nahm; jetzt ist Feder und Cigarre, neben Messer und Gabel, das einzige Ding, das mancher zu handhaben versteht. — Sollte nicht auch hier eine Rückkehr zur alten Liebe möglich sein? Und wenn damit zugleich die neumodische Verachtung der Handarbeit abkäme, so wäre auch das ein höchst wünschenswerter Erfolg, und sollte darüber selbst ein Stück des antikisirenden Idealismus und seiner Geringschätzung der banausischen Arbeit mit dahingehen. Ich habe ohnehin einige Furcht, daß es mit der Hellenisirung unseres Volkes nicht recht vorwärts will, vielleicht haben wir auch nicht so viel Ursache zu bedauern, ehrliche Deutsche zu bleiben, als uns alte und neue Humanisten glauben machen wollen.

Drittes Kapitel.

Das wirtschaftliche Leben.

1. Das wirtschaftliche Leben entspringt aus den Bedürfnissen der animalischen Natur des Menschen; es wird, indem das Eigentum daraus sich entwickelt, zur Unterlage alles höheren menschlichen Lebens. Die Güteranhäufung im Eigentum befreit von der Knechtschaft, mit welcher das Tier dem Augenblicksbedürfnis jederzeit unterthan ist, und macht dadurch zusammenhängendes, geschichtlich-geistiges Leben möglich. Hierdurch wird, was beim Tier Naturproceß bleibt, in die Sphäre des Sittlichen erhoben.

Zu einer genaueren Betrachtung des Eigentums und der aus ihm hervorgegangenen geschichtlichen Lebensformen wird später Veranlassung sein; hier will ich nur mit ein paar Bemerkungen auf die Aufgaben eingehen, welche dem einzelnen von dieser Seite her erwachsen. *Erwerbung* und *Verwendung von Gütern* sind die beiden Funktionen, in denen diese Aufgaben beschlossen sind.

Die Erwerbung von Gütern geschieht durch *Arbeit*. In der höher entwickelten Kultur hat diese die Gestalt der Berufsthätigkeit. *Berufstüchtigkeit* und *Berufstreue* sind die diesem Gebiet eigentümlichen Tugenden.

In dem gesunden Leben bildet die berufsmäßige Arbeit den Schwerpunkt, um den sich das ganze Leben sammelt. Der Knabe sucht und übt spielend den künftigen Beruf, den Jüngling führt seine Erlernung aus dem Elternhaus und in die Welt, der Mann widmet der Ausübung Kraft und Sorge. Der Beruf bestimmt die wesentlichen Beziehungen zur Außenwelt, er führt mit den Berufsgenossen bei Arbeit und Feier zusammen; um die Berufsarbeit schlingt sich die freie Bethätigung der Kräfte im Spiel. So ist der Beruf das Herrschende im Leben; er giebt ihm innere Stetigkeit und dauernden Zusammenhang.

Die *teleologische Notwendigkeit* der Berufsarbeit wird sichtbar in den Folgen, welche eintreten, wo sie fehlt. In zweierlei Gestalt kommt die *Berufslosigkeit* vor, bei Armen und bei Reichen. Die Gruppe der Berufslosen, welche am unteren Rande der Gesell-

schaft als Bodensatz sich bildet, ist das eigentliche Proletariat. Es setzt sich aus solchen zusammen, die ohne stetige Arbeit ihren Lebensunterhalt bald hier, bald dort, bald so, bald anders gewinnen, erlungern, erbetteln, stehlen. Arbeitscheu, Lüderlichkeit, Trunksucht, Eitelkeit, Leichtsinn sind die Eigenschaften, die das Individuum in diese Gruppe hinabziehen. Übrigens pflanzt sich das proletarische Leben durch Vererbung fort: verkommene Familien erziehen eine verkommene Nachkommenschaft. Der eigentliche Boden, in dem das Proletariat gedeiht, ist die Großstadt. Die Begehrlichkeit, die hier großgezogen wird, die Versuchung und Verführung, welche in tausend Gestalten umgeht, die Vereinzelung und die Anonymität, in der der Einzelne unter der Masse lebt, der gelegentliche Arbeitsmangel und die Verlassenheit, die über ihn kommen, alles das sind günstige Entwickelungsbedingungen für das proletarische Leben. In der Ehr- und Schamlosigkeit, welche in Arbeitshäusern und Gefängnissen erworben wird, vollendet es sich.

Eine andere Gruppe von Berufslosen bildet sich am oberen Rande der Gesellschaft, es sind die berufsmäßigen Müßiggänger, welche im Besitz von Renteneinkommen sich selbst von Beruf und Arbeit dispensiren. Von außen gesehen ist das Bild, das ihr Leben darbietet, ein anderes, als das der ersten Gruppe; von innen gesehen, zeigt es doch manche ähnliche Züge; übrigens fehlt es auch nicht an persönlicher Berührung; in dem Hochstaplertum und der Demimonde begegnen sich die beiden Gruppen. Gemeinsam ist beiden der Zug in die Großstadt, gemeinsam eigentümliche Mißbildungen im Gebiet der Ehre, gemeinsam vor allem die innere Unruhe und die äußere Zerfahrenheit des Lebens. Wie ein Schiff ohne Ladung von Wind und Wetter haltlos umhergeworfen wird, so ist das Leben des reichen Müßiggängers ein Spiel aller eben auftauchenden Meinungen, Stimmungen und Launen. Da nichts notwendig ist, so wird bald dieses bald jenes ergriffen und alsbald wieder weggeworfen. Die Fähigkeit, zu wollen, welche nichts anderes ist als die Fähigkeit, bei einer Sache auszuharren, auch wenn die augenblickliche Neigung nicht darauf gerichtet ist, stirbt allmälig, da sie nicht geübt wird, ganz ab und der Mensch geht an unheilbarer Willenserweichung zu Grunde. Die Krankheit war schon dem Plato

bekannt. In der Republik (561 B) beschreibt er sie mit allen Symptomen: „So lebt der Mann" (Plato konstruirt ihn als den demokratischen Sohn eines oligarchischen Vaters) „von Tag zu Tag, jedesmal der Begierde, die ihn gerade anwandelt, nachgebend; jetzt zecht er und läßt Flötenspielerinnen kommen, dann wieder trinkt er Brunnen und braucht eine Entfettungskur; jetzt treibt er allerlei Leibesübungen, ein andermal liegt er ganz träge und kümmert sich um gar nichts, dann wieder giebt er sich mit Philosophie ab; sehr gewöhnlich ist, daß er Politik treibt, die Tribüne besteigt und sagt und betreibt, was ihm gerade einkommt; oder sein Blick fällt auf Leute, die beim Kriegswesen sind oder beim Bankwesen, alsbald wirft er sich mit Eifer hierauf. Und so ist in seinem Leben keine Ordnung, keine Notwendigkeit; er jedoch nennt ein solches Leben süß und frei und glückselig und lebt es bis ans Ende. Vortrefflich, sagte Glaukon, hast du das Leben eines freiheitliebenden Mannes beschrieben."

In der That, ein vortrefflich nach dem Leben gezeichnetes Bild, zu dem es nicht schwer sein möchte, auch in unserer Umgebung das Vorbild zu finden. Der „demokratische", Freiheit und Sport liebende, in der Großstadt das Leben genießende Sohn des „oligarchischen", geldmachenden Vaters ist ja augenscheinlich eine rechte Zeitfigur. Fürst Bismarck äußerte einmal im Reichstag, in Deutschland gelte niemand für voll, der nicht einen rechtschaffenen Beruf habe. Ich fürchte, das Urteil drückt mehr die Auffassung einer älteren Generation, als die der gegenwärtigen aus; jedenfalls hat in der jüngsten Zeit die Anschauung große Fortschritte gemacht, welche den Beruf des Rentiers für den vornehmsten unter allen ansieht, und alle Welt scheint im Begriff, darin übereinzukommen, sein Leben, um mit Plato zu reden, für süß und frei und glücklich zu halten.

Freilich darin sich täuschend. Denn die Natur hat die lebenden Wesen nicht auf das Genießen, sondern auf das Erstreben und Erwerben angelegt; der Versuch, blos genießend zu leben, ist noch immer fehlgeschlagen, so einleuchtend und möglich die Sache zunächst aussieht. Saure Wochen, frohe Feste, das ist das alte Naturgesetz; ohne jene sind auch diese nicht zu erlangen. Wer die Freiheit der Berufswahl, welche der Reichtum gewährt, dazu anwendet, keinen überhaupt zu wählen, sondern sich von aller bindenden Verpflichtung zu

dispensiren, der hat ohne Zweifel für sich das Übelste gewählt: es giebt keine Sorge, die auf die Dauer härter drückte, als die Sorge, wie die langen leeren Tage verbringen? Wenn irgendwo, so hat das Sprüchwort, welches Wahl und Qual zusammenbringt, hier Recht. Man kann es an verwöhnten Kindern sehen: sie fassen alles an, sie versuchen alles, und werfen alles weg, um ein Anderes zu begehren; und wenn sie das Andere erhalten, werfen sie es wieder weg und begehren wieder ein Anderes, und indem so beständig ihre Begierde auf das Andere gerichtet ist, sind sie die unglückseligsten Geschöpfe, voll Mißempfindung und Widerwärtigkeit. So geht es denen, die den Müßiggang zum Lebensberuf machen; bald dieses, bald jenes anfassend und wieder liegen lassend, werden sie das Opfer der professionellen Krankheit des Müßiggängers, der Langeweile. Fortan treibt diese sie ruhelos um und bringt sie auf allerlei verzweifelte Anschläge, ihrer ledig zu werden: Amüsements, Spiel, Liebschaften, Sport, Trunk, Vereinsgründungen, Reisen, Politik, Börsenspekulation, bis endlich Erschöpfung und Lebensekel eintritt und den Beschluß macht.

2. Gehört demnach wirkliche, ernste Berufsarbeit zu den Pflichten gegen sich selbst, so ist sie freilich nicht minder *Pflicht gegen die Gesammtheit*. Wer nicht arbeitet, der lebt in irgend einer Form auf Kosten Anderer; das gilt nicht minder von dem, der als Müßiggänger ererbte Renten verzehrt, als von dem, der als professioneller Bettler oder Dieb lebt. Juristisch betrachtet verzehrt jener, was sein ist und thut kein Unrecht, moralisch d. h. die Sache in ihrer Wirklichkeit betrachtet, nimmt er ebenso ohne Gegenleistung, was Andere durch ihre Arbeit erzeugen, er lebt als Parasit an dem Tisch des Volkes, ohne einen Beitrag zur Bestreitung der Kosten zu geben.

Die Philosophen pflegten früher in den Gesellschaftswissenschaften mit dem stillschweigenden Vertrag zu operiren. J. Locke versucht darauf das Renteneinkommen der Landlords zu begründen. Nachdem er das Eigentumsrecht an einer Sache aus der Arbeit abgeleitet, dadurch sie erworben oder geschaffen worden, fragt er: wie es denn geschehen könne, daß jemand mehr Land besitzt, als er selbst bearbeiten kann? Er findet, gerechtfertigt könne die Sache nur durch die Zustimmung der Gesellschaft werden; diese aber sei, freilich nur still-

schweigend, gegeben worden durch die Einführung einer Einrichtung, wodurch dem Einzelnen die Nutzung von mehr Grund und Boden, als er bearbeiten könne, ermöglicht werde, nämlich durch die Einführung des Geldes. Durch Umsetzung in Geld werde eine indirekte Anhäufung und Aufbewahrung von Früchten über den eigenen Bedarf hinaus möglich gemacht. Da nun Geld nur durch Konvention Wert habe, so habe also die Gesellschaft durch Annahme dieser Einrichtung ihre stillschweigende Zustimmung zu den Folgen gegeben.

Diesem (übrigens etwas spinnewebenen) Vertrag, so könnte man nun fortfahren, hat aber die Gesellschaft ebenso stillschweigend eine Klausel angehängt: er solle nur gelten unter der Bedingung, daß der so in Besitz Gesetzte für das Mehr, welches er durch stillschweigende Einräumung der Gesellschaft erlange, eine irgendwelche Gegenleistung übernehme. Ein Vertrag setzt Gegenleistung voraus, sonst ist es Schenkung; und anzunehmen, daß die Gesellschaft irgendwem Schenkungen habe machen wollen, liegt kein Grund vor, auch hat sie dazu kein Recht, wenigstens nicht, sofern zukünftige Generationen dadurch belastet werden. Eine solche Gegenleistung ist die Übernahme öffentlicher Funktionen, z. B. die Führung und Vertretung des Volks nach außen im Frieden und im Kriege, ferner die Rechtsverwaltung und Rechtsbildung, nicht minder die priesterliche Funktion oder die Verwaltung der geistigen Gaben und Güter eines Volkes in Wissenschaft und Kunst. Und auch die Anordnung und Leitung der wirtschaftlichen Produktion, ja selbst die Bestimmung der Konsumtion im Sinne schöner Lebensgestaltung, durch Vorgang und Anregung, durch öffentliche Freigebigkeit und private Wohlthätigkeit, kann noch als solche Gegenleistung gerechnet werden. — In diesem Sinne haben Adel und Klerus, wo sie lebendige Glieder des Volkskörpers waren, ihre Stellung aufgefaßt und erfüllt. Wer aber gar nichts leistet, der entzieht sich der mit der Übernahme des Eigentums stillschweigends übernommenen Verpflichtung und besitzt demnach, moralisch geurteilt, das Eigentum mit Unrecht.

Das Recht vollzieht nicht das Urteil der Moral, es giebt keine Aberkennung des Eigentums wegen ausbleibender Gegenleistung oder wegen Mißbrauchs, und es ist ohne Zweifel gut, daß es sie nicht giebt: abgesehen davon, daß es unmöglich wäre, Rechtsformeln dafür

zu finden und gefundene durchzuführen, so würde die Unsicherheit, welche dadurch über das ganze Gebiet des Eigentums verbreitet würde, schwerere Schäden im Gefolge haben, als der ärgste Mißbrauch des Eigentums in einzelnen Fällen haben könnte. In einigem Maße vollzieht aber die Geschichte das Urteil der Moral. Wo immer Adel und Klerus die Leistungen abschüttelten und nur die Güter und Nutzungen als wohl erworbene Rechte festhielten, da ging das wohl eine Weile, aber zuletzt kam der Tag, an dem sie als unnütze Glieder oder schädliche Schmarotzer am socialen Körper abgestoßen wurden. So war die französische Revolution das weltgeschichtliche Gericht über den französischen Adel; so die Kirchenrevolution im 16. Jahrhundert das Gericht über den seiner Aufgabe untreu gewordenen Klerus. Der Rentier wird der Geschichte nicht heiliger sein, als Adel und Klerus.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß mit dem Fortschritt der Geschichte die Gesellschaft in immer zunehmendem Umfang jenen stillschweigenden Vertrag in einen ausdrücklichen umwandelt, indem sie die oben bezeichneten Aufgaben, die ursprünglich von Begüterten in freiem Dienst und Ehrenamt gelöst wurden, angestellten und besoldeten Beamten überträgt: angestellte und besoldete Minister und Geheimräte, Officiere und Richter üben jetzt im ausdrücklich formulierten Auftrag die Funktionen, welche im Mittelalter wie im Altertum zugleich Pflicht und Recht der großen Familien waren. Selbst die wirtschaftlichen Funktionen beginnen sich vom Besitz zu lösen: der Großgrundbesitzer trennt durch Verpachtung die wirtschaftliche Last der Verwaltung von dem Besitz ab; in den großen Erwerbsgesellschaften der Neuzeit nehmen besoldete Angestellte dem Kapitalisten die Arbeit ab; der Besitzer wird zum Rentier. Es ist augenscheinlich, daß durch diese Entwickelung der Dinge die teleologische Notwendigkeit des Grund- und Kapitalbesitzes vermindert wird. Damit nimmt in entsprechendem Maße auch die Festigkeit seines Bestandes ab: Dinge, die nicht mehr in den Lebensbedingungen der Gesellschaft ihre Wurzeln haben, sterben ab. Man setze den Fall, ein paar tausend Familien in Deutschland brächten alle Rententitel in ihre Hände, so daß alle Anderen von bloßem Arbeitseinkommen lebten, jene dagegen gar nichts leisteten, außer der Verzehrung der Rente: es ist augenscheinlich, daß

ihnen geschehen würde, wie vor 100 Jahren dem französischen Adel geschah. Stehen wir vor einem neuen großen Gerichtstag der Weltgeschichte? Sind die Füße derer, die die Bourgeoisie hinaustragen, vor der Thür? Es ist, als ob eine böse Ahnung die Gesellschaft beschlichen hätte. Sicher ist, daß eine sociale Revolution gegenwärtig weniger unerwartet käme, als im Jahre 1789. Vielleicht ist aber eben die Erwartung ein Zeichen, daß sie nicht so nahe ist: das Weltgericht der Geschichte scheint immer unerwartet, wie ein Dieb in der Nacht, hereinzubrechen. Eins jedoch ist gewiß: wer Renten verzehrt ohne Gegenleistung in irgend einer Gestalt, der arbeitet an dem Kommen des Gerichts. Das siebente Gebot wird nirgend ungestraft übertreten. Das Verbot des Stehlens ist aber nur die negative Formel zu der positiven: im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brod essen.

3. Wir werfen noch einen Blick auf die andere Seite des wirtschaftlichen Lebens, die *Verwendung*. Die auf diesem Gebiet einheimische Tugend ist die *Tüchtigkeit des guten Haushalters*; es ist die Fähigkeit, seinen Haushalt angemessen einerseits zu seinem Einkommen, andererseits zu seinen Bedürfnissen und Verpflichtungen, wie sie aus dem Eigenleben und aus der gesellschaftlichen Stellung entspringen, zu gestalten. Man kann auch diese Tugend, nach dem Aristotelischen Princip, als die Mitte zwischen zwei Fehlern oder Lastern, dem *Geiz* nämlich und der *Verschwendung* konstruiren. Der Geizige hält fest, wo es angemessen wäre aufzuwenden, der Verschwender verthut, wo es angemessen wäre, festzuhalten. Dem Verschwender ist der gute Haushalter entgegengesetzt durch die Tugend der Sparsamkeit, dem Geizigen durch eine Tugend, die Kant liberalitas moralis (im Unterschied von der liberalitas sumtuosa) nennt: er macht einen anständigen Aufwand für sein eigenes Haus und hat eine milde Hand für Andere, die seiner bedürfen.

Von den beiden Lastern ist der Geiz das schimpflichere, die Verschwendung das gefährlichere. Der Geiz ist ein Zeichen niedrigen Sinnes. Ein Gemüt, in dem er Wurzel gefaßt hat, verdorrt; alles höhere Streben stirbt ab. Der Geizige gönnt zuletzt weder Andern noch sich selber Gutes. Dagegen kann Verschwendung mit großen Bestrebungen an sich zusammen bestehen. Sie steht mit einer viel

bewunderten Tugend, der Freigebigkeit, in naher Verwandtschaft; unter allen Umständen hält sie selbst sich dafür und wird auch von denen, die aufheben, was der Verschwender verthut, als solche gepriesen. Der Geiz dagegen hat niemanden, der ihn preist, ja selbst die Tugend, als deren Ausartung er erscheint, die Sparsamkeit, findet nur spärliche Lober, besonders an Fürsten und großen Herren. Alle Lakaien, große und kleine, die ihre Erwartungen nicht erfüllt finden, danken für spärliche Gabe mit der Beschimpfung des Gebers. Freigebigkeit dagegen, auch die auf fremde Kosten geübte, hat bei Allen einen guten Schein, selbst bei denen, die die Kosten tragen. Eben deshalb ist die Verschwendung ein so verführerisches Laster, während Geiz gar nichts Verführerisches hat, so daß man sich eigentlich wundern muß, daß er überhaupt vorkommt. Übrigens erklärt sich eben hieraus die längst beobachtete Thatsache, daß er fast nur im höheren Alter auftritt: das Alter wird gegen Ruf, Ansehen und Schein gleichgültiger; die Erfahrung zeigt, wie der verarmte Verschwender seinen alten Freunden und Lobrednern zum Gespött wird; zuletzt gilt doch nicht, wer das Seine vergeben, sondern wer es noch in der Tasche hat. Dazu kommt, daß im Alter mit der Fähigkeit des Genießens alle Begierden abnehmen, übrig lassend als letzte die abstrakte Begierde des Besitzens. In welchem Vorgang man denn auch eine List der Natur erblicken könnte, die den Erwerb der elterlichen Generation auf die nachfolgende bringen will.

Ist so der Geiz, eine wie schimpfliche Erniedrigung des persönlichen Lebens er sein mag, in seinen Folgen nicht allseitig verderblich, so wirkt dagegen die Verschwendung allerseits zerstörend, sowohl auf das eigene Leben als auf das Leben der Gesammtheit. Die erste Folge, wodurch Verschwendung sich rächt, ist die, daß zum Notwendigen die Mittel fehlen und daher am unrechten Orte gespart werden muß. Was die Frau für Putz und Eitelkeit verschwendet, wird an Wohnung und Tisch eingebracht. Was für Gesellschaft und Sport, für Pferde und Hunde aufgeht, wird der Wirtschaft abgebrochen. Noch eher fehlt es zu den wirklichen Anstandsausgaben: die Leute werden schlecht gehalten, am Arbeitslohn wird geknausert, gemeinnützige Unternehmungen klopfen vergebens an, die Leistungen für Gemeinde und Staat werden nach Möglichkeit beschnitten und

widerwillig geleistet: des noblesse oblige erinnert man sich immer zur Unzeit. Und wie zum Sparen am unrechten Ort, so treibt die Verschwendung auch zum Erwerben und Gewinnen am unrechten Ort. Der Grundherr schiert seine Pächter und Tagelöhner, der Fürst seine Unterthanen, der Arzt seine Patienten, der Rechtsanwalt seine Klienten, der Kavalier verlegt sich aufs Hasardiren, der Kaufmann aufs Börsenspiel, der Gewerbtreibende aufs Fälschen, der Beamte verkauft seine Gunst, oder er kriecht und schmeichelt um Zulage und Beförderung, der Hofmann bettelt um Pensionen und Geschenke, der Schriftsteller und Gelehrte buhlt um Lob und Gunst, der Künstler schmeichelt dem Geschmack des Geldbeutels: es muß Geld gemacht werden, Geld um jeden Preis, und sei es um den Preis von Freiheit und Ehre, Leben und Seele. In Geldsachen hört die Gemütlichkeit auf, sagt ein bekanntes Wort; in Geldsachen hört bei Vielen auch der Stolz auf. Das Geld hat keinen Geruch, sagte jener römische Kaiser; es ist eine Maxime, die weiter verbreitet ist, als man denkt. Der Anstand hat eine entscheidende Stimme beim Ausgeben, aber nicht ebenso beim Einnehmen.

Aber, sagt man, wenn es einer dazu hat, dann ist er doch nicht zu tadeln, wenn er es ausgiebt; er bringt das Geld unter die Leute. Wie viele fleißige Hände erhalten durch einen Ball, ein Kostümfest Beschäftigung und Verdienst. — Es ist die gewöhnliche Betrachtung, aber sie sieht nur die Oberfläche. Würden diese Hände müßig bleiben, wenn die Kostüme nicht verlangt würden? Freilich, nachdem sie einmal da sind, die Toilettenkünstler mit ihrem Gefolge, bedarf es jener Veranstaltungen, um ihnen Lebensunterhalt zu verschaffen. Aber würden sie da sein, wenn es diese Nachfrage überhaupt nicht gäbe? Offenbar nicht: die Nachfrage schafft das Angebot. Würden also die Personen, die nun auf jene Bestellungen warten, ganz unthätig geblieben sein? Offenbar nicht, sondern statt Balltoiletten für Finanzbaroninnen würden sie baumwollene Kleider machen. Die Folge jenes Geld unter die Leute Bringens ist also blos die, daß die Produktion von der Erzeugung von Gütern für den allgemeinen Gebrauch auf die Erzeugung von Luxusgütern abgelenkt wird. Wenn ein großer Herr zehn Bediente und zwanzig Luxuspferde hält, so verzehrt er, was diese verzehren, in Form des Repräsentationsgenusses.

ebenso wie er, wenn er eine Quadratmeile Ackerlandes in einen Wildpark verwandelt, das Korn, das jene Fläche trug, in Gestalt des Jagdvergnügens genießt.

Ob diese Verschiebung der Produktion gut ist, für die direkt Beteiligten sowohl als für die Gesamtheit, das ist freilich eine damit noch nicht entschiedene Frage; es wird davon abhangen, ob die Luxusartikel selbst größeren Wert haben, nicht blos für den unmittelbaren Genießer, sondern auch für die Gesamtheit. Wer dafür hält, daß durch Bälle und Toiletten und kunstmäßige Diners das Leben des Volkes um einen schönen und edlen Inhalt bereichert wird, der muß die Unternehmer loben, daß sie die nationale Produktion in diese Richtung lenken. Wer jene Dinge weniger hoch anschlägt, dem wird auch das Verdienst dieser Personen nicht ebenso feststehen. Zu bemerken ist dabei, daß das Urteil über den Wert von Erzeugnissen, die nicht dem täglichen Durchschnittsgebrauch dienen, ein schwieriges Ding ist. Der Parthenon und seine Skulpturen, die Festspiele, zu denen Aeschylus und Sophokles ihre Tragödien dichteten, die Dome des Mittelalters mit ihrem Schmuck und Gerät, auch sie gehören zur Luxusproduktion, und es wird vermutlich nicht an solchen gefehlt haben, die sie tadelten; sicher nicht im Mittelalter: die Religion bedürfe nicht des weltlichen Prunks, meinten die evangelischen Brüder; und wie viel Not und Elend könnte nicht damit gelindert werden? Dennoch werden wir geneigt sein zu sagen, die Mittel seien gut verwendet und ein höherer Zweck durch sie erreicht worden, als wenn sie zur Kleidung und Speisung von Armen verwendet worden wären. Hatten doch auch so Alle, ausgenommen die, welche sich daran ärgerten, an jenen Werken Teil; auch bildeten sich die Künste an den Aufgaben, die dann auch den Einzelnen Haus und Gerät wohnlich und zierlich machten, die Kleinsten nicht ausgenommen. So wird es auch nicht zu tadeln sein, wenn ein großer Herr große und schöne Gebäude aufführt und mit Schmuck und Gerät ausstattet; und die Anlage eines Parks mag die höchste Verwertung des Bodens auch im Sinne der Gesamtheit sein. Und wer wollte so engherzig sein, Sorge und Aufwand für schöne und erfreuende Geselligkeit im großen Stil überhaupt zu verwerfen? Es sind mancherlei Gaben, das Wort wird auch einem mürrischen Puritanismus gegenüber Geltung behalten.

4. Für die Entwickelung der wirtschaftlichen Tugenden ist, wie schon alte griechische Lebensweisheit bezeugt, ein Mittelmaß von Glücksgütern am günstigsten; Wohlstand nennt es unsere Sprache mit bezeichnendem Ausdruck. In der mittleren Lebenslage gedeiht am leichtesten Freude am Erwerb und Freude am Besitz, tüchtige Arbeit und maßvolle, schöne Verwendung. Übermaß und Untermaß sind beide gefährlich. Der Reichtum wird gefährlich, indem er zu Müßiggang, Hochmut, Prunk und Verschwendung verführt. Maßlosigkeit aber bringt Freudlosigkeit und Verderben. Gefährlich ist vor allem junger und nicht durch Arbeit erworbener Reichtum: Lotterie- und Börsengewinn pflegt bald zu zergehen, nicht ohne daß er das Leben des glücklichen Gewinners vorher zerstört. Altangestammter Reichtum ist minder gefährlich. Lange Gewöhnung der Familie in eine Lebenslage erzeugt innere Widerstandskräfte gegen die Verführung des Reichtums: Pflicht- und Ehrgefühl werden in gewissem Maße mit vererbt; die Empfindung, zu Großem und Bedeutendem berufen zu sein, giebt Halt gegen das leere Machtgefühl, welches bei jungem Reichtum leicht Schwindelanfälle verursacht.

Nicht minder ist Armut für die Entwickelung der wirtschaftlichen Eigenschaften ungünstig. Ererbte Armut läßt den Eigentumssinn verkümmern. Kinder, die in einer völlig eigentumslosen, von der Hand in den Mund lebenden Familie aufwachsen, lernen Freude an Erwerb und Besitz nicht kennen. Das Verlangen, mehr zu haben, als die heutige Notdurft erfordert, entsteht gar nicht, wenigstens bleibt es leerer Wunsch und wird nicht zum kräftigen Willen. Die Gewöhnung an diese Lage erzeugt Sorglosigkeit und Leichtsinn; was der Tag erwirbt, wird am Tage verthan. Noch in anderer Hinsicht hat Armut die Tendenz den Eigentumssinn abzutödten: der Sinn für Mein und Dein bleibt unentwickelt. Am eigenen Eigentum lernt der Mensch die Heiligkeit des Eigentums kennen. Für wen die Eigentumsordnung nur die Bedeutung eines Zaunes hat, der zum Schutz gegen ihn, nicht auch zum Schutz für ihn errichtet ist, der steht dem Gedanken des Hinübersteigens notwendig anders gegenüber, als jemand, der von klein auf sich selbst dadurch geschützt fühlte. So wird die Armut leicht zur Schule des Diebstahls, wozu denn Betteln und Trinkgelderempfang die Vorübung sind. Betteln nimmt die wirtschaftliche

Ehre, welche auf der wirtschaftlichen Selbständigkeit, dem Leben durch eigene Arbeit und Kraft, beruht; und Trinkgelderempfang ist die erste, noch sehr unschuldig aussehende Form des Bettelns. Daß auch sie die wirtschaftliche Ehre mindert, geht daraus hervor, daß das Angebot eines Trinkgeldes unter Umständen zur schweren Beleidigung werden kann*).

Mittelmäßigen Umständen fehlt das Verführende nach beiden Seiten. Sie befreien von der Knechtschaft, welche die Gefährtin der Armut ist; sie geben die Freiheit der Berufswahl, aber sie verleiten nicht, sich von der Berufsarbeit überhaupt zu befreien. Sie erziehen zur Sorge für den Besitz, gegenüber der proletarischen Sorglosigkeit der Armut, zur Freude am Besitz, gegenüber dem Übermut der Übersättigung, die aus dem Überfluß kommt. Daß unsere Zeit in dieser Hinsicht keine günstigen Verhältnisse bietet, liegt auf der Hand. Der ungeheure Aufschwung des Handels und der Industrie im 19. Jahrhundert, das damit entstandenen Spekulations- und Börsenwesen hat an einzelnen Punkten plötzlich ungeheure Reichtümer nicht selten ohne alles Verdienst angehäuft, die nun vergebens nach vernünftiger Verwendung suchen: unsinnige Verschwendung, gierige Gewinnsucht, rasende Jagd nach Spielgewinn hängen damit zusammen. Die Kehrseite ist die Massenverarmung und das proletarisches Elend.

*) Über die Wirkung des gewohnheitsmäßigen Trinkgeldempfangs mag man die interessante Studie von R. v. Ihering über das Trinkgeld nachsehen. Der Zusammenhang zwischen Diebstahl und Armut tritt in der Statistik der Strafrechtspflege zu Tage. H. v. Valentini (Das Verbrechertum im Preuß. Staat, 1869) weist überall darauf hin. Er giebt S. 22 eine Tabelle, auf welcher die preußischen Provinzen nach der Häufigkeit des schweren Diebstahls (während der 60er Jahre) folgende Ordnung einnehmen: Auf 100000 Einw. kamen Verurteilungen wegen schweren Diebstahls zu Zuchthausstrafen: in Rheinland 5,59, in Westphalen 9,21, in Sachsen 18,33, in Pommern 20,57, in Preußen 24,69, in Brandenburg 26,27, in Posen 32,89, in Schlesien 36,94. — S. 56 findet man eine Tabelle, welche die Verteilung des Grundbesitzes darstellt: ein kleiner Grundbesitz (bis zu 30 Morgen) kommt auf 4 Einwohner der Rheinprovinz, auf 8 in Westphalen, auf 11 in Sachsen, auf 14 in Schlesien, auf 22 in Brandenburg und Pommern, auf 25 in Posen, auf 30 in Preußen. Der Diebstahl folgt, wie man sieht, dem Großgrundbesitz, wie sein Schatten. Es ist kein glücklicher Umstand, daß die deutsche Reichshauptstadt die Masse des Zuzugs der unteren Bevölkerungsschichten aus den östlichen Provinzen empfangen hat und noch empfängt.

Viertes Kapitel.

Das geistige Leben und die Bildung.

1. Die vollkommene Gestaltung des Einzelnen nach Seiten des geistigen Lebens ist Bildung; sie besteht in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst eines Volkes, zuhöchst der Menschheit.

In dem geistigen Leben eines Volkes treten als die zwei wesentlichen Seiten hervor das Erkennen und das darstellende Bilden: Philosophie und Wissenschaft, Litteratur und Kunst. Bildung wird demnach einschließen die Entwickelung der Intelligenz zur Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, sowie der Sinne, der Einbildungskraft und des Gemüts zur Fähigkeit, das Schöne aufzufassen und zu empfinden. — Die ausführliche Behandlung dieses Gebiets ist Gegenstand der Pädagogik. Ich gebe hier die Umrisse und handle zuerst vom Erkennen.

Die Bedeutung des Erkennens ist eine doppelte. Die Intelligenz ist zunächst Werkzeug des Willens, ihre Leistung ist, ihn in der Umgebung zu orientiren. Es wurde früher schon angedeutet, wie als die primitivste Form der Erkenntnis das Gefühl von Lust und Schmerz angesehen werden kann. Die Sinne, aus der allgemeinen tierischen Sensibilität entwickelt, dienen dem Tiere, ihm die weitere Umgebung durchsichtig zu machen und die Anpassung an das Nützliche und Schädliche von Ferne her einzuleiten. Aus der Sinnlichkeit entwickelt sich der Verstand, als dessen Funktion man allgemein bezeichnen kann: aus dem Gegebenen das Nichtgegebene zu erkennen. Er benutzt gegebene Wahrnehmungen als Anzeichen, um daraus das noch nicht Wahrnehmbare, namentlich auch das Zukünftige, als das zeitlich Entfernte, zu folgern.

Der Verstand, der schon bei den höheren Tieren eine bedeutsame Rolle spielt, erreicht beim Menschen in der begrifflichen Erkenntnis seine höchste Entwickelung. Diese unterscheidet sich von der sinnlichen dadurch, daß sie auf Analysirung der Anschauungen beruht. Das Tier verbindet Anschauungen durch Association und bringt es so zu einer Art von Folgerung aus gegebenen Anschau-

ungskomplexen auf zukünftige Ereignisse. Aber das Tier bringt es, so viel wir vermuten können, nicht dahin, die Anschauungen in ihre einzelnen Seiten aufzulösen; es unterscheidet nicht an einem Feuer das Holz und den Proceß des Brennens, an einem bewegten Gegenstand den beharrenden Körper und die vorübergehende Bewegung. Das thut der Mensch, und auf Grund der Analysis bildet er nun das synthetische Urteil: der Körper bewegt sich, das Holz brennt. Das Tier unterscheidet nicht an der Bewegung Richtung und Geschwindigkeit, oder an dem Körper Umfang und Gewicht. Indem der Mensch diese Zerlegungen vollzieht, gelingt es ihm zu den letzten und konstanten Beziehungen der einfachen Komponenten durchzudringen; sie werden ausgedrückt in jenen Formeln, die wir Naturgesetze nennen. Durch ihre Erkenntnis hat er theoretische und praktische Herrschaft über die Natur der Dinge erlangt: er vermag die komplexen Vorgänge nicht blos, wie es auch das Tier in einigem Umfang vermag, vorherzusehen, sondern er kann sie auch erklären, das heißt, aus ihren Ursachen ableiten, und sofern die Ursachen in seiner Hand sind, auch hervorbringen. — So ist der Verstand das allgewaltige Werkzeug geworden, mit dem der Mensch die Erde sich dienstbar gemacht hat. Er hat die Tiere gezähmt oder vor sich her ausgerottet, er hat die Pflanzen gewählt und geformt, welche die Erde bekleiden, er hat die Kräfte sich unterthan gemacht, daß sie seinem Willen dienen. Wissen ist Macht.

Die Erkenntnis hat aber noch einen anderen, einen unmittelbaren Wert. Beim Tier steht sie ganz im Dienst des Bedürfnisses, beim Menschen wird sie frei, er gewinnt, so könnte man sagen, ein uninteressirtes Interesse an der Betrachtung. Das gilt schon von der sinnlichen Anschauung, das Auge hat Freude an den Formen, das Ohr an den Tönen: daraus entspringt die Musik, die Malerei. Aus derselben Freude an der Betrachtung der Dinge entspringt die Philosophie. Philosophie ist das rein betrachtende Erkennen. Das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes bei den Griechen: die sokratische Schule, in der es zuerst zum Terminus gebildet worden ist, setzt die Philosophie als rein theoretische Erkenntnis den technischen Kenntnissen entgegen, zu denen auch Sophistik und Rhetorik gehören. In diesem allgemeinsten Sinn ist nun Philosophie eine

allgemein menschliche Funktion, Mythologie ist ihre primitivste Form, sie entsteht überall als ein Versuch, das Ganze der Dinge in eine Anschauung zu fassen und den Sinn des Alls und besonders des Lebens zu deuten. —

Diese Wertbestimmung der Erkenntnis überhaupt giebt uns nun einen Maßstab in die Hand, die Bedeutung der einzelnen Erkenntnisse zu schätzen. Wir werden sagen: ein einzelnes Wissen hat in dem Maße Wert, als es entweder unsere praktische Herrschaft, oder unsere theoretische Einsicht in die Natur der Dinge überhaupt zu vermehren geeignet ist. Ein Wissen, das weder in der einen noch in der anderen Hinsicht Wert hätte, das weder für unsere Technik, noch für unsere Philosophie etwas leistete, hätte überhaupt gar keinen Wert. Wenn heutzutage als oberster Grundsatz für die wissenschaftliche Forschung nicht selten ausgesprochen wird: jedes Wissen habe an sich absoluten Wert, oder: alles, was da sei, sei auch wert, gewußt zu werden, so vermag ich darin nur eine gedankenlose Rede zu erkennen, die freilich manchem bequem kommen mag, sofern sie von der Frage nach dem Wert dieser oder jener Forschung ein für allemal befreit. Übrigens bekennt der wirkliche Wissenschaftsbetrieb sich offenbar zu unserem Princip. Trotz jener Rede, daß alles, was sei, auch wert sei, gewußt zu werden, hat sich bis jetzt noch kein Historiker zur Aufgabe gemacht, zu erforschen, was dieser oder jener berühmte oder unberühmte Mann an jedem Tage seines Lebens gefrühstückt oder zu Mittag gegessen habe, und auch die Aufgabe, von welcher Jean Paul einmal redet: Geschichte und System der Druckfehler seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, hat noch keinen Bearbeiter gefunden; noch auch hat ein Naturforscher sich daran gemacht, den Sand am Meer zu zählen und die Gestalt der einzelnen Körner zu beschreiben. Warum nicht? doch wohl darum, weil der gesunde Menschenverstand, wenn denn nicht die principielle Einsicht, die Nutzlosigkeit instinktiv erkannte. — Hinzuzufügen wäre freilich, daß es einer Forschung nicht immer auf den ersten Blick anzusehen ist, ob sie Ergebnisse, die in der einen oder anderen Hinsicht Bedeutung haben, liefern könne. Der gesunde Menschenverstand dürfte schwerlich in einem Stück öfter durch die Thatsachen von seiner Kurzsichtigkeit überführt worden sein, als in der Verwerfung wissen-

schaftlicher Forschung als unnützer Spielerei oder Kuriosität. Bacon spottete über einen Zeitgenossen, daß er den magnetischen Erscheinungen experimentelle Untersuchungen zu widmen der Mühe wert halte; Sokrates verwarf physikalische Untersuchungen überhaupt als müßige Spekulationen: sich selber erkennen, erschien ihm als die nothwendigste, würdigste und möglichste Aufgabe. Über die Physik denkt niemand mehr so; alle Welt weiß, wie die Physik mit ihrer Maxime, nichts gering zu achten, für die philosophische Weltanschauung nicht minder als für die praktische Lebensgestaltung die allergrößten Erfolge erreicht hat. Eher dürfte gegenwärtig der gesunde Menschenverstand mit seinen Zweifeln sich gegen philologische, historische, psychologische Untersuchungen richten: und in der That, wer könnte sich der Ansicht erwehren, daß hier neben wirklichem Korn auch viel leeres Stroh als kostbare Ernte eingeheimst wird? Dennoch gilt auch hier, daß gar oft ein am Anfang sehr unscheinbares Bruchstück einer Erkenntnis später eine ungeahnte Bedeutung erhielt. Die ersten Versuche in der Sprachvergleichung mochten auch mehr einer müßigen Spielerei als einer ernsten Arbeit ähnlich scheinen; und wie außerordentlich wichtig sind sie für unsere historische Weltanschauung geworden. Also es ist durchaus nicht notwendig, daß jede Forschung ihre Nützlichkeit von vornherein nachweise; aber das Princip bleibt bestehen: ein Wissen hat Wert nur, insofern es entweder unsere praktische Herrschaft über die Dinge, oder unsere philosophische Welterkenntnis mehrt und fördert.

2. Dasselbe Princip wird nun auch gelten, wo es sich um die Beurteilung des *Werts eines Wissens für den Einzelnen* handelt. Kenntnisse haben auch für den Einzelnen nicht absoluten Wert, sie haben Wert, sofern sie ihm etwas leisten, sei es zur Erfüllung seiner praktischen Lebensaufgabe, sei es zur philosophischen Betrachtung, oder mit anderen Worten, sofern sie ihn klüger oder weiser machen. Kenntnisse, die keins von beiden leisten, die ihn weder zu seinem Beruf tüchtiger, noch zur Betrachtung geschickter machen, haben für ihn gar keinen Wert. Nennen wir die Kenntnisse, auf denen die Berufstüchtigkeit beruht, *Berufs- oder Fachbildung* und diejenigen, worauf die Fähigkeit zur Betrachtung, zur Teilnahme an der Philosophie, Litteratur und Kunst beruht, *allgemeine Bildung*, so können

wir demnach sagen: nur das Wissen ist dem Einzelnen von Wert, was entweder seiner Berufsbildung dient oder seine allgemeine Bildung vertieft oder beides leistet.

Und hierin hätten wir denn das Princip, aus dem für die Einzelnen der Unterricht zu entwerfen wäre: das und so viel soll jeder lernen, als ihm dienlich ist, einerseits seinen besonderen Beruf aufs beste zu erfüllen, andererseits sich von dem Punkt aus, auf den ihn das Leben gestellt hat, mit seinen Gedanken in der Welt zurecht zu finden. Daß die erste Forderung, die Forderung der Berufsbildung, für Verschiedene einen verschiedenen Inhalt hat, liegt auf der Hand. Aber auch die andere Forderung hat nicht dieselbe Bedeutung für Alle. In abstrakter Formel zwar ist für Alle das Ziel das gleiche: allgemeine Bildung oder die Fähigkeit zur Teilnahme an dem freien Geistesleben des Volks; auch wird diese zuletzt überall auf denselben beiden Stücken beruhen, auf Kosmologie nämlich und Geschichte: jene giebt die Anschauung von dem allgemeinen Gerüst gleichsam der Wirklichkeit, diese giebt zuletzt überall den Inhalt, wodurch der Sinn der Wirklichkeit gedeutet wird. Aber die Mittel und Wege, wodurch die Einzelnen dahin geführt werden und die Form, in der sie dieselben besitzen, wird sich verschieden gestalten, sowohl nach der Fähigkeit und Neigung der Einzelnen, als nach der äußeren Lebenslage und den durch sie gebotenen Möglichkeiten.

Durch diese Verschiedenheiten werden die verschiedenen Schulkurse und Lehrgänge gefordert. Ihr Unterschied ist nicht, wie einige im Eifer für die Gleichheit anzunehmen geneigt scheinen, ein zufälliger, sondern ein in der Natur der Dinge begründeter. Es wäre auf keine Weise für einen Gewinn anzusehen, wenn jemand, der durch seine Lebenslage zum Handarbeiter bestimmt ist, auch bei vorhandener intellektueller Begabung, einen umfassenden wissenschaftlichen Unterricht erhielte, vorausgesetzt, daß man ihn nicht zugleich in einen Gelehrtenberuf versetzen könnte; ganz ebenso wenig, als es ein Gewinn ist, wenn der Sohn eines Banquiers oder Geheimrats, trotz des Widerstrebens der Natur, zu einer Ausbildung des Intellekts angehalten wird, wofür ihm Begabung und Neigung fehlt, ein Fall, der unglücklicher Weise viel häufiger ist, als der erste. Durchaus wird hier das Princip gelten: ein Wissen, das der Einzelne nicht nutzen kann, sei

es aus einem Mangel seiner Natur oder seiner äußeren Lage, ist für ihn gar nichts wert.

Ja man wird weiter gehen und sagen müssen: es ist für ihn ein Übel. Das liegt auf der Hand bei dem Mangel an Begabung. Ein Zuviel von Kenntnissen für die Anlage macht nicht klüger, sondern dümmer. Man muß nur zwischen Dummheit und Unwissenheit unterscheiden; Unwissenheit ist Mangel an Kenntnissen, Dummheit ist Mangel an Urteil, sie kann mit vielen Kenntnissen zusammen bestehen, ja sie wird unter Umständen dadurch erzeugt. Von dem Herzog von Wellington wird eine gute Anekdote erzählt. Er wurde von einem jungen Mann um ein Amt angegangen; nachdem er sich eine Weile mit ihm unterhalten hatte, lehnte er sein Gesuch mit den Worten ab: Sie haben für ihren Verstand zu viel gelernt (you are overeducated for your intellect). Ich fürchte, wenn der Herzog von Wellington unseren Prüfungen beiwohnte, würde er nicht selten dasselbe Urteil sprechen. Indem vor die Ämter Prüfungen gesetzt sind, haben Kenntnisse, auf welche der Natur der Sache nach eine Staatsprüfung allein sich richten kann, einen zufälligen und äußeren Wert für den Inhaber als sociales Wesen erlangt, der ganz unabhängig ist von ihrem wirklichen Wert für ihn selbst als Vernunftwesen. Dadurch geschieht es, daß viele vieles lernen, was ihren natürlichen Fähigkeiten und Neigungen nicht entspricht. Die Folge ist, daß nicht nur die Erlernung dieser Dinge Lehrern und Schülern zur Qual wird, sondern daß auch der vorhandene natürliche Verstand Schaden leidet. Das Urteil wird durch solche äußerlich besessenen Kenntnisse verwirrt und erdrückt. Es ist das allergewöhnlichste Vorkommnis, daß bei Prüfungen auf eine Frage, die sich an den Verstand richtet, mit dem Gedächtnis geantwortet wird; statt eines Urteils wird eine auswendig gelernte Formel oder Thatsache angeboten. Es gelingt zuweilen auf keine Weise, den Examinanden dahin zu bringen, seinen Verstand zu gebrauchen, derselbe ist über lauter Lernen rudimentär geworden. Tritt ein solcher nun in die Praxis, so ist zu besorgen, daß er es dort gerade so machen wird: die Sache fordert Auffassung und Beobachtung eines Thatbestandes, Beurteilung des Möglichen und Notwendigen; unser Studirter beginnt, statt die Augen aufzumachen und seinen Verstand auf die Sache zu richten, alsbald in seinem Gedächtniß nach Formeln

und Thatsachen zu suchen, die er ehedem auswendig gelernt hat; er nimmt unwillkürlich den Examenshabitus an, auf welchen er abgerichtet ist, er kennt keinen anderen Gebrauch des Verstandes. Bluntschli spricht in seiner Selbstbiographie einmal die Ansicht aus, daß es unseren Juristen nicht selten so gehe: durch lauter Lernen und Sagen von Formeln sei ihnen oft der Blick für die unbefangene Auffassung der Sache ganz genommen. Das meint ja wohl auch das deutsche Sprüchwort, welches die Gelehrten die Verkehrten nennt. Und dasselbe meint Huxley, wenn er in einer seiner Reden sagt: „Dummheit fit, non nascitur. Sie entsteht in neun unter zehn Fällen durch eine lange fortgesetzte Unterdrückung der natürlichen intellektuellen Gelüste von Seiten der Eltern und Lehrer, welche Unterdrückung von dem fortdauernden Versuch begleitet wird, künstliche Gelüste nach Speisen zu erzeugen, die nicht allein ohne Geschmack, sondern auch der Hauptsache nach unverdaulich sind."

Außer der Dummheit, die so gelernt wird, wird noch ein weiteres gelernt, das ist der Hochmut. Der Verkümmerung des Kopfes durch Überbildung entspricht eine Verkümmerung des Herzens. Wissen bläht auf, sagt der Apostel; es gilt vor Allem von dem Wissen, das seinem Inhaber nicht zu einem wirklichen Gebrauch dient. Zur Aufzeigung werden überhaupt nicht brauchbare, sondern nutzlose Dinge gebraucht. Das Nützliche kommt in seinem wirklichen Gebrauch zur Ruhe, dagegen drängt überflüssiger Prunk überall zur Aufzeigung. So geht es auch mit dem nutzlosen Wissen: es drängt den Inhaber, damit Staat zu machen, um doch etwas von dem Besitz zu haben. Die gebildete höhere Tochter oder deren Gouvernante läßt es nicht Ruhe, sie muß mit ihrem Französisch ans Licht, damit die Leute es sehen und ihre Bildung preisen; der Untersekundaner, der seufzend und fluchend so lange über seinen lateinischen Exercitien gesessen hat, bis er den Einjährigenschein endlich davonträgt, wird nun nicht selten lebenslänglich vom Lateinhochmut geplagt.

Aber auch dem, der nur durch die äußere Lebenslage abgehalten wird, von seinen erworbenen intellektuellen Fertigkeiten und Kenntnissen den an sich möglichen Gebrauch zu machen, gereicht dieser Besitz nicht zum Segen. Er erhebt Ansprüche, die das Leben nicht befriedigt; er kommt nicht zu einer rechten Freude an dem Beruf, der

ihm nun einmal gegeben, er wird leicht der Umgebung, in die ihn das Leben hineingestellt hat, entfremdet: man empfindet zugleich etwas wie Scheu und Mißachtung gegen ihn; der lateinische Bauer ist ja eine bekannte Figur. Das Ende ist eine mißmutige Stimmung, nicht am rechten Ort in der Welt zu stehen.

Ein Wort Goethes mag diese Betrachtungen in ihre Summe zusammenfassen: „Der Mensch ist zu einer beschränkten Lage geboren, einfache, nahe, bestimmte Ziele vermag er zu sehen, und er gewöhnt sich, die Mittel zu benutzen, die ihm zur Hand sind; sobald er aber ins Weite kommt, weiß er weder, was er will, noch was er soll. Es ist immer sein Unglück, wenn er veranlaßt wird, nach etwas zu streben, mit dem er sich durch eine regelmäßige Thätigkeit nicht verbinden kann." Und das Wort Fausts, der unter der Last der Schulwissenschaft seufzt, sollte als Inschrift über die Thür unserer Schulhäuser gesetzt werden, um die Eltern noch zur Besinnung aufzufordern, wenn sie ihre Kinder in die Schule bringen:

Was man nicht nutzt, ist eine schwere Last.

Denn schwerlich hat es in dem Leben unseres Volkes eine Zeit gegeben, wo das Übel der Überbildung in solchem Umfang herrschend war, als gegenwärtig. Erklärlich genug; es hat nie eine Zeit gegeben, wo die Bildung in der Schätzung der Menschen eine so große Rolle spielte. Früher teilte man die Menschen in Kleriker und Laien, in Gläubige und Ungläubige, in Adlige und Bürgerliche: jetzt teilt man sie in Gebildete und Ungebildete. Will man einen jungen Mann empfehlen, so sagt man von ihm, daß er eine feine und allseitige Bildung besitze; will man seine Geringschätzung gegen eine Frau ausdrücken, so faßt man alles zusammen in dem Ausdruck: sie sei eine ganz ungebildete Person, worauf jedermann weiß, wie er mit ihr daran ist. Kein Wunder daher, daß alle Welt nach Bildung rennt, daß Vater und Mutter nichts brennender wünschen, als dem Sohn, der Tochter zur Bildung zu verhelfen: mit der Bildung können sie alles werden, ohne Bildung sind sie nichts. Die Nachfrage nach Bildung ruft das Angebot von Bildungsmitteln und Bildungsanstalten hervor, dessen rapides Wachstum für unsere Zeit so charakteristisch ist. Illustrirte und nicht illustrirte Lehrbücher der Bildung, der naturwissenschaftlichen und der historischen, große und kleine Bildungs-

wörterbücher oder Konversationslexika, Institute aller Art zur Bildung höherer Töchter und Söhne, Mittelschulen und Gymnasien, humanistische und realistische, alle diese Unternehmungen haben seit einem halben Jahrhundert in immer rascherem Fortschritt sich vermehrt und dennoch der steigenden Nachfrage nicht zu genügen vermocht: sind doch die Anstalten, in denen Bildung, männliche und weibliche, fabricirt wird, vielfach so überfüllt, daß schon Jahre lang vorher ein Platz belegt wird. Kein Wunder denn freilich auch, daß in diesem Rennen und Jagen nicht Wenige zu einer Bildung gelangen, die, sei es für ihre persönlichen, sei es für ihre gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht paßt und sie unglücklich macht. Das gebildete Frauenzimmer ist ja längst das Hauskreuz des 19. Jahrhunderts. Neuerdings kommt dazu der gymnasiastisch und akademisch gebildete Mann, der sein Brot nicht verdienen kann, eben wegen der Bildung: über ihrer Erwerbung hat er die Erlernung einer nährenden Kunst versäumt; und wenn er noch Kraft und Lust hätte, das Versäumte nachzuholen, so ließe es die Bildung nicht zu, denn der Gebrauch der Hände zur Arbeit hätte den Verlust der Bildungsehre zur Folge.

Ob ein Heilungsproceß durch natürliche Reaktion eintreten wird? Man könnte es vermuten. Allerlei Anzeichen deuten darauf hin, daß die Bildung im Begriff ist im Kurs zu sinken. Mir ist, als ob das Wort anfängt einen Beigeschmack anzunehmen, ähnlich dem, welchen am Anfang dieses Jahrhunderts das Wort Aufklärung erhielt. Es ist die Folge des Gemeinwerdens einer Sache. Man erinnert sich des Barbiergesellen, der auch nicht an Gott glaubte, obwohl er nur ein Barbiergeselle sei. Die „Bildung" ist gewissermaßen als Ersatz der Aufklärung in die Welt gekommen. In den neuhumanistischen Kreisen, die sich um Herder und Goethe sammelten, taucht gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das Wort als ein neues auf; der volle Name ist: Bildung zur Humanität; es bezeichnet die Gestaltung des inneren Menschen nach hellenischem Vorbild, im Gegensatz zu der Gestaltung nach dem Vorbild des französischen Hofmannes, andererseits auch der Orthodoxie und des Pietismus. Als die freie, natürliche Bildung des menschlichen Wesens erschien neben jenen die Gestaltung des Hellenen. Wie ist seit jenen Anfängen das Wort herabgekommen! Was sagt es eigentlich jetzt, wenn in der Konversation

von Bildung die Rede ist? Wenn ich ganz gewissenhaft mein Sprachgefühl erforsche, so würde ich etwa definiren: gebildet ist, wer über alle Dinge, von denen in der Gesellschaft die Rede ist, mitreden kann, von Goethe und Schiller, von Rafael und Michel Angelo, von Plato und Kant. Ob er mit ihnen empfunden und gedacht, ob er von ihrem Geiste einen Hauch gespürt, darauf kommt es nicht an, wenn er nur von ihnen mitreden kann. Sind es ihm aber fremde Namen, wie dem guten Herrmann Tamino und Pamina waren, dann fehlt ihm, er mag sonst sein und haben, denken und empfinden, was er will, die allgemeine Bildung. Und noch ein anderes Mittel giebt es, woran man, wenigstens in deutscher Rede, erkennen kann, ob jemand Bildung hat: daran nämlich, ob er mit Fremdwörtern umzugehen weiß. Fremdwörter sind Lehnwörter aus fremden Sprachen, durch deren Gebrauch man zu verstehen giebt, daß man nicht zu dem großen Haufen gehöre, der nur die Vulgärsprache spricht, sondern zu jenen Bevorzugten, die auch lateinisch oder französisch reden könnten, wenn sie wollten.

Man hört heutzutage nicht selten über die Zunahme der Halbbildung klagen und sucht die Ursache in den Realschulen oder in dem Einjährigenschein oder worin immer. Ich würde sagen: Halbbildung ist eben das, was im gemeinen Sprachgebrauch Bildung heißt, die Fremdwörter und das Gehörthaben und das Redenkönnen von allen Dingen. Halbbildung ist der Besitz von allerlei Kenntnissen, die nicht innerlich angeeignet und in lebendige Kraft umgewandelt sind. Darauf scheint auch die Etymologie zu führen; Bildung bezeichnet ursprünglich den Proceß der organischen Gestaltung, einen Proceß, der sich durch Aufnahme und Aneignung von Stoffen durch das innewohnende Formprincip vollzieht. Halbbildung wäre hiernach eine Bildung, die nicht zu Ende geführt ist; es hat Aufnahme von Stoffen stattgefunden, aber sie sind nicht assimilirt und in organische Kräfte verwandelt worden, sie liegen unverdaut im Gedächtnis und beschweren als Fremdkörper das organische Leben. Halbbildung kann hiernach so gut auf Gymnasien und Universitäten, als in Real- und höheren Töchterschulen erworben werden. Und ebenso kann umgekehrt eine volle und ganze Bildung auch bei einem einfachen Mann vorhanden sein, der nie über die Dorfschule hinausgekommen ist; hat er

ein aus sich selbst heraus entwickeltes Innenleben, hat er, was immer durch Schule und Leben ihm an Anschauungen und Erfahrungen zugeführt worden ist, innerlich verarbeitet und gleichsam in organische Substanz und lebendige Kraft verwandelt, so ist er ein wohl und rechtschaffen gebildeter Mann. Nicht die Masse des Stoffs, sondern die innere Form macht die Bildung. Stoff ohne innere Form ergiebt Halbbildung, Überbildung, Mißbildung oder wie man diese innere Verderbung nennen mag.

3. Wie die Philosophie, so hat auch die Kunst in der Freude an der reinen Betrachtung wenigstens die eine ihrer Wurzeln. Wenn man Spiel im Gegensatz zur Arbeit definirt als freie, nicht einem äußeren Zweck dienstbare Bethätigung von Kräften, wogegen denn Arbeit die Bethätigung von Kräften zur Erreichung eines außer der Thätigkeit selbst liegenden Zieles wäre, so fällt auch die Kunst, so gut als die Philosophie, unter den Begriff des Spiels. Alle Beschäftigung mit Werken der schönen Künste ist spielende oder zwecklose Bethätigung sinnlich-geistiger Kräfte. Wer ein Bildwerk, eine Malerei betrachtet, der will nicht etwas lernen, wie jemand, der eine Zeichnung in einem physikalischen oder technologischen Lehrbuch studirt, er will nichts als die zwecklose Bethätigung anschauender und vorstellender Kräfte; wer Gesang oder „Spiel" hört, der will gar nichts als lediglich der Bewegung der Töne innerlich folgen; wer eine Dichtung liest oder ein Drama „spielen" sieht, der überläßt sich dem Spiel der Einbildungskraft, die der Dichter in Thätigkeit setzt.

Die Hervorbringung von Kunstwerken wird jetzt allerdings nicht als Spiel, sondern als Arbeit betrachtet, sie pflegt es auch in dem Sinn zu sein, daß wirtschaftliche Verwertung des Erzeugnisses beabsichtigt wird. Im Ursprung ist aber auch hier die Zusammengehörigkeit von Kunst und Spiel sichtbar. Alle Völker, auch die rohesten, verzieren ihr Gerät: Töpfe, Waffen, Kleider werden mit allerlei ornamentalen Linien, Strichen, Zeichnungen bedeckt; es ist derselbe Spieltrieb, der das Kind antreibt, Tafel und Wände mit Figuren zu bemalen. Gesang und Musik stehen in ursprünglichem Zusammenhang mit Tanz und Festspielen. Derselbe Spieltrieb schafft in epischen Erzählungen die ersten Dichtungen: eine bunte Reihe von Gestalten und Ereignissen, die vor dem inneren Auge des Sängers

und Hörers vorüberziehen. Das ursprüngliche Epos besteht und lebt ganz und gar in dem lebendigen Singen und Hören. Noch in diesem Jahrhundert ist ein Epos bekannt geworden, das sich bis dahin allein in der lebendigen Übung der Volksdichtung fortgepflanzt hatte, das finnische. In der langen Nacht, der Polarzone kürzten die Finnen mit dialogischer Recitation rhythmischer Erzählungen von Göttern und Helden sich die Zeit: jeder kann sie sagen oder selbst dichtend neu formen. Daher die dem Epos eigentümlichen Variationen der Überlieferung. Bei uns hat sich das Märchen auf dieselbe Weise fortgepflanzt, die Kinderseele, die selbst voll Spiel und Dichtung ist, hat dies Stück lebendiger Dichtung auch den Erwachsenen erhalten; oder hatte erhalten, denn seitdem die Märchen gedruckt zu lesen sind und jede Weihnacht ein Dutzend neuer, selbstgemachter Märchenbücher bringt, ist auch dieser letzte Rest lebendiger Dichtung, den bis dahin seine Verachtung geschützt hatte, im Absterben begriffen; wenn ein gedrucktes Märchenbuch in die letzte Hütte des Haidedorfes gedrungen sein wird, dann wird es fabulirende, dichtende Erzählung als lebendige Funktion des Volks überhaupt nicht mehr geben.

Die andere Wurzel der Kunst liegt im Gefühl und Willen. Jede starke Gefühlserregung ist mit dem Verlangen begleitet, sich zu äußern und mitzuteilen. Liebeslust und Liebesleid, Kampfmut und Trauer, Sehnsucht und Andacht suchen und finden in Dichtung und Gesang erleichternde Entladung. Durch die rhythmisch-melodische Fassung der Wörter und Töne wird das Gefühl selbst zugleich gehoben und gefaßt. Und so bringt in den großen Schöpfungen der epischen und dramatischen Poesie, nicht minder auch in den Schöpfungen der bildenden Künste und der Architektur der Wille und die Lebensstimmung eines Volkes und einer Zeit sich zum Ausdruck und wird darin sich selber gegenständlich. In der gothischen Kunst erscheint die Lebensstimmung des himmelanstrebenden Supranaturalismus, der die irdisch-sinnliche Welt, die Leiblichkeit mit ihrer Lust und ihrer Schwere verschmäht und von sich stößt. In der Renaissance bricht der komplementäre Gegensatz dieser Lebensstimmung durch, Architektur und bildende Künste, Kostüm und Hausrat, Dichtung und Musik, alles drückt aus, daß die Zeit entschlossen ist, in jugendlicher Lust und

auch wohl Ausgelassenheit der Betrachtung und dem Genuß alles dessen, was reizt und gefällt, rückhaltlos sich hinzugeben: es ist als müßte man nachzuholen eilen, was in den voraufgegangenen Jahrhunderten versäumt war.

Ihre höchste Bestimmung erreicht die Kunst in der Gestaltung und Darstellung der Idealwelt, in deren Hervorbringung das geistige Leben eines Volkes seine schönste Blüte treibt. Ihre vollendete Darstellung erreicht die Idealwelt in einer überirdisch-übermenschlichen Welt, in der das Vollkommene für den Glauben absolute Wirklichkeit hat. So wird die Kunst Organ der Religion. Ihre höchste Leistung ist, daß sie dem innersten Verlangen eines Volkes, seine Gedanken von dem Vollkommenen in konkreten Gestalten anzuschauen, Erfüllung verschafft. So hat die bildende Kunst dem griechischen Volk seine Götter zu sinnlicher Gegenwart dargestellt, hohe Gestalten, in welchen dem Griechen seine Ideale menschlicher Bildung sichtbar vor das Auge traten. So hat die griechische Poesie, im Epos und Drama, göttliche und menschliche Vollkommenheiten, Mut, Treue, Hingebung, Seelengröße, Besonnenheit, Weisheit, Gottesfurcht, in lebendigen Bildern dem Volk vor die Seele gestellt. — Dieselbe notwendige Aufgabe, die Welt des Glaubens in eine Welt des Schauens umzuwandeln, hat die christliche Kunst gelöst. Die ganze mittelalterliche Kunst, Architektur, Bildnerei, Malerei, Musik und Dichtung hat keinen anderen Inhalt als den: die Welt des christlichen Glaubens, wie sie im germanischen Gemüt Gestalt gewonnen hatte, auch den Sinnen und so dem ganzen Menschen fühlbar zu machen*).

*) In diesem Sinne erklärt Dürer die Aufgabe seiner Kunst: „Die Kunst des Malens wird gebraucht im Dienste der Kirche und dadurch angezeigt das Leiden Christi und viel anderer guter Ebenbilder, behält auch die Gestalt der Menschen nach ihrem Absterben". (Thausing, A. Dürer). So faßt Milton die Aufgabe der Dichtung: „Der Genius des Dichters ist eine Gabe und Offenbarung Gottes, die nur wenigen Erwählten in jedem Volk verliehen ist; er hat den Beruf, gleich der Rede des Seelsorgers, den Samen der Tugend und Sittlichkeit auszustreuen, die brennende Unruhe der Gemüter zu mildern und die Empfindungen zu schönerem Einklang zu stimmen; in herrlichen Tönen die Größe des Allmächtigen zu preisen und was seine hohe Vorsicht in seiner Kirche wirkt und geschehen läßt; die siegreichen Todeskämpfe der Märtyrer und Heiligen, die Heldenthaten der frommen Väter zu besingen, die, stark durch den Glauben, die Feinde Christi schlugen, und

Hiernach können wir nun die Wirkung der Kunst auf das Gemüt so bestimmen. Sie giebt 1) in der Bethätigung der sinnlich-geistigen Kräfte der Muße schöne Erfüllung und gewährt damit reinste und schönste Erholung und Freude. 2) Sie befriedigt und stillt den Drang des Gefühls, sich zu äußern, indem sie zugleich Erregung und erleichternde Entladung herbeiführt. 3) Sie erhebt die Seele aus der Welt der Arbeit und der Bedürftigkeit, des Kampfes und der Not in eine Welt der Freiheit und des Idealen und reinigt sie von dem Staub niedriger Gefühle und Leidenschaften, die im Tagesgeschäft sich an sie hängen. Die innere, freie Gesetzmäßigkeit und Harmonie, welche das Wesen aller Kunstform ausmacht, stimmt auch das Gemüt zu innerer Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Endlich 4) sie verbindet und einigt die Volksgenossen, ja darüber hinaus alle Genossen eines Kulturkreises, Alle, die gleichen Glauben und gleiche Ideale haben. Ansichten und Interessen sind verschieden und entzweien; die Kunst, indem sie die Allen gemeinsamen Ideale in sinnlichen Symbolen vergegenwärtigt, wirkt das Bewußtsein, daß im letzten Grunde dennoch Alle eines Sinnes sind, das Gleiche als das Letzte und Höchste anerkennen und verehren. Daher die Verbindung der Kunst mit der öffentlichen Festfeier. Im Fest will die innere Einheit der Volksgenossen zum Ausdruck gelangen; diesem Drang des Volksgemüts Erfüllung zu verschaffen, wird die Kunst herbeigerufen. In den gleichartigen Empfindungen, mit welchen sie alle Gemüter erfüllt, kommt die Einheit des Grundes, kommt die Einheit der Volksseele sich selber zum Bewußtsein. Was immer sonst die Genossen zerspalten mag, in diesem Augenblick tritt es zurück und in reinstem Glück wird die Gleichheit der innersten Gesinnung empfunden.

4. Ist hierin Wesen und Wirkung der Kunst richtig bestimmt, so ist damit gegeben, daß sie eine allgemein-menschliche Funktion ist. Kunst ist nicht etwas, das einigen Völkern und bei ihnen einigen

den Abfall so vieler mächtiger Reiche von der Gerechtigkeit und der wahren Verehrung Gottes zürnend zu betrauern. Was in der Religion groß und heilig, in der Tugend ernst und süß ist, was im Wechsel des Äußern, in den Schwankungen des inneren Lebens des Menschen Leidenschaft oder Staunen erregt, das alles schildert der Dichter mit leichten und festen Zügen." (Liebert, Leben Miltons, S. 51.)

Individuen eigentümlich wäre; sondern alle Völker haben, wie eine Sprache als Ausdrucksmittel ihrer Vorstellungswelt, so eine Kunst als Ausdrucksmittel ihrer Gefühlswelt, und wie alle Volksgenossen an der Sprache, wenn auch nicht in gleichem Maße, Anteil haben, so haben auch an der Kunst Alle in irgend einem Maß Anteil.

Wenn wir diesen Begriff der Kunst, der doch ihre Wirklichkeit im Völkerleben überhaupt zu bezeichnen geeignet scheint, mit ihrer gegenwärtigen Stellung in unserem Volksleben zusammenhalten, dann ist leicht zu sehen, daß hier eine volle Kongruenz nicht stattfindet. Wird heutzutage von Kunst geredet, dann meint man nicht eben von einer Sache zu sprechen, die für Alle sei oder der überhaupt eine wesentliche Bedeutung für das Leben zukomme. Die Kunst wird wohl meist für eine Art Luxus angesehen, an dem natürlich nur die Wenigen Anteil haben könnten, denen das Glück mehr Freiheit und Muße gewährt habe; für die Masse, für die Ungebildeten, sei die Arbeit und hin und wieder ein derber Genuß. Das ist die stillschweigends vorausgesetzte und gelegentlich wohl auch ausgesprochene Meinung vieler Gebildeten.

Und man wird zugestehen müssen, daß diese Meinung nicht allzuweit davon entfernt ist, die thatsächliche Stellung der Kunst in unserem Leben auszudrücken. Was wir in Gallerien und Museen, in Kunstausstellungen und Salons an Bildwerken und Gemälden ausstellen, das ist freilich nicht für die Vielen; sie kommen auch nicht hin, und wenn es ja einmal geschieht, dann kommen sie sich darin fremd und überflüssig vor, wie ihre verlegenen Bewegungen und Blicke zeigen. Ja nicht selten wird es geschehen, daß ein einfach und fern von der Bildung aufgewachsenes Menschenkind durch die zur Schau dargebotenen Kunstwerke noch in andere Verlegenheit gesetzt wird, in die Verlegenheit der Scham. Nacktheiten aller Art sieht es um sich, klassische Nacktheiten, Renaissancenacktheiten, moderne Nacktheiten, so daß das ungewohnte Auge irrend nach einem Punkt sucht, auf dem es ausruhen möge. Auch an dem, was wir unsere Nationallitteratur nennen, haben die breiten Massen des Volks nur einen sehr bescheidenen Anteil. Am meisten ist noch Gesang und Musik für Alle, wobei man denn freilich auch nicht in erster Linie an Arien und Symphonien denken muß. Übrigens würde man bei genauerem

Zusehen wohl finden, daß auch für viele Gebildete die Kunst doch eben gar nicht ein wesentliches Element ihres Lebens ist; vielfach gehört sie nur zum guten Schein: ein paar Gemälde oder Kupferstiche, die üblichen Goldschnittausgaben im Glasschranke und das unvermeidliche Klavier gehören nun einmal zur Ausstattung der gebildeten Wohnung; und ebenso gehören einige kunst- und litteraturgeschichtliche Kenntnisse zum inneren Bildungsmöblement.

Woher dies Zurückbleiben? Vielleicht ist jemand geneigt zu sagen, das sei nun einmal die unvermeidliche Kehrseite höherer Kulturentwickelung: die Zahl derer, die der Entwickelung zu folgen vermöchten, werde naturgemäß um so kleiner, je mehr sich die Ansprüche steigerten. Aller Fortschritt beruhe auf Arbeitsteilung und Differenzirung; davon sei denn die Spaltung des Volkskörpers in Gebildete und Masse eine notwendige Folge.

Ich kann mich von der Wahrheit dieser Rede nicht überzeugen. Von der Erkenntnis wird einigermaßen gelten, daß sie, je höher sie steigt, um so mehr der Masse sich entfremdet: die Werke der Wissenschaft sind ihrer Natur nach nur den Wenigen zugänglich, die zu schwieriger und langer Vorübung Zeit und Kraft haben. Mit der Kunst aber scheint es anders zu stehen. Redet die Wissenschaft durch Begriffe zum Verstand, so wendet sich die Kunst durch die Anschauung an die Empfindung: die Eindrucksfähigkeit für ihre Werke scheint mehr eine Sache der natürlichen Begabung als specifischer, durch Übung zu erwerbender Fertigkeit zu sein, wenngleich auch diese Begabung durch Übung gebildet und gesteigert wird. Wenn die Kunst die Summe der Lebensempfindung eines Volkes ausdrückt, so wird sie ja jedem, der aus der Substanz eines Volkes geboren und genährt ist, Verständliches zu sagen haben. Es kann nicht jeder hervorbringender Künstler und auch nicht sachverständiger Kunstrichter sein; aber als Genießender, so sollte man meinen, muß jeder, wenn auch in verschiedenem Maße, an der Kunst Anteil haben können.

Dafür scheinen auch geschichtliche Thatsachen zum Zeugnis angeführt werden zu können. Die griechische Kunst auf dem Höhepunkt ihrer Entwickelung stand, darüber ist ja allgemeine Übereinstimmung, hinter der Kunst der Gegenwart keineswegs zurück, weder

in Hinsicht auf den Gehalt, noch in Hinsicht auf die Form. Dennoch war sie nicht blos für einen kleinen Kreis von Gebildeten da: Aeschylus und Sophokles haben ihre Dramen, Demosthenes hat seine Reden nicht für Leute verfaßt, die das Abiturientenexamen hinter oder vor sich hatten, sondern für die ganze Bürgerschaft. Und ebenso muß die athenische Bürgerschaft für den Wert der Werke der Baukunst und der Plastik, mit denen die Stadt im 5. Jahrhundert geschmückt wurde, Sinn und Verständnis gehabt haben: sie konnten ja nicht entstehen, ohne daß die Bürgerschaft zuvor von ihrem Wert sich überzeugt hatte.

Und wenn man hier auf die Sklaven verweist, die den Bürgern Muße und Bildung ermöglicht hätten, so erinnere ich an die mittelalterliche Kunst. Auch sie besitzt in hohem Maße Gestaltungskraft und Formsinn, Reichtum und Tiefe des Gehalts. Auch sie arbeitete nicht für eine kleine Schicht von Gebildeten, sondern für das ganze Volk. Die mittelalterliche Kunst stand im Dienst der Kirche; Baukunst und Bildnerei, Malerei und Musik hatten zur wesentlichen Aufgabe, den Gottesdienst würdig und feierlich zu machen. Wie nun Kirche und Gottesdienst, Sakrament und Predigt für Alle dieselben waren, so waren es auch die Künste, die für sie arbeiteten. Die zahllosen Gotteshäuser, mit denen die mittelalterlichen Städte erfüllt sind, wer hätte sie gebaut, wenn nicht der Sinn für ihren Wert allgemein gewesen wäre? Sie sind ja nicht vom Staat mit dem Geld der Steuerzahler gebaut, auf Grund einer abstrakten Erwägung, daß etwas für die Kirche oder für die Kunst geschehen müsse, sondern von Körperschaften und Bürgerschaften, Gott zur Ehre, sich selber zur Freude und Erbauung und den Nachkommen zum Denkmal kunstsinniger und opferwilliger Frömmigkeit. Wo wären heute Mut und Mittel für derartige Bauten zu finden? Gelingt es doch kaum durch Jahrzehnte lang im ganzen Lande fortgesetzte Sammlungen, und durch Benutzung des Spieltriebes, dem man andere Befriedigungsweisen abgeschnitten hat, die zur Vollendung von Bauwerken erforderlichen Summen zusammenzubringen, welche vor Jahrhunderten von einer einzigen Stadt oder Körperschaft unternommen worden waren. Und ebenso sprachen die zahllosen Bildwerke, mit denen das Innere der Kirchen geschmückt war, zu

Allen. Was Allen im Herzen lebte, die heiligen Geschichten und Personen, das sah hier jeder mit Kunst und Schmuck dargestellt und wurde dadurch zu freudiger Andacht erhoben.

Oder ist das etwa keine künstlerische Wirkung? Ich denke, die höchste; denn darauf muß doch wohl zuletzt das Verlangen des Künstlers gerichtet sein, daß er andächtige Betrachter lieber als eilfertige Beurteiler finde. Freilich, was dort Gegenstand der Betrachtung war und wirkte, das war in erster Linie nicht die künstlerische Form, nicht Farbe und Zeichnung als solche, sondern der dargestellte Inhalt. Vielleicht war es aber die Ansicht des Künstlers selbst, daß das Gemälde um des Inhalts willen da sei und betrachtet werden solle, nicht zur Aufzeigung seiner Kunstfertigkeit; die letztere sei nicht Selbstzweck, nach dem vielberufenen Satz: die Kunst um der Kunst willen, sondern ein Werkzeug im Dienst der Idee. Ob ein mittelalterlicher Maler die Beschauer seiner Bilder mit denen, die unsere Kunstausstellungen besuchen, zu vertauschen willens gewesen wäre? Man darf doch wohl daran zweifeln; welcher Maler, der bei gesundem Verstand ist, möchte nicht statt berufener und unberufener Kunstrichter, die vor seinem Bilde ein Langes und Breites über Kolorit und Pinselführung, über Vortrag und Komposition schwatzen, zu Beschauern lieber Leute haben, die einfach sich freuen an dem Dargestellten zuerst, sodann auch an der Wahrheit und Schönheit, mit der es dargestellt sei?

Also nicht in der Höhe, die unsere Kultur und Kunst erreicht hat, scheint mir jenes unvollkommene Verhältnis der Kunst zu unserem wirklichen Leben seine Ursache zu haben. Sie ist wohl vielmehr in einer eigentümlichen Unvollkommenheit unseres geistigen Lebens zu suchen: es fehlt ihm die Volkstümlichkeit.

Die Ursache hierfür ist, daß unsere Litteratur und Kunst nicht, wie die griechische, in stetiger Entwickelung aus dem Eigenleben unseres Volkes hervorgewachsen ist. Zweimal hat unser Innenleben in seiner Entwickelung eine große Unterbrechung erlitten, die erste durch die Bekehrung zum Christentum, die andere durch die Bekehrung zur Antike: mit jener beginnt das Mittelalter, mit dieser die Neuzeit. Beide Male fand ein bewußtes Verwerfen des bisherigen Lebens, eine Art von geistiger Wiedergeburt statt. Das erste Mal war es Religion und Kultur des christlich gewordenen Altertums, welche an-

genommen wurde. Ohne Zweifel war die Religion und die Kultur, welche die Kirche brachte, dem heimischen Lebensinhalt unermeßlich überlegen. Dennoch war die Bekehrung zugleich eine große Störung; ein Volk wechselt die Religion nicht, wie man einen Rock wechselt. Die Religion ist die Seele, die innere Lebensform eines Volkes, alles ist davon durchdrungen, seine Sprache, seine Dichtung, seine Sitten, seine Lebensordnungen, seine Ideale. Es ist bekannt, mit welcher Eifersucht die neue Religion den alten Glauben, die altheiligen Bräuche, die alte Dichtung, die alten Ideale verfolgte und austilgte.

Die neue Religion lebte sich in das Volk hinein; das Pfropfreis gedieh auf dem alten Stamm und trieb kräftige Zweige; das Rittertum, mit seiner wunderbaren Vereinigung von kriegerischer Tapferkeit und christlicher Barmherzigkeit, die Mönchsorden, mit ihrer nicht minder wunderbaren Vereinigung von Kultur und Askese, die scholastische Philosophie, mit ihrer Vereinigung von kindlichem Glauben und männlichem Denken, die mittelalterliche Kunst, mit ihrer Vereinigung von übernatürlichem Gehalt und sinnlicher Form. Aber nun kam die zweite große Unterbrechung, die sich selber als Renaissance bezeichnet. Nicht weniger schroff, als das erstemal, ist auch hier das Abbrechen der bisherigen Entwickelung. Wie bei der Bekehrung zum Christentum das vorige Leben als Heidentum und Greuel verworfen wurde, so nun das Mittelalter als schmutzige gothische Barbarei. Die Humanisten finden nicht Worte genug, um ihren Abscheu vor dem Mittelalter auszudrücken: seine Sprache, seine Wissenschaft, seine Kunst ist nichts als scheußliche Barbarei. Ja selbst seine Religion ist nicht Christentum, sondern ein götzendienerischer Greuel; so urteilt die Reformation und vereinigt sich mit dem Humanismus zur Zerstörung der alten Formen des kirchlichen Lebens. Die Furcht vor dem Götzendienst zerstörte das ganze sinnliche Dasein der Religion, sowohl in der inneren Anschauung als in der äußeren Darstellung: mit der Heiligenverehrung wurde der Kunst ihr eigentlicher Gegenstand genommen.

Diese zweite Unterbrechung unseres geschichtlichen Lebens ist in den seitdem verflossenen vier Jahrhunderten nicht ebenso überwunden, wie die erste im Mittelalter. Das klassische Altertum ist bisher nicht, wie einst das christliche Altertum, in unser Volksleben in dem Sinn

aufgenommen, daß unser ganzes Leben davon durchdrungen wäre und Alle daran Teil hätten; es ist wohl auch fraglich, ob das jemals geschehen kann, und ob es wünschenswert ist, daß es geschehe. Die Kultur der Renaissance hat ihren Bestand in einem kleinen Bruchteil der Bevölkerung, demjenigen nämlich, der auf den humanistischen Gymnasien eine gelehrte Bildung erhält; freilich ein wichtiger Bruchteil, es sind diejenigen, die zu Führern und Lehrern des Volkes auf allen Lebensgebieten berufen sind. Aber diese Gruppe steht eben nicht ganz innerhalb des Volkslebens, sie steht als eine besondere Schicht daneben oder, wenn man will, darüber: als Gelehrtenstand, der eben durch die sogenannte klassische Bildung von der Gesammtheit mit scharfer Grenzlinie getrennt wird. Diese Kluft zwischen Gelehrten und Ungelehrten hat sich eigentlich erst seit der Renaissance aufgethan. Im Mittelalter gab es den Unterschied von Klerikern und Laien; es war auch ein Unterschied der Bildung, doch ging er nicht tief: der Kleriker verstand Latein, die Sprache der Kirche, aber seine Lebens- und Weltanschauung war auf demselben Boden gewachsen, wie die des Ritters und Bauers. Auch fand wegen des Cölibats keine Erblichkeit der Bildungsunterschiede statt. Erst seit dem 16. Jahrhundert hat sich von dem Volk das Gelehrtentum innerlich losgelöst. Es ist von ihm nicht blos durch eine gelehrte oder technische Kenntnis geschieden, es steht mit seiner ganzen Lebensanschauung nicht auf dem Boden unseres Volkstums, und es ist stolz darauf; es sucht im klassischen Altertum, was es daheim nicht findet: die vollkommene Bildung des Menschen, die Humanität, die sonst nur in mehr oder minder verkrüppelter Form vorkommt. Der Kultus des Altertums ist für die Gelehrten wie eine Art zweiter Religion, eine vornehmere Religion, an der eben die Masse keinen Anteil hat. In der zweiten Renaissance, mit der das 18. Jahrhundert die durch die große religiöse Bewegung des 16. Jahrhunderts unterbrochene erste Renaissance wieder aufnahm, erreichte dieser Kultus seinen Höhepunkt. Unsere Gymnasien sind am Anfang dieses Jahrhunderts als Kultstätten dieser „Religion der Gebildeten" neu gegründet worden, Homer ihr heiliges Buch.

Was wir nun unsere National-Litteratur und Kunst nennen, das gehört wesentlich dieser Gruppe der klassisch Gebildeten an. Es hat nicht in unserem Volksleben, sondern in der Gelehrtenschule seine

Wurzeln. Daher hat es überall gelehrten Charakter. Unsere sogenannte klassische Litteratur bedient sich zwar nicht mehr, wie die neulateinische und neugriechische Poesie des 16. Jahrhunderts, der alten Sprachen, doch lehnt sie sich gern in Form und Inhalt an altklassische Muster. Man kann es ja alle Tage mit großer Gelassenheit aussprechen hören: um unsere Klassiker zu verstehen, sei die klassische Bildung, die das Gymnasium gebe, die notwendige Vorbedingung. Der gute Zweck läßt vielleicht hin und wieder die Sache übertreiben, aber wer wollte leugnen, daß etwas Wahres daran ist?

Ebenso haben die übrigen Künste gelehrten Charakter. Man nehme, um von der Skulptur nicht zu reden, die ja ein ganz exotisches Gewächs ist, sofern sie nicht Portraitstatuen bildet, die Baukunst. Sie wächst nicht aus dem Handwerk hervor, sondern wird auf Akademien gelernt; sie hat nicht in unseren Bedürfnissen und unseren Lebensbedingungen ihre Wurzeln, sondern in gelehrter Überlieferung. Man wählt nach Willkür einen Styl und nun wird die gegebene Form dem, was die Not verlangt und gewährt, so gut es gehen will, angepaßt. So entstehen jene seltsamen Bildungen, die in unseren Straßen zu sehen sind: Pfeiler aus Ziegelsteinen, die durch einen Blechmantel zu korinthischen Säulen gemacht werden; Konsolen aus Gyps, die an ein Gesims von Holz als dessen vorgebliche Träger angeleimt werden, bis sie abfallen; Gebäude, die wie griechische Tempel aussehen wollen und zu dem Ende sich mit Säulen umgeben, dann aber, sich besinnend, daß sie zu Ausstellungsräumen für Bilder bestimmt sind, in die Zwischenräume der Säulen Mauern und Fenster einfügen, so daß die Säulen nun mit halbem Körper aus dem Mauerwerk vorragen, ein kläglicher Anblick. Mehr ist die Malerei einheimisch und am meisten die Musik; ist es darum, weil sie sich selbständiger hat entwickeln müssen, da die griechische Musik, man möchte sagen glücklicher Weise, nicht erhalten geblieben ist?

Es liegt mir fern zu tadeln oder die Geschichte meistern zu wollen, ein so anmaßendes als vergebliches Unternehmen. Die Dinge sind, wie sie sind, auch die geschichtlichen; es war für das deutsche Volk ohne Zweifel unmöglich, isolirt seinen Weg zu gehen, und ich bin auch bereit zu glauben, daß es unter den möglichen Wegen den besten eingeschlagen hat. Aber diese Bescheidenheit kann uns nicht abhalten,

uns einzugestehen, daß unsere Bildung, wie sie nun einmal durch die weltgeschichtliche Lage unseres Volkes geworden ist, nicht allen Wünschen gerecht wird, daß im besonderen die Kunst uns nicht ist, was sie einem Volk sein kann. Sie wird uns auch nicht abhalten, uns einzugestehen, daß aus dieser Lage der Dinge Folgen fließen, die nicht erfreulich sind. Vor allem liegt eines auf der Hand: das Leben der Masse ist durch den Mangel an schöner und erhebender Freude verarmt und verkümmert: ihr Genießen ist gemein. Bei der Arbeit ist sie respektabel, vielleicht auch in der Entbehrung und im Leiden, aber beim Genießen ist sie durchweg für den feiner gebildeten Sinn abstoßend gemein. — Aber auch die Kunst selbst verkümmert, wenn sie nicht im ganzen und vollen Volksleben wurzelt. Wenn sie blos für die oberen Gesellschaftsschichten vorhanden ist, entartet sie leicht zu einem bloßen Putz und Schmuck, zu einem Gegenstand des Luxus und der Aufzeigung, oder sie sinkt gar herab zu einer gefälligen Dienerin der Sinnenlust oder der Unterhaltungssucht und des Sensationsbedürfnisses. Es ist ja niemandem unbekannt, in welchen sumpfigen Tiefen zu unserer Zeit hin und wieder Vorstudien zu Bildern und Romanen gemacht werden.

Ob unser Volk eine große, in den Tiefen seines Eigenlebens wurzelnde Kunst wieder heben wird? Ob es neue Formen und neue Inhalte künstlerischer Darstellung aus seinem innersten Wesen mit schöpferischer Kraft hervorbringen wird? Ob es sich fähig erweisen wird, von dem Fremden das Assimilirbare sich anzueignen, das Andere abzustoßen? Niemand vermag es zu sagen. Nur das Eine darf man vielleicht sagen: ist das deutsche Volk mitsammt seinen Nachbarvölkern noch zu langem Leben berufen — eine Sache nicht des Wissens, sondern des Glaubens — so wird es auch wieder eine allgemein anerkannte und empfundene Welt der Ideale besitzen, ohne solche kann ein Volk nicht auf die Dauer leben; und diese Idealwelt wird sich auch wieder eine sinnliche Darstellung in Werken der Kunst schaffen. Welche Gestalt diese Kunst der Zukunft, die nicht bei der Gelehrsamkeit zu Lehen geht, haben wird, das liegt jenseits aller historischen Prophetengabe. Eines allerdings drängt sich auf: die Enge des intellektuellen Lebens, welche die Fruchtbarkeit und Sicherheit der

schöpferischen Phantasie so sehr begünstigt, kommt nicht wieder: Mythologie und Sage, die mit ihren Idealgestalten der Kunst der Vergangenheit den Stoff darbot, kann nicht aufs neue entstehen.

Fünftes Kapitel.

Ehre und Ehrliebe.

1. Den auf Ehre gerichteten Trieb kann man als eine eigentümliche Modifikation des Selbsterhaltungstriebes ansehen; er ist gerichtet auf die Erhaltung des Selbst in der Vorstellung und zwar sowohl in der eigenen als in der fremden Vorstellung. Man könnte ihn den ideellen Selbsterhaltungstrieb nennen.

Ehre in objektiver Bedeutung ist das Maß von Wert oder die Geltung, die jemand in den Augen seiner Umgebung hat. Jedermann erregt durch sein Wesen und seine Leistungen bei seiner Umgebung Gefühle, in welchen sich eine Wertschätzung ausdrückt: Achtung und Verachtung, Bewunderung und Geringschätzung, Verehrung und Abscheu. Indem diese Gefühle im Urteil sich äußern und mit den Gefühlen Anderer sich berühren, verstärken, ausgleichen, entsteht etwas wie eine allgemeine Meinung von der Bedeutung des Einzelnen in dieser Gesamtheit: das ist seine objektive Ehre. — Dem tierischen Leben fehlt diese Erscheinung: erst im Menschen erreicht das intellektuelle und soziale Leben eine Ausdehnung und Festigkeit, daß eine derartige dauernde Spiegelung des Einzelwesens in dem Gesamtbewußtsein zu Stande kommt.

Soviel verschiedenen Gemeinschaften oder Kreisen jemand angehört, so vielfach ist auch seine Ehre. Als Glied einer politischen Gemeinschaft hat er politische Ehre; ihr Maß drückt die Bedeutung aus, welche er für den Staat hat. Die Rangklassen sind ein Versuch, sie systematisch abzustufen; wobei denn zu beachten ist, daß die unterste Stufe, die des Staatsbürgers schlechthin, nicht mehr als Rangklasse gezählt wird. Daß sie aber besteht, daß auch hier noch politische

Ehre vorhanden ist, kommt zum Vorschein in der Strafe der Aberkennung der „bürgerlichen" Ehrenrechte, wodurch der Verlust aller Ämter, Würden, Titel, Ehrenzeichen, sowie die Unfähigkeit, als Soldat, Wähler, Geschworener, Zeuge und Vormund zu fungiren, bewirkt wird. Es ist die Erklärung der politischen Wertlosigkeit dieses Individuums.

Neben der politischen Ehre giebt es eine besondere *gesellschaftliche* Ehre. Jeder ist Glied der Gesellschaft, seine Bedeutung als solches wird durch das Maß seiner socialen Ehre ausgedrückt. Die sociale Rangstufe wird wesentlich bestimmt durch Geburt, Reichtum, wirtschaftliche und geistige Leistungen. Die sociale Ehre strebt überall sich in politische zu verwandeln, oder vielmehr sich durch Zuerkennung eines Rangs die staatliche Sanktion zu verschaffen. Der Staat kommt diesem Bedürfnis durch das Titel- und Ordenswesen entgegen. Er macht den reichen Kaufmann zum Kommerzienrat, den angesehenen Arzt zum Sanitätsrat, den berühmten Gelehrten und Professor zum Geheimen Regierungsrat; es wird durch diese Titel kein Amt verliehen, kein Auftrag gegeben, der Professor hat nichts zu regieren und er wird auch nicht um Rat gefragt, weder in öffentlichen noch in geheimen Sachen: es wird lediglich die gesellschaftliche Bedeutung, die sociale Rangstufe durch den Titel von Staatswegen anerkannt und öffentlich sichtbar gemacht. Das Letztere ist im wesentlichen auch die Leistung der Orden; mit ihren Gradabstufungen, die ihnen wesentlich ist, haben sie die Aufgabe, die sociale und die politische Rangstufe des Trägers öffentlich sichtbar zu machen. — Während die Verleihung von Titularwürden ihre Ausbildung dem modernen Staat verdankt, stammt der *Adel* aus einer älteren Schicht der Rechtsbildung. Auch er beruht auf socialer Auszeichnung, die wieder durch Reichtum, Geburt und persönliche Leistungen erworben war, und auf Anerkennung dieser Auszeichnung von Seiten des Staates durch politische Vorrechte.

Innerhalb dieser umfassenden Lebensgemeinschaften bestehen die engeren Kreise mit ihrer besonderen Ehre: es giebt eine Kaufmannsehre, eine Künstlerehre, eine Officiersehre, eine Kavaliersehre, eine Studentenehre, u. s. f. Ihr Besitz bedeutet, daß dies Glied den besonderen Anforderungen gerecht wird, die innerhalb dieses Kreises an es gestellt werden.

Und wie der Einzelne, so haben auch die Kollektivwesen ihre Ehre: eine Familie hat ihre Familienehre unter den übrigen Familien, ein Stand unter den Ständen, ein Beruf unter den Berufen, ein Volk unter den Völkern. Die Einzelnen haben an dieser Kollektivehre Anteil: ein Engländer mag unter Engländern eine Ehre haben, welche er will; unter Fremden hat er die Ehre eines Engländers überhaupt. Diese gemeinsame Ehre ist ein höchst wichtiger Faktor in allem Gemeinschaftsleben: er hält als festester Kitt die Glieder der Gemeinschaft zusammen. Die Familienehre hält die Glieder einer Familie noch zusammen, wenn die Liebe und selbst die Achtung unter ihnen verschwunden ist; an der Schande eines einzigen müßten doch alle mittragen.

2. Die Bedeutung der Ehre für die menschliche Lebensgestaltung liegt nahe. Da Mehrung der Ehre Lust, Minderung Schmerz bewirkt, so hat die Rücksicht auf Ehre die Tendenz, den Willen zum Trachten nach den Dingen zu bestimmen, die die Ehre mehren, zum Meiden der Dinge, die sie mindern. Gemehrt wird im allgemeinen die Ehre durch alles, was Macht und Einfluß eines Individuums steigert, oder mit andern Worten, was seine Fähigkeit, Anderen zu nützen und zu schaden, erhöht. Von dieser Art sind Stärke, Gewandtheit, Tapferkeit, Waffenübung; es sind die Eigenschaften, welche in der ursprünglichen Gesellschaft das Maß der Ehre vorzugsweise bestimmen: die Furchtbarkeit eines Mannes als Feind und andererseits sein Wert als Freund hängt von ihnen zunächst ab. Dazu kommt dann der Reichtum, den die Sprache, indem sie ihn Vermögen nennt, als sociale Macht bezeichnet. Ferner Geburt und Stand, welche namentlich durch Verbindungen wirksame Macht verleihen. Endlich Klugheit und Beredsamkeit, die bei höherer politischer Entwickelung in die leitenden Stellungen, sei es des Volksführers, sei es des Staatsbeamten, führen. Die Helden des griechischen Epos repräsentiren diese verschiedenen Typen der Geltung und Auszeichnung in einfachster Gestalt: Achilles Kraft und Tapferkeit, Agamemnon Geburt und Reichtum, Odysseus und Nestor Klugheit und Beredsamkeit. Endlich gehören auch die Eigenschaften, welche Zuneigung und Vertrauen erwerben, in gewissem Maße hierher: Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Dienstfertigkeit, Wohlwollen. So-

fern sie Zutrauen und Freundschaft erwerben, steigern sie zugleich auch die Macht eines Mannes, und insoweit gehören auch sie zu den Dingen, die zu erwerben oder mit deren Schein wenigstens sich zu umgeben die Rücksicht auf Ehre antreibt. Deutlicher ist Letzteres in der Umkehrung: Minderung der Ehre oder Schande bringen nicht nur Feigheit, Schwäche, Ungeschick, Armut, Dummheit, sondern auch Unredlichkeit, Unzuverlässigkeit, Lüge.

Man kann also sagen: der Ehrtrieb hat die Tendenz, den Willen vor allem zur Ausbildung der selbstischen Tüchtigkeiten, in zweiter Linie auch zur Erwerbung socialer Tugenden oder mindestens zu Vermeidung von Unrecht, Lüge und Verbrechen zu bestimmen.

Es bedarf nicht der ausführlichen Darlegung, wie bedeutend die Wirksamkeit dieses Triebes für die moralische Kultur der Gattung wie des Einzelnen ist. Die Ausbildung der menschlichen Tugenden in der Gattung, der Tapferkeit, der Großmut, der Gerechtigkeit, der Wahrhaftigkeit, die Ausbildung höherer Leistungsfähigkeit, der wirtschaftlichen wie der geistigen, ist ohne diesen beständig wirksamen Antrieb kaum denkbar. Die Rücksicht auf Ehre und Schande ist es, die auch dem dürftigen Boden noch einige Früchte abgewinnt: die träge Natur wird durch die Furcht vor der Schande der Armut zur Anstrengung gestachelt; das furchtsame Temperament wird durch die Furcht vor dem Vorwurf der Feigheit zum Standhalten gebracht; das trotzige und widerborstige Naturell wird durch die Scheu vor Strafe und Schande unter Regel und Gesetz gebeugt. Und gar hervorragende Leistungen und große Thaten vermögen wir uns kaum zu denken ohne kräftigen Ehrtrieb. Der Ruhm, die Ehre in der höchsten Steigerung und Ausbreitung, war die wirksamste Triebkraft in den meisten Männern, welche die großen Wendungen in der Geschichte herbeiführten, in Alexander, Cäsar, Friedrich, Napoleon. Auch große geistige und künstlerische Leistungen wären schwer zu denken, wenn die Aussicht auf Auszeichnung, Ruhm und dauerndes Leben im Andenken der Menschen nicht wäre. Die Ruhmbegierde giebt zwar nicht den schöpferischen Trieb, aber ohne sie würde er nicht leicht zur Entwickelung gelangen. Selbst bei den großen Heiligen war die Aussicht auf Ruhm nicht ohne Wirkung: verschmähten sie

den Ruhm bei Menschen, so geschah es, um des höheren Ruhms bei Gott teilhaft zu werden.

Die Gegenprobe wird gemacht, wo die Rücksicht auf Ehre und Schande völlig wegfällt. Wo es keine Furcht vor Schande mehr giebt, weil keine Ehre mehr zu verlieren ist, da thut sich der Abgrund der Verworfenheit auf. In jeder Großstadt giebt es eine solche Gruppe von Ehrlosen; die berufsmäßigen Gauner und Prostituirten bilden ihre beiden zusammengehörigen Hälften: es sind diejenigen, die keine Ehre mehr zu verlieren und keine Hoffnung, sie wiederzugewinnen, haben. In dem Werk von Avé-Lallemant, das deutsche Gaunertum (4 Bde., 1858 ff.) findet man ausführlich beschrieben, wie diese Ehrlosen eine Art Gegengesellschaft mit eigener Sprache, eigenen Sitten und Gebräuchen, ja einer eigenen Ehre, der Gaunerehre, bilden; so wenig ist der Mensch im Stande, ganz auf Auszeichnung und Ehre zu verzichten. Ihre Sprache ist ein Gemisch aus dem Auswurf aller Sprachen, besonders hat die Sprache des Volkes dazu beigesteuert, das seine Volksehre unter den Völkern eingebüßt hat, des jüdischen; ihre Sitte ekelhafte Unsitte; die Gaunerehre das Maß der Schande, das jeder gleichsam als Einsatz mitbringt, je schändlicher sein Name in der ehrlichen Gesellschaft, desto angesehener ist er in der Gegengesellschaft.

3. Das rechte Verhalten des Einzelnen zur Ehre, die Tugend, zu der der Ehrtrieb erzogen wird, nennen wir *Ehrliebe*. Man kann sie erklären als die habituelle Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche die *Anerkennung der Tüchtigen und Guten durch ehrliche und tüchtige Leistung* zu erringen strebt. Vielleicht kann man sie zweckmäßig von zwei Seiten charakterisiren als *rechten Stolz und rechte Demut*.

Stolz (wohl zu unterscheiden vom Hochmut) ist der Gegensatz von zwei Formen der Entartung des Ehrtriebes: der *Eitelkeit* und dem *Ehrgeiz*. Eitel nennen wir den, der ein großes Wohlgefallen an sich selber und seinen Leistungen hat und sie überall vorzeigt, um Lob einzuernten, auch weder in der Wahl seiner Bewunderer noch der Gegenstände der Auszeichnung wählerisch ist. Ehrgierig oder ehrgeizig ist, wer die Ehre vor den Leuten zum absoluten Ziel seines Strebens macht; er erstrebt Ehre auf Kosten aller übrigen Güter,

selbst um den Preis des Glücks und Lebens, der Selbstachtung und des guten Gewissens. — Eitelkeit kann man die weibliche, Ehrgeiz die männliche Form der Entartung des Ehrtriebes nennen. Bei Frauen richtet er sich auf das Gefallen durch allerlei Äußerlichkeiten, hübsche Figur und niedliches Gesicht, angehängten Putz und Bildungsflitter. Einem Manne gefallen ist für sie bisher fast der einzige Weg zu äußerer Auszeichnung zu gelangen. Dem Ehrtriebe des Mannes wird die Richtung in der Regel durch Geburt und Beruf gegeben, er geht auf objektive Auszeichnung: die Ehre des Kaufmanns ist der Reichtum, des Fürsten die Macht, des Bauers die Größe und Stattlichkeit des Besitzes. Hat der Ehrgeiz, welchen Stand und Familienüberlieferung giebt, mehr einen ruhigen, stetigen und gleichsam männlichen Charakter, so nähert sich der Ehrgeiz, der auf persönliche Auszeichnung durch litterarische, künstlerische, wissenschaftliche Leistung gerichtet ist, der weiblichen Form des Ehrgeizes, der Eitelkeit. Er ist selbstgefälliger und reizbarer, das Selbstbewußtsein schwankender, offenbar weil es sich hier einerseits um allerpersönlichste Leistungen und Wirkungen handelt, andererseits weil eine objektive Abschätzung der Bedeutung dieser Art von Leistungen unmöglich ist. Die Leistungen eines Generals, der Besitz eines Kaufmanns lassen sich im Verhältnis zu anderen mit einiger Bestimmtheit feststellen; wer aber will den poetischen Wert eines Gedichts, den künstlerischen eines Gemäldes im Verhältnis zu anderen feststellen? Die Illusion findet hier wenig Widerstand und Illusion ist die eigentliche Nahrung der Eitelkeit. Offenbar ist das ausgebreitete Vorkommen der Eitelkeit in der künstlerischen und gelehrten Welt die Ursache, daß Neid, Mißgunst, Haß, Afterreden und was der Wirkungen gekränkter Eitelkeit mehr sind, bei keiner Gattung von Menschen, es sei denn bei den von der Eitelkeit geplagten Weibern, so häufig sind, als bei dem genus irritabile vatum, dem erregbaren und zornmütigen Geschlecht der Dichter und Autoren, der Schauspieler und Künstler.

Und wenn du schiltst und wenn du tobst,
Ich will es geduldig leiden.
Doch wenn du meine Verse nicht lobst,
Dann laß ich mich von dir scheiden.

Es brauchen nicht Verse zu sein; auch eine verschiedene Ansicht über das Alter oder den Wert zweier Handschriften oder über die zweite Ehe der Geistlichen kann Grund zur Scheidung werden, wie man aus der Geschichte des Landpredigers von Wakefield weiß.

Im Gegensatz zur Eitelkeit und zum Ehrgeiz ist der Stolz wählerisch in der Anerkennung. Der Stolze verschmäht die Auszeichnung in geringen und gleichgültigen oder gar in läppischen und schändlichen Dingen, welche eben durch die Tagesmode in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Jahrmarktpublikums gestellt werden. Er verschmäht den Beifall des Jahrmarktpublikums überhaupt, er fühlt sich dadurch beschämt und weicht ihm aus. Er sucht das Urteil der Besten, ihr Beifall allein erscheint ihm erstrebenswert und beglückt ihn, wenn er ihm zu Teil wird. Doch tröstet er sich auch, wenn er ihn nicht findet; eines bleibt ihm: die Sache selbst, der er seine Kräfte widmet, das Bewußtsein redlicher und tüchtiger Arbeit und die Hoffnung, daß die rechtschaffene Leistung von der Zukunft werde zu Ehren gebracht werden. Kepler schließt die Vorrede zu seiner Weltharmonik mit einem stolzen und schönen Wort: „Verzeiht ihr, so freut's mich, zürnet ihr, so trag ich's; hier werfe ich die Würfel und schreibe ein Buch zu lesen der Mitwelt oder der Nachwelt, gleichviel; es wird seines Lesers Jahrtausende harren, wenn Gott selbst sechs Jahrtausende lang den erwartet hat, der sein Werk beschauete." (Reuschle, Kepler und die Astronomie, S. 127.)

4. Auf der andern Seite erscheint die Ehrliebe als rechte Demut. Beweist sich der Stolz in der rechten Annahme, so beweist sich die Demut in der rechten Erweisung der Ehre.

Demut ist der Gegensatz zum Hochmut. Der Hochmütige verachtet die Andern, er behandelt sie von oben herab; indem er die ihnen zukommende Ehre ihnen vorenthält, meint er gleichsam, sie für sich zu behalten und so einen Vorteil zu haben. Auch er sucht nicht den Verkehr mit Menschen oder meidet ihn geradezu, weil er weder seine Anforderungen im Punkte der Ehre befriedigt findet, noch andererseits die der Andern befriedigen mag. Offenbar ist es dieser Umstand, der die nicht seltene Verwechslung von Hochmut und Stolz erleichtert. Sehr gewöhnlich ist es übrigens, daß der Hochmut sich mit Servilismus verbindet. Derselbe Mann, der diejenigen, welche

er unter sich erblickt, mit rohem Hochmut behandelt, beugt sich kriechend vor denen, die Macht haben. Er übt alle Künste der devotesten Schmeichelei gegen den zweifellos Vornehmeren, Reicheren, Mächtigeren, Einflußreicheren, um mit dessen Hülfe auf der Rangleiter aufzusteigen; dafür hält er sich schadlos an denen, die er unter sich sieht, und mit besondererer Genugthuung giebt er seinem Gönner, sobald er ihn überholt hat, einen Fußtritt; so zieht er das Kapital mit Zinsen wieder ein.

Die Demut dagegen giebt jedem die Ehre, die ihm zukommt; sie freut sich fremden Verdienstes und ist überall bereit, dem Tüchtigen Anerkennung, dem Vortrefflichen Bewunderung, dem Guten Verehrung zu erweisen. Mit der rechten Demut, und daran kann man sie sicher erkennen, verbindet sich der rechte Freimut. Der Demütig-Freimütige, wie er sich beugt vor dem wahrhaft Ehrwürdigen, auch wenn es in Knechtsgestalt einhergeht, so verweigert er dem blos äußerlich Mächtigen, was dem Verehrungswürdigen allein gebührt. Es ist ihm ein Stolz, sich zu denen zu bekennen, die um des Rechts und der Wahrheit willen geschändet werden, und er achtet es für eine Ehre, mit ihnen Schmach und Verfolgung zu leiden. Ihm gilt jenes Wort des Richters am jüngsten Tage: ich bin gefangen gewesen und ihr seid zu mir gekommen.

Es sind zwei wohlbekannte Typen: der knechtisch Gesinnte, voll Hochmut und Niederträchtigkeit, und der frei Gesinnte, voll hohen Stolzes und voll Ehrfurcht und tiefer Demut. Uns Deutschen stellt der Freiherr v. Stein das Bild eines Mannes der zweiten Art vor Augen. „Demütig vor Gott, hochherzig gegen Menschen, der Lüge und des Unrechts Feind," so nennt ihn seine Grabschrift. Auf den altdeutschen Passionsbildern findet man oft die beiden Typen neben einander abgemalt. Den ersten in den Kriegsknechten und ihren freiwilligen Gehülfen, die an dem von Gott und Menschen Verurteilten und Verlassenen Schimpf und Bosheit üben; sie haben kein Auge für seine innere Verehrungswürdigkeit, oder wenn sie doch von einem Strahl der Hoheit jener Leidensgestalt getroffen werden, so reizt er nur ihren ingrimmigen Haß desto mehr: es ist dem Gemeinen eine wahre Herzenserquickung, einmal mit hoher obrigkeitlicher Genehmigung den Unschuldigen und Reinen anspeien und mit Füßen

treten zu dürfen. Den anderen Typus zeigen die Weiber, die um das Kreuz stehen. Mit furchtloser Treue bekennen sie sich durch ihren Schmerz zu dem von den Menschen Verworfenen; ihr Herz wird nicht irre in seiner Verehrung. Der Mann, der dem Verstand mehr einräumt, wird durch ihn verführt, den Herrn zu verlassen und zu verleugnen: mit seiner Sache ist es aus; und war sie die rechte, wenn doch alle Berufenen und Sachverständigen sich dawider erklären? Die heilige Geschichte erweist ihre tiefe und ewige Bedeutsamkeit auch in solchen Zügen. Was Weiber durch Eitelkeit gesündigt haben, das haben Weiber durch treue und unerschütterliche Hingebung und Verehrung wieder gut gemacht. Es giebt nichts Stärkeres in der Welt, als das Herz einer demütigen und freimütigen Frau. Es giebt keinen höheren Preis der Frauen, als den sie unter dem Kreuz gefunden haben.

5. Mit dem rechten Stolz und der rechten Demut wird sich endlich auch das rechte Selbstgefühl verbinden. Die rechte Schätzung seiner selbst kann man als die Mitte zwischen Kleinmut und Übermut konstruiren. Kleinmut ist habituelle Verzagtheit gegenüber den Aufgaben, die das Leben stellt; er verzehrt die Kraft zu handeln und zu leiden. Der Übermut entspringt aus Geringschätzung der Aufgaben und Überschätzung der Kräfte; indem er Anspannung des Willens und der Kräfte für überflüssig hält, führt er nicht minder als der Kleinmut zum Mißlingen: Übermut kommt vor dem Fall. Gegen Andere gewendet erscheint er als Hochmut und führt, wenn ihm nicht geschmeichelt wird, zur Mißhandlung, wie es die Griechen mit ihrem Wort Hybris bezeichnend ausdrücken. Das rechte Selbstgefühl dagegen, wie es dem tüchtigen Mann eigen ist, giebt Vertrauen zu dem eigenen Willen und Kräften, worin Sicherheit des Entschlusses und Festigkeit der Durchführung begründet ist. Aber von der übermütigen Überschätzung des eigenen Könnens hält die große Vorstellung zurück, die er von seinen Aufgaben hat. Er thut schwer sich selber genug; es ist ihm kein Trost, Andere hinter sich zu erblicken, er hält sich die großen und ausgezeichneten Männer vor Augen. Bei der Verteilung gemeinsamer Aufgaben ist er stets bereit, die schwereren zu übernehmen, bei der Verteilung von Ehren und Gütern dagegen nicht so gar bedacht, daß ihm das Gleiche werde.

Hat ihn das Leben auf einen Platz gestellt, wo ihm große öffentliche Aufgaben zufallen, so haben wir den Typus des Hochsinnigen (*μεγαλόψυχος*), dessen, der großer Dinge sich selber wert achtet und ihrer wert ist.

Die rechte Schätzung des eigenen Werts, der eigenen Kräfte und Leistungen, die Selbsterkenntnis gilt für eine besonders schwierige Aufgabe der sittlichen Selbstbildung. Seitdem zuerst die delphische Inschrift: Erkenne dich selbst! die Aufmerksamkeit der Griechen erregte, ist über die Frage nach der Bedeutung und Möglichkeit der Selbsterkenntnis vielfach verhandelt worden. Äußerungen griechischer Denker und Dichter hierüber findet man bei Schmidt, Ethik der Griechen II, 394 ff. Ebendaselbst wird auch auf jenes Wort Goethes in den Sprüchen in Prosa verwiesen, wodurch eigentlich die Frage erledigt wird: „Wie kann man sich selbst kennen lernen? durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche deine Pflicht zu thun, und du weißt gleich, was an dir ist." Es ist unmöglich, auf dem theoretischen Wege, durch Reflexion, eine Erkenntnis seiner selbst als Objekts zu gewinnen; lebend, handelnd, leidend kommt man zu einem unmittelbaren Gefühl dessen, was man von sich erwarten darf, so daß man in der Wahl seiner Aufgaben, seines Verhaltens bestimmten Lagen oder Personen gegenüber sich nicht vergreift, sondern mit sicherem Takt das sich Gemäße wählt und thut. Eine andere Selbsterkenntnis als diese instinktive giebt es überhaupt nicht, eine abstrakt-psychologische, auf Zergliederung und Vergleichung beruhende ist nicht möglich. Dies ist auch Schopenhauers Meinung; er macht darauf aufmerksam, daß man auch seine leibliche Physiognomie nicht, wie die eines Anderen, trotz aller Spiegel, sich vorstellen könne, weil man auf sich nicht den „Blick der Entfremdung" zu werfen vermöge, der die Bedingung der Objektivität der Anschauung sei (Parerga II, § 343). Man sieht sich nicht handelnd, wie man sich körperlich nicht in Bewegung sieht: der Handelnde kann nicht zugleich Beobachter seiner selbst sein; weshalb er auch, wie Goethe sagt, als solcher kein Gewissen hat. Seine Aufmerksamkeit ist ganz auf das Ziel außer ihm gerichtet.

Ja man kann sagen, die Neigung zur Reflexion über sich selbst ist ein Symptom eines krankhaften Zustandes; sie geht hervor aus

dem Mangel eines sicheren Selbstgefühls. Und keineswegs ist sie im Stande diesen Mangel zu heben, sie verschärft ihn vielmehr: die Selbstbetrachtung gleicht dem Thun eines Gärtners, der die Wurzeln seiner Bäume aufgräbt, um zu sehen, ob sie gesund sind. Auch das sagt Goethe. In einer Äußerung gegen Eckermann lehnt er jene Zumutung des „Erkenne dich selbst" als eine seltsame Forderung ab, der bis jetzt niemand genügt habe und der eigentlich auch niemand genügen solle. „Der Mensch ist mit allem seinem Sinnen und Trachten aufs Äußere angewiesen, auf die Welt um ihn her, und er hat zu thun, diese insoweit zu erkennen und sich dienstbar zu machen, als er es zu seinen Zwecken bedarf. Von sich selber weiß er blos, wenn er genießt und leidet, und so wird er auch blos durch Leiden und Freuden über sich belehrt, was er zu suchen und meiden hat. Übrigens aber ist der Mensch ein dunkles Wesen, er weiß nicht, woher er kommt, noch wohin er geht, er weiß wenig von der Welt und am wenigsten von sich selber. Ich kenne mich auch nicht und Gott soll mich auch davor behüten." Auch hier bietet Schopenhauer als Erklärer Goethes sich an. Das „dunkle Wesen" ist der Wille, der erst allmälig durch Handeln und Leiden sich offenbart, wie Schopenhauer in jenem lehrreichen 19. Kapitel des zweiten Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" ausführt.

6. Mit einem Wort sei zum Schluß noch der Bescheidenheit gedacht; sie kann als die äußere Form der Ehrliebe erklärt werden. Der Bescheidene giebt durch sein ganzes Verhalten zu erkennen, daß er das Urteil der Anderen nicht verachte, sondern um ihre gute Meinung sich bemühen wolle. Das gegenteilige Verhalten ist das des Hochfahrenden; er erklärt dadurch, daß er aus der Schätzung der Anderen sich nichts mache. Richtet sich dies Verhalten gegen besonders ehrwürdige Personen, so wird es Frechheit genannt, die Erscheinungsform der niederträchtigen und knechtischen Gesinnung.

Bescheidenheit ist der natürliche Habitus der Jugend. Sie hat über das Gute und Geziemende noch kein selbständiges Urteil, sondern wird durch fremdes Urteil geleitet. Darum steht ihr das Achtgeben und die Scheu vor dem Urteil Anderer wohl an; die Blödigkeit (pudor) ist wie ein Flaum der jugendlichen, von den Händen der Welt noch unbetasteten Seele. Dreistigkeit oder gar Frechheit dagegen ist ein

Anzeichen der Unerziehbarkeit. Sie entsteht leicht in Folge täppischen Ungeschicks der Erzieher; sie wird besonders durch Anleitung zur Schmeichelei und Aufzeigung gefördert. Die Anfangsscene des König Lear giebt ein großartig al fresco gemaltes Bild verkehrter Erziehung. Man stelle sich, was hier mit einigen Strichen in eine Scene zusammengedrängt ist, als Abschluß Jahre lang fortgesetzter Mißhandlung des Kindergemüts durch die väterliche Eitelkeit vor, und man hat ein treues Gemälde eines Erziehungsverfahrens, das weder in den Häusern, noch in den Schulen und wo sonst erzogen wird, selten ist. Wie oft mag der Unverstand des Alten an die Töchter schon die Frage gerichtet haben: habt ihr mich lieb? und wie lieb? Aus den älteren hat er längst alle Liebe und Verehrung herausgefragt; sie verachten den alten Narren und schmeicheln ihm. Cordelia, die jüngste, ist erst seit kurzem aus den Händen einer treuen Pflegerin, so mag man annehmen, in seine Behandlung übergegangen; sie versteht sich noch nicht aufs Schmeicheln und erhält glücklicher Weise auch keine Lektionen mehr in der Kunst.

Übrigens steht Bescheidenheit jedem Alter wohl an und besonders allen denen, die öffentlich auftreten. Wenn der Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts sich an den „günstigen Leser" wendete, so war das eine schönere Sitte, als die im Zeitalter der Romantik und spekulativen Philosophie aufgekommene Gewohnheit, dem Leser schon in der Vorrede und nachher bei jeder Gelegenheit, zwischen den Zeilen und in den Zeilen, zu verstehen zu geben, daß er ein sehr untergeordnetes Wesen sei, dem es freilich kaum gelingen werde, alle die tiefen Gedanken, die ihm hier vorgelegt würden, zu ergründen. Wenn er dennoch sich an das Buch wagen wolle, so möge er, falls es so eintreffe, sich bescheiden, es könnten ja nicht alle Philosophen sein; und ferner bedenken, daß es ihm hier zuvor gesagt sei. Es ist merkwürdig genug, daß das deutsche Publikum durch diesen Ton wirklich sich einschüchtern ließ und lange Zeit, was es nicht verstand, als tiefsinnig zu bewundern die Gewohnheit hatte; weshalb es denn auch bis auf diesen Tag an Schriftstellern nicht fehlt, die in dieser Tonart zu ihm reden: Unverschämtheit imponirt dem durchschnittlichen Deutschen noch immer. Höchst erfreulich sticht in diesem Punkt der Ton des wissenschaftlichen Verkehrs in England von der deutschen Gewohnheit

ab. Man nehme Schriftsteller wie Mill oder Darwin; sie sprechen zu dem Leser, als ob er ihnen eine Gunst erweist, wenn er ihnen seine Aufmerksamkeit schenkt, und wo sie polemisiren, geschieht es in einer Form, die Achtung und den Wunsch der Verständigung ausdrückt. Der deutsche Gelehrte glaubt der sich selber schuldigen Achtung etwas zu vergeben, wenn er nicht in dem Ton herablassender Belehrung oder hochfahrender Zurechtweisung spricht. Man werfe in die erste beste gelehrte Zeitung einen Blick: auch die kleinste anonyme Anzeige athmet das Bewußtsein unendlicher Überlegenheit; auch die wohlwollende Anerkennung wird von der stillschweigenden oder ausdrücklichen Versicherung begleitet, daß Referent die Sache natürlich besser verstehe und daß es daher eigentlich schade sei, daß sie nicht in die geeignetsten Hände gekommen. Ist Referent gar anderer Meinung, so glaubt er sich nicht genug gethan zu haben, bis er dem gläubigen Leser bewiesen, daß der Gegner ein nichtsnutziger und böswilliger Thor ist. Anerkannte und vielbewährte Meisterschaft besitzen hierin die Philologen. Ob es die Beschäftigung mit dem unendlich Kleinen ist, die sie so reizbar und unduldsam macht?

Übrigens könnte, so fürchte ich, ein fremder Beobachter leicht auf die Meinung kommen, daß in Deutschland gegenwärtig hochfahrende Dreistigkeit überhaupt für eine besonders geschätzte Eigenschaft des Mannes gelte. Wenn man in einem historischen Porträtwerk, wie dem von C. v. Seidlitz herausgegebenen, die Gesichter des vorigen oder der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts betrachtet, dann kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß seitdem ein großer Wandel in den Physiognomien sich vollzogen habe: das „schneidige" Gesicht ist der Typus, dem das heutige Geschlecht nachstrebt. Man denke nur an die Bärte und ihre symbolisch-physiognomische Bedeutung, wie sie in der Redensart: Haare auf den Zähnen haben, ausgedrückt wird; das oderint, dum metuant ist die dazu passende Unterschrift. Ob es heutzutage einen jungen Mann giebt, der erfreut wäre, zu hören, daß man seine Bescheidenheit gelobt habe? Ob es nicht mancher für eine gröbliche Beleidigung nähme, die er mit Blut abwaschen müsse?

Sechstes Kapitel.

Der Selbstmord.

1. Der Selbstmord ist eine dem Menschenleben eigentümliche Erscheinung. Seine Möglichkeit beruht in gewissem Sinne auf der Erhebung des Willens über die Naturbestimmtheit der Triebe. Das Tier kommt nicht zur Reflexion auf das Ganze des Lebens, es wird von dem Selbsterhaltungstrieb absolut bestimmt, darum steht es nicht mit Wahlfreiheit dem Leben gegenüber. Auf der Entwickelung der Intelligenz im Menschen beruht die Wahlfreiheit und damit die Möglichkeit des Selbstmordes; auf ihr beruht auch die Möglichkeit des Wahnsinns, einer Erscheinung, die ebenfalls dem menschlichen Leben eigentümlich ist und die mit dem Selbstmord in engem Zusammenhang steht. Die Intelligenz des Tieres ist gebunden durch den Willen und dadurch vor solchen Schwankungen geschützt.

Wie durch die Entwickelung der Intelligenz die Möglichkeit des Selbstmordes herbeigeführt wird, so scheint auch mit dem Wachstum der Kultur die Häufigkeit seiner Ausführung zu wachsen. Aus der großen Menge statistischer Thatsachen, welche der Italiener H. Morselli in seinem Werk über den Selbstmord (1881) verarbeitet hat, ergiebt sich als zweifellos, daß während des 19. Jahrhunderts bei den meisten europäischen Völkern eine starke und ziemlich gleichmäßige Zunahme des Selbstmordes stattgefunden hat*). In Frankreich z. B. ist in dem halben Jahrhundert von 1826—1875 der Jahresdurchschnitt von 54 bis auf 150 Selbstmorde auf eine Million Einwohner gestiegen; in Preußen zwischen den Jahren 1816 und 1877 von 70,2 bis auf 173,5. Noch stärker ist die Zunahme in dem cisleithanischen Österreich. Allerdings giebt es auch Länder, wo die Verhältnisse günstiger liegen; in England z. B. scheint in den letzten 50 Jahren eine Steigerung kaum in nennenswertem Umfang stattgefunden zu haben, die Ziffern schwanken um das Mittel von 65 auf eine Million Einwohner. In Norwegen hat sogar eine Abnahme von 80 auf 70 stattgefunden.

*) Vgl. auch Th. G. Masaryk, der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation (1881).

Wie die zeitliche Zunahme für die Abhängigkeit des Selbstmordes von der Intensität der Kultur spricht, so auch die örtliche Verteilung. Im ganzen kommt bei den europäischen Völkern der Selbstmord um so häufiger vor, je intensiver ihre Teilnahme an dem modernen Kulturleben ist; doch bildet das englische Volk auch hier eine bemerkenswerte Ausnahme. Das Maximum (mit 200—300) liegt in Mitteleuropa, gegen die Grenzen zeigt sich überall ein starkes Zurückgehen der Ziffern, Süditalien, Spanien, Irland bleiben unter 25, Norditalien, Schottland, Nordschweden, Rußland unter 50, Ungarn, Polen, Südschweden unter 75. Am stärksten beteiligt sind die großstädtischen und die industriellen Bezirke: Sachsen und Thüringen steht in Deutschland obenan (mit etwa 300), es folgen Brandenburg mit Berlin (204), Schleswig-Holstein mit Hamburg (250); in Österreich tritt Niederösterreich mit Wien hervor (254), es folgt Böhmen (158); in Frankreich bildet Paris das Centrum, das seine Wirkungen auf eine ganze Gruppe angrenzender Departements ausstrahlt (Seine, Marne, Oise um 400), dann kommt das industrielle Nordfrankreich. Dieselbe Anhäufung zeigt sich an den drei Hauptstädten der skandinavischen Länder. Eine merkwürdige Ausnahme bilden Westphalen-Rheinland und Belgien-Holland, die mit einer Selbstmordfrequenz von unter 75 der englischen Gruppe sich anschließen.

Bemerkenswert ist noch, daß innerhalb der einzelnen Bevölkerungen die gebildeten Klassen stärker beteiligt zu sein scheinen. Für Italien giebt Morselli (S. 228) folgende Daten. Obenan steht die Gruppe Wissenschaft und Litteratur mit 618 Fällen auf die Million der männlichen Angehörigen dieser Gruppe berechnet, es folgt Landesverteidigung mit 404, Unterricht und Erziehung mit 355, öffentliche Verwaltung mit 324, Handel mit 277, Rechtspflege mit 218, Gesundheitspflege mit 201, dagegen Industrie mit 80, Urproduktion mit 27. Für Frankreich werden folgende Ziffern angegeben. Auf die Million Einwohner kommen Selbstmörder: bei persönlichen Dienstleistungen 83, beim Handel und Transportwesen 98, bei der Urproduktion 111, bei der Industrie 159, bei den sogenannten liberalen Professionen 510. Andere kommen zu anderen Ziffern und anderer Reihenbildung, doch widersprechen sie nicht der Regel, daß im ganzen der Selbstmord in den einfachsten Lebensverhältnissen am

seltensten ist, daß er mit der Komplikation der Verhältnisse häufiger wird. — Die Ursache hiervon wird niemand in der höheren Bildung als solcher suchen; sie liegt in einer Reihe von Begleiterscheinungen. Solche sind: Entfernung von den ursprünglichen und natürlichen Lebensbedingungen und Arbeitsformen; einseitige Anstrengung des Gehirns, besonders auch durch verfrühte geistige Arbeit; erschöpfende und raffinirte Formen des Genießens; heftige Begierden und athemloses Rennen nach Glück und Erfolg, verbunden mit großen Enttäuschungen und Katastrophen. Alles dies kommt in den großen Zentren des modernen Lebens zusammen und hier macht es sich wieder am meisten in den oberen Schichten der Bevölkerung fühlbar.

2. Wie ist der Selbstmord moralisch zu beurteilen?

Die natürliche Empfindung steht ihm mit Grauen gegenüber. Das Grauen vor dem Tode überhaupt wird durch die willkürliche Herbeiführung in jeder Form, Ermordung, Hinrichtung, gesteigert; am widernatürlichsten und grauenhaftesten erscheint es, wenn jemand selbst die Hand wider sein Leben erhebt. Die Kirche folgte der gemeinen Empfindung, wenn sie den Selbstmörder als einen Verworfenen ansah und ihn auch des Grabes bei den Gläubigen nicht teilhaftig werden lassen mochte. Auch bei den Griechen wurden dem Selbstmörder die Grabesehren entzogen; die Handlung erschien als eine Verletzung der Scheu, mit welcher der antike Mensch gewaltthätigen Eingriffen in die Naturordnung überhaupt gegenüberstand (Schmidt, Ethik der Griechen II, 441).

Die Philosophie hat auch in diesem Stück sich von der gemeinen Meinung getrennt. Unter den griechischen Schulen sind es besonders die Stoiker und Epikureer, welche mit Entschiedenheit für die moralische Möglichkeit des Selbstmordes eintreten. Sie preisen als einen Vorzug des Menschen die Freiheit, das Leben zu verlassen, wenn es keinen Werth mehr habe. Und eine große Anzahl im öffentlichen Leben und in der Litteratur hervorragender Männer hat von dieser Freiheit Gebrauch gemacht. Nicht anders verhält sich die freigeistige Philosophie der Neuzeit; so hat Hume in einer kleinen Skizze die Gesichtspunkte zusammengestellt, aus denen der Selbstmord unter Umständen gerechtfertigt werden kann. Er zeigt, daß der Selbstmord weder notwendig eine Verletzung der Pflichten gegen Gott, noch

gegen Andere, noch gegen sich selbst sei. Nicht gegen Gott: wäre die Verfügung über das menschliche Leben dem Allmächtigen vorbehalten, so daß es ein Eingriff in dessen Recht wäre, über sein eigenes Leben zu verfügen, so würde es ja in gleicher Weise vermessen sein, für die Erhaltung des Lebens zu sorgen, als für die Zerstörung. Wenn ich einen Stein, der auf meinen Kopf fallen will, abwende, durchkreuze ich den Lauf der Natur so gut, als wenn ich einige Unzen Blut aus ihrem natürlichen Kanal ablenke. Sagt man: aber zur Erhaltung leitet der natürliche Trieb an; so kann der Selbstmörder erwidern: er fühle diesen Trieb nicht mehr, und damit sei ihm also gleichsam ein Wink gegeben, daß er das Leben verlassen dürfe. Ebensowenig ist Selbstmord notwendig eine Versündigung gegen den Nächsten oder gegen sich selbst: wer Anderen nichts Gutes thun kann, sondern ihnen nur zur Last ist, wer selbst sein Leben nicht als ein Gut schätzt, sondern als Qual trägt, wer darauf verzichten kann, ohne einen Menschen in der Welt zu kränken oder zu betrüben, der thut kein Unrecht, wenn er die Last ablegt. Im Gegenteil, könnte er sagen, es sei der einzige Weg, der ihm übrig gelassen sei, Anderen zu dienen, indem er ihnen zeige, wie jedermann es in der Hand habe, von seinem Elend sich zu befreien*).

In der That, ich glaube nicht, daß es möglich ist, die Erhaltung des eigenen Lebens unter allen Umständen als Pflicht, die freiwillige Beendigung als Pflichtverletzung zu konstruiren. Friedrich der Große führte während des siebenjährigen Krieges ein Fläschchen

*) Von den Massilioten wird berichtet, daß, wenn unter ihnen Einer den Schierlingstrank zu nehmen begehrte, er vom Rat der Sechshundert sich dazu die Autorisation verschaffen konnte, indem er ihnen die Frage zur Entscheidung vorlegte, ob er Grund habe, aus dem Leben freiwillig zu scheiden. Bei den Utopiern läßt Thomas Morus dem, der von unheilbarer und schmerzhafter Krankheit befallen ist, von Priestern und obrigkeitlichen Personen zusprechen, zu thun, was unter diesen Umständen für ihn das Beste sei: das ihn quälende Übel nicht länger zu nähren, sondern beherzt zu sterben. Die sich überzeugen lassen, machen in freiwilliger Entsagung ihrem Leben ein Ende, oder man giebt ihnen einen tödtlichen Schlaftrunk und so sterben sie, ohne es zu merken. Dagegen wird Selbstmord ohne Autorisation als schimpflich angesehen. Auch Carlyle äußert einmal die Ansicht, es sei nicht zu rechtfertigen, daß dem Menschen die Freiheit, unerträglicher Qual sich durch freiwilligen Tod zu entziehen, durch Gesetze und öffentliche Meinung verkümmert werde, wie es in England noch geschehe.

mit Gift bei sich; nehmen wir an, es sei geschehen, um im Falle seiner Gefangennehmung davon Gebrauch zu machen, damit das Land nicht seine Interessen der Auslösung des Herrschers zu opfern in Gefahr komme. Es ist augenscheinlich, daß die Handlung in solchem Fall nicht anders beurteilt werden könnte, als die Handlung eines Kapitäns, der sich mit seinem Schiff in die Luft sprengt, um es nicht dem Feinde in die Hände fallen zu lassen, oder eines Pioniers, der sein Leben opfert, den Seinigen eine Gasse zu machen. Oder man nehme den Fall des Themistokles. Von den Athenern verbannt, von den Lacedämoniern verfolgt, endlich nach langen Flüchtlingsirrfahrten vom Großkönig aufgenommen, machte er seinem Leben ein Ende, als der Perser den Dank für die Aufnahme begehrte und von ihm thätige Förderung seiner Pläne gegen die Griechen verlangte. Wer wagt es ihn dafür anzuklagen? oder wer weiß ihm noch nachträglich Rat zu geben, was er hätte thun sollen? — Aber auch wenn der Entschluß gefaßt wird, um einem unerträglich gewordenen Leben zu entgehen, würde ich nicht den Mut finden, die Handlung unter allen Umständen für verwerflich zu erklären. Wenn jemand, von irgend einem Verdruß oder einer Enttäuschung getroffen, feige und kopflos sich davon macht und die Seinen in Kummer und Not zurückläßt, so ist ein herbes Verwerfungsurteil nicht ungerecht. Wenn aber jemand ein hoffnungsloses und schmerzliches Leiden nicht mehr tragen kann, wenn er empfindet, daß alle Welt seiner müde ist und durch seinen Abgang sich lediglich erleichtert fühlte, so wird das unbefangene Gefühl anders urteilen. Freilich wir werden sagen: groß und erhebend ist es, wenn jemand großes und schweres Leiden mit ruhiger Geduld bis zum Ende ausharrend trägt, wir bewundern den Helden im Leiden so gut, wie den Helden im Kampf. Aber — Heldentum ist nicht Pflicht, es ist verdienstlich, ein Held zu sein, aber es ist menschlich, es nicht zu sein. Wir versagen dem, der unter seiner Last zusammenbricht, unsere Teilnahme nicht und vergessen nicht das Wort der Barmherzigkeit: wer ohne Schuld ist, hebe den ersten Stein auf.

Es pflegt gesagt zu werden: Selbstmord geschehe aus Feigheit. Es kommen gewiß Fälle vor, in denen es so ist; ein Mann ohne Kraft zu handeln und zu leiden wird von einem Mißgeschick getroffen,

er verliert den Kopf und sieht keinen Ausweg als den Strick, wo ein tapferer und tüchtiger Mann durch Geduld und Widerstandskraft die Schwierigkeit überwunden und sein Leben wiederhergestellt hätte. Man wird aber nicht sagen können, daß das in allen Fällen zutrifft; wenn ein Mann wie Themistokles nach ruhiger Überlegung seinen Entschluß faßt und dann thut, was ihm notwendig erscheint, um nicht seiner selbst Unwürdiges zu leiden oder zu thun, so würde er den Vorwurf der Feigheit wohl als einen etwas frostigen Schulmeisterscherz belächelt haben. — Und auch die Rede, die man bei Schopenhauer und ähnlich schon bei den Neuplatonikern findet: die Flucht aus dem Leben sei Flucht vor dem Leiden, das Leiden aber sei der notwendige Weg zur Erlösung von dem Willen zu leben, würde ihm kaum sonderlich eingeleuchtet haben: er fühle sich, so würde er etwa erwidert haben, von dem Willen zu leben so durchaus frei, daß er eben im Begriff stehe, das Leben zu verlassen, ohne die mindeste Begierde, es wieder anzutreten. Ob der Tod hierzu der Weg sei, möge dem Metaphysiker Skrupel machen, ihm mache es keine, und er habe wenig Neigung, auf jene mehr spitzfindigen, als tiefsinnigen Reden einzugehen, womit der Metaphysiker zeige, daß der freiwillige Tod dem Leben als Erscheinung, aber nicht dem Willen als Ding an sich ein Ende mache.

3. Dennoch bin ich nicht der Meinung, daß das ungünstige Urteil über den Selbstmord überhaupt grundlos sei. Der Selbstmord stellt sich, wenn man nicht die Ausnahmen, sondern die Regel ins Auge faßt, als der Vollzug eines Verdammungsurtheils dar, das der Selbstmörder selbst über sein eigenes Leben spricht; es ist das unschöne Ende eines unschönen Lebens. Der Tod ist der Sünde Sold, das Wort des Apostels gilt sicherlich der Regel nach von dem Tode durch eigene Hand. Es giebt Ausnahmen, vielleicht zahlreiche Ausnahmen; aber sie heben die Regel nicht auf. An ihr hat sich das Volksurteil gebildet: der Selbstmord ist der naturgemäße Abschluß eines verlorenen Lebens.

Auch hier kann man die Statistik herbeiziehen. So schwierig es ist, auf die Frage nach den Ursachen des Selbstmordes bestimmte Antworten zu erhalten, so läßt das vorhandene Material doch gewisse Thatsachen in großen Umrissen deutlich erkennen. Auf der Tabelle

bei Morselli (S. 254) erscheint als das häufigste Motiv Geisteskrankheit, etwa ein Drittel aller Fälle, deren Motiv überhaupt angegeben wird, umfassend. Es folgen körperliche Krankheiten, Lebensüberdruß, Laster (Trunksucht und Ausschweifung), Kummer (besonders Familienzerwürfnisse), Not und Verluste, Gewissensbisse, Furcht vor Schande und Strafe. Die Ziffern sind für die verschiedenen Länder verschieden, sie gleichen sich ungefähr dahin aus, daß auf jedes Motiv ein Zehntel der Fälle kommt. Der kleine Rest von etwa einem Zwanzigstel kommt auf die leidenschaftlichen Erregungen, Liebe, Eifersucht, Zorn. Man sieht, der Selbstmord ist in der Regel das Ende eines geistig, körperlich, moralisch, wirtschaftlich, social zerrütteten Lebens. Laster sind nur in einem verhältnismäßig kleinen Teil der Fälle als direkte Ursache angegeben; wenn man die anderen Motive analysirte, würde man ohne Zweifel in ihnen sehr häufig als primäre Ursache ungünstige Neigungen und Lebensgewohnheiten finden, sei es im Eigenleben, sei es im Leben der Eltern und Voreltern. Vor allem würde sich der Alkohol als der eigentliche Verwüster der Lebenskräfte herausstellen: er zerstört das Gehirn und begründet die erbliche Neigung zu Geisteskrankheiten, nicht minder auch zu körperlichen Krankheiten und Lebensüberdruß; er zerstört das wirtschaftliche Wohlergehen, er zerrüttet die Familienverhältnisse, er führt zu strafbaren Handlungen, die mit Reue und Schande gebüßt werden.

So wird der Selbstmord zu einem Anzeichen und Gradmesser sittlich krankhafter Zustände. Doch ist hier Vorsicht geboten; eine Ordnung der Völker und Klassen nach der Häufigkeit des Selbstmordes darf nicht für eine Ordnung nach dem sittlichen Wert oder Unwert gehalten werden. Man vergesse nicht, daß Indolenz das beste Schutzmittel gegen Selbstmord ist. Und das vergesse man auch nicht bei dem Urteil über den einzelnen Selbstmörder. Der Selbstmord ist das Bekenntnis eines schuldvollen Lebens, freilich nicht das heilsame Bekenntnis, das den Anfang einer Erneuerung des Lebens bildet, sondern das verzweifelte Bekenntnis der völligen Unfähigkeit zu einem neuen Leben. Aber sofern er doch auch das Bekenntnis ist, daß der Selbstmörder unvermögend sei, das alte Leben fortzusetzen, ist er zugleich ein Anzeichen, daß nicht alle Empfindung für das Gute und Böse erloschen ist. Es sind nicht die eigentlich Verworfenen, die sich selbst

das Leben nehmen, sondern solche, die nicht die moralische Kraft hatten, verderblichen Trieben der eigenen Naturanlage und ungünstigen Einflüssen der äußeren Umgebung zu widerstehen, die aber doch so viel Empfindung für das Bessere hatten und behielten, daß sie ihr nichtswürdiges Leben oder ihre schlechten Thaten nicht ertragen konnten. Der Selbstmord eines Judas Iskariot, so kommt mir vor, ist einigermaßen geeignet, unser Urteil über ihn zu entwaffnen. Daß er verzweifeln konnte über das, was er gethan, zeigt, daß er nicht eine ganz gemeine Seele war. Wäre er es gewesen, so hätte er es anders gemacht, er hätte sein Geld verjubelt oder damit gewuchert und sich mit bewährter Brauchbarkeit und Gesinnungstüchtigkeit weitere Verdienste von ähnlicher Art erworben. Statt dessen sprach er sich selbst das Urteil, da ihm die Sühne durch ein von der irdischen Gerechtigkeit gesprochenes Urteil versagt war. Ist es auch nicht die rechte Sühne, so ist es doch eine Art von Sühne.

II. Die Pflichten gegen Andere und die socialen Tugenden.

Siebentes Kapitel.

Mitleid und Wohlwollen.

1. Die Naturgrundlage der socialen Tugenden sind die sympathischen Gefühle und Willenserregungen. Im Gegensatz zu den idiopathischen Willenserregungen, die in Vorgängen des Eigenlebens ihren Ursprung haben, heißen sympathisch diejenigen, welche durch Übertragung von einem fremden Leben wie durch eine Art Ansteckung entstehen. Alle Gefühlserregungen haben, wenngleich in verschiedener Stärke, die Tendenz, durch Miterregung sich auszubreiten: Freude und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Liebe und Haß, Verachtung und Verehrung, fröhliche Ausgelassenheit und ernste Feierstimmung. Und zwar findet durch die Ausbreitung zugleich eine Steigerung der Intensität statt. Die Leidenschaften, welche eine Rede in einer großen Volksversammlung erregt, sind viel intensiver, als diejenigen, welche entstehen, wenn dieselben Personen dieselbe Rede einzeln lesen oder hören; es ist als ob von jedem fühlenden Punkt in der Versammlung auf jeden anderen die Gefühle reflektirt und in ihm als in einem Brennpunkt gesammelt würden.

Der Empfänglichkeit für die Miterregung entspricht ein tiefes Verlangen des menschlichen Herzens, seine Gefühle von einem zweiten Herzen aufgenommen und wiedergestrahlt zu sehen. Wer sich freut oder leidet, verlangt nach Menschen, die seine Freude oder seinen Schmerz wiederspiegeln; wer liebt oder haßt, verehrt oder verachtet, strebt seine Empfindung auszubreiten und fühlt es schmerzlich, wenn die Umgebung gleichgültig bleibt. Jedes starke Gefühl treibt dazu, von dem Gegenstand zu reden; wes das Herz voll ist, des geht der Mund über.

Der natürliche Ausgangspunkt der sympathischen Erregung ist die Blutsverwandtschaft. Am unmittelbarsten und stärksten findet

sie zwischen Mutter und Kind statt. Ursprünglich ein Wesen, leben sie in gewissem Sinn lebenslänglich ein Leben, wenn auch mit getrenntem physischen Haushalt. Von diesem Punkt dehnt sie sich auf die Glieder der Familie, des Stammes, des Volkes, der Menschheit, auf lebende Wesen überhaupt aus. Laut und Gebärde dienen zuerst zur Überleitung; die komplicirteren und feiner charakterisirten Gefühle und Stimmungen werden durch die Sprache und durch die Ausdrucksmittel der Kunst fortgepflanzt.

Von allen Gefühlen scheint der Schmerz am leichtesten durch Miterregung sich auszubreiten. Die Sprache zeigt dies, indem sie nur für den sympathischen Schmerz ein Wort hat: Mitleid. Mitfreude, Mitfurcht u. s. w. sind nicht gebildet. — Daß Freude sich weniger leicht durch Miterregung fortpflanzt, ist zweifellos. Die Erklärung liegt vielleicht in Folgendem. Lust und Schmerz haben außer der Tendenz, sich mit sympathischen Gefühlen auszubreiten, auch eine Tendenz zu antipathischer Erregung; Glück ruft bei der Umgebung jene eigentümliche Form des Schmerzes hervor, welche Neid genannt wird, und umgekehrt bewirkt Unglück Schadenfreude. Jedermann vergleicht sich und seine Lage mit der Anderer; er mißt, da es einen absoluten Maßstab überall nicht giebt, sein Können, Gelten und Haben an dem seiner Umgebung. Fällt die Vergleichung zu seinen Gunsten aus, so empfindet er Lust, im anderen Falle Schmerz; das Glück des Anderen wirkt also deprimirend, das Unglück hebend auf das Selbstgefühl.

Es sind bekannte Erscheinungen, sie fehlen in der menschlichen Natur nirgend ganz. Die pessimistischen Moralphilosophen verweilen gern bei ihnen als der eigentlichen partie honteuse der menschlichen Konstitution. In den Widerwärtigkeiten, sagt Larochefoucauld, die unseren guten Freunden zustoßen, ist allemal etwas, das uns nicht mißfällt. Und mit noch mehr Recht kann man zu diesem Satz das Seitenstück bilden: in dem Glück unserer guten Freunde ist allemal etwas, das uns nicht ganz gefällt. Jemand hat das große Loos gewonnen; es werden gemischte Empfindungen sein, mit denen die Freunde ihn beglückwünschen, besonders diejenigen, die mitgespielt und eine Niete gezogen haben. Jemand hat ein Examen mit Glanz bestanden; er hat Ursache, mit Vorsicht von der Sache zu reden, be-

sonders zu denjenigen, die mit weniger Glück denselben Weg gegangen sind. Umgekehrt, hat er Malheur gehabt, ist er vom Pferde gefallen, ist er als Redner ausgelacht worden, hat er an der Börse falsch spekulirt, dann braucht er nicht allzusehr besorgt zu sein, durch die Mitteilung der Sache guten Freunden wehe zu thun. Bedauern zwar wird er leicht finden, aber — nun es ist ja bekannt genug, wie wenig das Bedauern der Freunde in solchen Fällen begehrt wird. Nicht als ob nicht ein grimmig bitterer Schmerz durch derartige Zufälle hervorgebracht werden könnte, und als ob nicht auch hier wirkliches Mitgefühl als lindernder Balsam empfunden würde, aber dem Balsam ist zu leicht etwas von jenem ätzenden Gift beigemischt, das Schadenfreude heißt. Die einzig sichere Form, Teilnahme auszudrücken, möchte die sein, daß man einem, der als lachender Zuschauer daneben steht, einen Schlag ins Gesicht giebt. Man sieht, Mit-Freude und Neid, Mitleid und Schadenfreude werden durch denselben Anlaß hervorgerufen. Mitleid tritt auf in Begleitung einer Hebung des Selbstgefühls, es schmeichelt der Eigenliebe; Mit-Freude tritt auf in Begleitung einer Herabstimmung des Selbstgefühls; oder vielmehr, sollte auftreten: denn der Neid löscht die Freude aus. Dagegen kann Mitleid mit gleichzeitiger Steigerung des Selbstgefühls zusammen bestehen. Eigentliche Schadenfreude löscht natürlich auch das Mitleid aus; aber ganz wohl kann eine wirkliche Regung des Mitleids auf dem Hintergrund des Gefühls der eigenen Sicherheit, Unverletztheit, Überlegenheit entstehen. Daher ist ächte Mit-Freude selten, Mitleid dagegen gar nicht selten. Und aus eben dem Grunde ist die Fähigkeit zur Mit-Freude ein viel sichereres Anzeichen einer reinen und von Selbstsucht freien Natur, als Mitleid. Goethe, sonst eben nicht gewöhnt sich selbst zu rühmen, rühmt sich einmal gegen den Vorwurf, daß er ein Egoist sei, seiner Neidlosigkeit:

Ich Egoist? — Wenn ich's nicht besser wüßte!
Der Neid, das ist der Egoiste.
Und was ich auch für Wege geloffen,
Auf'm Neidpfad habt ihr mich nie betroffen.

Und die mitleidigen Seelen, die bis auf diesen Tag an ihm mäkeln, daß er nicht genug mit fremdem Leid sich befaßt habe, bedenkt er mit dem Xenion:

Auf das empfindsame Volk hab ich nie was gehalten; es werden,
Kommt die Gelegenheit nur, schlechte Gesellen daraus.

In der That, Mitleid besteht mit allen sieben Todsünden zusammen. Vermutlich hat jener Pharisäer seinem Gebet: ich danke Dir, Gott, daß ich nicht bin wie andere Menschen, Räuber, Ungerechte, Ehebrecher, oder auch wie dieser Zöllner, laut oder leise auch ein Wort des Mitleids hinzugefügt: freilich er thut mir leid, der arme Kerl drüben; allerdings er ist selbst Schuld, aber wie leicht ist der erste Fehltritt gethan, wenn man nicht allezeit auf sich Acht hat. Aller Klatsch wird im Tone des Mitleids gesagt und mit der Gebärde des Mitleids gehört. Wie manche sentimentale Weiberseele, die vor Mitleidigkeit nicht eine Raupe zertreten kann, bringt es ohne Umstände fertig, eine Nachbarin durch üble Nachrede auf den Tod zu kränken, oder ihrem Gatten durch tägliche Widerwärtigkeit und Niederträchtigkeit das Leben zu vergiften.

2. Was die Bedeutung der sympathischen Gefühle und besonders des Mitleids für den Lebenshaushalt anlangt, so ist es offenbar dieselbe, welche den Gefühlen überhaupt zukommt: ihre Aufgabe ist, den Willen im Geschäft der Selbsterhaltung zu leiten. Wie idiopathischer Schmerz als Anreiz zur Entfernung des Übels oder der Störung wirkt, welche das eigene Leben bedroht, so strebt das Mitleid den Willen zur Entfernung der Schmerzursachen im fremden Leben zu bestimmen. Im Mitleid kommt die Solidarität der Gemeinschaften zur Erscheinung: der Kollektivkörper empfindet darin die Störung, welche zunächst ein Glied trifft, als Bedrohung seiner selbst, und wird dadurch angetrieben, im Sinne seiner Selbsterhaltung zu reagiren.

Wie aber im Menschenleben Gefühlsantriebe zur Leitung des Handelns nirgend ausreichen, sondern der regulirenden Oberleitung der Vernunft bedürfen, so auch hier. Man sagt von dem Zorn und der Liebe, daß sie blind sind. Es gilt auch vom Mitleid. Und darum bedarf auch diese Willensregung, nicht minder als die selbstischen Triebe, um im Sinne der Wohlfahrt zu wirken, der Erziehung durch Vernunft, der Leitung durch Weisheit. Die Tugend, welche so entsteht, die allgemeine Grundform der socialen Tugenden, können wir Wohlwollen nennen und sie erklären als diejenige Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche die Wohlfahrt der Umgebung

zu fördern tendirt, indem sie Störungen fernhält und günstige Lebensbedingungen herbeiführt.

Im Wohlwollen tritt das Mit-leiden gegen das Wohl-thun zurück. Der Wohlwollende und Wohlthätige handelt im Sinne der Verhütung oder Entfernung fremden Leids, ohne daß es hierzu allemal des Mit-leidens bedarf. Ja, eine gewisse Widerstandsfähigkeit des Willens dagegen gehört so gut zur Tugend des Wohlwollens, als zur Tapferkeit Widerstandsfähigkeit gegen idiopathischen Schmerz, zur Mäßigung Widerstandsfähigkeit gegen die Reizungen der Sinnlichkeit. Von einem Arzt wird nicht verlangt, daß er alle Schmerzen, deren Zeuge er ist oder die er vielleicht selbst verursacht, mit-leidet. Im Gegenteil, eine gewisse Abhärtung gegen das Mit-leiden ist für ihn eine Bedingung wohlthätigen Wirkens: durch das Mit-leiden würde die Klarheit des Urteils, die Sicherheit der operirenden Hand Schaden leiden. Es ist bekannt, daß Ärzte nicht gern ihre nächsten Angehörigen behandeln, eben weil hier das Mit-leiden die Kunst beeinträchtigt. — Und nicht nur für die sichere Ausübung der Kunst ist die Freiheit vom Mit-leiden notwendig, sie wirkt auch unmittelbar wohlthätig. Der Arzt tritt in die Krankenstube, mit geschäftsmäßiger Ruhe stellt er seine Untersuchung an und trifft die nötigen Anordnungen, er bemitleidet nicht, er jammert nicht; und gerade diese Ruhe übt den wohlthätigsten Einfluß: es teilt sich davon den Angehörigen und dem Kranken etwas mit; man hat die Empfindung, es sei eine Kraft gegenwärtig, über die das Übel nichts vermöge. Und nun vergleiche man, wie der Besuch von Angehörigen und Freunden wirkt: durch den Anblick des Kranken erschreckt und vom Mit-leiden ergriffen, brechen sie in Weinen und Klagen aus und vermehren das Leid durch Mitleid und Unruhe.

Dasselbe gilt in anderen Verhältnissen. Eine zärtliche Mutter empfindet doppelt die Schmerzen, die ihr Kind leidet. Es ist gefallen und hat sich weh gethan; sie fließt über von Mitleid. Die Wirkung ist, daß das Kind nun erst recht den Schmerz fühlt, es beginnt erst zu weinen, da es bemitleidet wird, nun kommt es auch sich selbst bejammernswert vor. Und die bleibende Nachwirkung solcher Behandlung ist Wehleidigkeit, keine erfreuliche Ausstattung für das Leben. Eine andere Mutter, die ihr Kind nicht minder lieb hat, widersteht

dem natürlichen Drang; sie bleibt ruhig, verbindet die Wunde, wenn es nötig ist, lenkt die Aufmerksamkeit von der Sache ab; und siehe da, der Schmerz vergeht wirklich, wenn ihm widerstanden wird und als bleibenden Ertrag bringt das Kind eine gewisse Abhärtung davon, die zu den besten Stücken der Ausstattung gehört, welche die Erziehung ins Leben mitzugeben vermag. Seine Kinder lieb haben ist Natur, und weder Tugend noch Kunst, aber Kinder erziehen ist eine große und schwere Kunst; und dazu gehört zuerst die Fähigkeit, die natürlichen Zärtlichkeitstriebe zu beherrschen. Man muß die Kinder gar nicht merken lassen, wie lieb man sie hat, so sagt ein Spruch alter Erbweisheit, der freilich der Sentimentalität und Eitelkeit moderner Mütter wenig zusagt.

Im Grunde verhält es sich bei jeder Hülfe, die Menschen einander erweisen können, nicht anders: die ruhige, sichere Hand im Zurechthelfen oder Zurechtweisen setzt überall voraus, daß das Leiden nicht den Helfer durch Mit-leiden mitbewältige; in der Armenpflege z. B. wird die blinde Wohlthätigkeit des Mitleids dem Erfolg nach zum Übelthun: es verwöhnt und zieht Ansprüche groß, um dann, wenn es ihnen nicht mehr genügen kann oder mag, in Klagen über Undankbarkeit auszubrechen.

Hiernach wäre also zu sagen: das Mitleid ist die natürliche Grundlage für die sociale Tugend des thätigen Wohlwollens, aber keineswegs ist es selbst eine Tugend, noch gar, wie Schopenhauer will, der Maßstab des moralischen Wertes eines Menschen überhaupt. Es bedarf, wie jede Seite des Trieblebens, der Erziehung und Disciplinirung durch die Vernunft, in dem vernünftigen Willen findet es zugleich seine Erfüllung und seine Schranke; seine Erfüllung, sofern es durch ihn seine Bestimmung erreicht, menschliche Wohlfahrt zu fördern, seine Schranke, sofern seine Äußerung unterdrückt wird, soweit sie schädlich wirkt. Und so wird also gelten, was, in Übereinstimmung mit der Stoa, Spinoza fordert (Eth. IV, 50): der Weise strebt, sich des Mit-leidens zu erwehren und soviel die menschliche Natur zuläßt, wohl zu handeln und sich die ruhige Heiterkeit des Gemüts zu erhalten (bene agere et laetari).

Vielleicht wird diese „Weisheit" bei Frauen öfter als bei Männern angetroffen. Die Tapferkeit im Leiden, die Geduld, eine specifisch

weibliche Tugend, befähigt zunächst die eigenen, sodann auch die fremden Leiden mit ruhiger Gelassenheit zu ertragen. Die tüchtige Frau, wie sie vom eigenen Schmerz nicht überwältigt wird, läßt sich auch von fremden Schmerzen nicht überwältigen, sondern ruhig und sicher, thätig und hülfreich, greift sie das Übel an und bewältigt es.

Achtes Kapitel.

Die Gerechtigkeit.

1. Nach der obigen Erklärung lassen sich im Wohlwollen zwei Seiten unterscheiden, die negative und die positive: der Wohlwollende ist bestrebt, Störungen von dem Leben der Anderen fernzuhalten und günstige Bedingungen für ihre Wohlfahrt herbeizuführen. Indem diese beiden Seiten des Wohlwollens als besondere Tugenden gesetzt werden, haben wir die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe.

Die Gerechtigkeit als subjektiver Habitus ist näher zu erklären als die Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche störende Eingriffe in das Leben und die Interessenkreise Anderer selber nicht übt und auch ihre Verübung von Seiten Anderer nach Möglichkeit hindert. Wenn die Interessenkreise, auf deren Achtung jemand Anspruch hat, sein Recht ausmachen und Übergriffe in dieselben Unrecht sind — auf eine genauere Bestimmung dieses Begriffes komme ich später zurück — so erhalten wir die Pflichtformel der Gerechtigkeit: thu weder selbst Unrecht, noch dulde, so viel an dir ist, daß überhaupt Unrecht geschehe; oder positiv ausgedrückt: achte und schütze das Recht, fremdes wie eigenes.

Wir fassen zunächst die erste Seite der Doppelformel ins Auge, die Enthaltung vom Unrechtthun, die Rechtlichkeit, welche nicht selten für die ganze Gerechtigkeit genommen wird. Nicht Unrecht thun pflegt als das Mindeste angesehen zu werden, was die Moral fordert. Doch ist Gerechtigkeit in diesem Sinne keineswegs die leichteste unter den Tugenden, ja vielleicht eine der schwersten, weil sie die demütigste ist und nicht durch Großartigkeit und Glanz der Eigenliebe schmeichelt, wie Großmut, Freigebigkeit oder Tapferkeit.

Gerechtigkeit fordert Beschränkung des Selbst durch Unterwerfung unter eine allgemeine Regel. Von Natur ist der Mensch, wie animalische Wesen überhaupt, zunächst gerichtet auf Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung. Jedes Wesen handelt von Natur nach der Maxime: ich bin der Mittelpunkt der Welt, alle Dinge sind Mittel für mich und meine Zwecke. So halten es die Tiere untereinander, so halten wir es mit den Tieren; wir ziehen die Konsequenz dieses Standpunktes, indem wir sie tödten und verzehren, die thatsächliche, aber nicht mißverständliche Erklärung: ich bin Zweck und du bist Mittel.

Nicht viel anders ist das ursprüngliche Verhalten des natürlichen Menschen gegen den Menschen. Das Kind ist am Anfang seines Lebens voll naiver, unbefangener Rücksichtslosigkeit. Es weiß nur von sich, es thut, was ihm wohlgefällt, ohne auf die Folgen seines Thuns für Andere zu merken. Erst allmälig lernt es die Thatsache beachten, daß sein Thun nicht blos für es selbst, sondern auch für Andere Folgen hat; es wird darauf durch die Reaktion aufmerksam, die es durch sein Thun von Seiten Anderer hervorruft. Es nimmt einem andern sein Spielzeug; dieses wird zornig und reagirt dem entsprechend. Man kann beobachten, wie das Kind einen Augenblick überrascht vor dieser Thatsache steht; erst allmälig wird sie ihm, unter dem Einfluß des eigenen Erleidens ähnlicher Eingriffe verständlich. Auch die Erziehung hilft die Thatsachen deuten. So wird allmälig ein gewohnheitsmäßiges Rücksichtnehmen auf die Folgen, welche das eigene Thun für die Kreise der Andern hat, ausgebildet. Wo die entsprechenden Erfahrungen gar nicht oder nicht in ausreichendem Maße gemacht werden, da bleibt leicht ein Rest jener ursprünglichen Rücksichtslosigkeit zurück. Einzige Kinder sind in Gefahr, rücksichtslos, eigensinnig, rechthaberisch zu bleiben: sie entbehren der Lektionen in der Gerechtigkeit, welche Geschwister einander so wirkungsvoll erteilen. Noch größer ist die Gefahr für solche, welche als bevorzugte Lieblinge unter anderen, denen gegenüber sie stets im Recht sind, aufwachsen. An großen Herren soll nicht selten noch im späteren Lebensalter zu merken sein, daß ihnen in der Jugend die Erfahrungen vorenthalten worden sind, wodurch in elementarer Form die Gerechtigkeit gelernt wird: ihren Übergriffen und üblen Launen trat kein

Widerstand entgegen und so merkten sie nicht, daß es außer dem eigenen noch andere Willen gäbe.

Das wäre die eine Seite der Gerechtigkeit: gerecht ist, wer seine Handlungen durch die Rücksicht auf die Verträglichkeit ihrer Folgen mit den Interessen Anderer einschränkt; ungerecht, wer diese Rücksicht überhaupt nicht nimmt oder ihr mit Bewußtsein entgegen handelt.

Die andere, aktive Seite der Gerechtigkeit ist das Nichtdulden, die Abwehr des Unrechts, und zwar sowohl des Unrechts, das mir selber, als dessen, das einem Anderen zugefügt wird. Die Sprache bezeichnet diese Seite der Gerechtigkeit als Rechtssinn. In gewissem Sinne ist dies das leichtere Stück. Dem Unrechtleiden widersteht die natürliche Neigung; der selbstische Wille reagirt gegen Einbrüche mit Zorn und Rachgier. Und auch das Unrecht, das einem Dritten zugefügt wird, ruft in dem unbeteiligten Zeugen eine kräftige Willenserregung hervor, den Unwillen (indignatio), den man als uninteressirten Zorn über das Unrecht, das ein Anderer erleidet, erklären kann, und der zur Parteinahme für den Gekränkten, zur Vergeltung des Unrechts an dem Übelthäter antreibt. In diesem Vergeltungstrieb kann man die instinktive Grundlage für die öffentliche Strafe erblicken; in ihr ist die Teilnahme der Unbeteiligten für den Verletzten gegen den, der ihm Unrecht thut, systematisirt und wirksam gemacht. In der Strafe reagirt der Kollektivkörper gegen den Angriff, welchen er an einem Gliede erlitten hat, und schlägt ihn zurück.

2. Die Bedeutung der Gerechtigkeit für menschliche Lebensgestaltung ergiebt sich aus der Wirkungsweise des Unrechts: weil Unrecht verderblich ist, deshalb ist Gerechtigkeit, die Willensrichtung und Handlungsweise, welche die Tendenz hat, das Unrecht zu verhindern und zu beseitigen, gut und notwendig. Die nächste Wirkung des Unrechts ist, daß es die Wohlfahrt dessen, dem es angethan wird, beeinträchtigt oder zerstört. Zu der unmittelbaren Wirkung kommen mittelbare und sekundäre. Unrecht erregt Streit. Der Verletzte strebt Wiederherstellung seiner Interessen auf Kosten des Angreifers und Rache für erlittene Kränkung zu erlangen. Indem dieser sich wehrt, entsteht zwischen ihnen ein Kriegszustand, und dieser hat die Tendenz auf Alle sich auszubreiten, die mit dem Verletzten und dem

Angreifer durch Freundschaft oder Interessengemeinschaft verbunden sind. — Eine andere von dem Unrecht unabtrennbare Wirkung ist die, daß es das Gefühl der Bedrohtheit hervorbringt, und zwar nicht blos bei dem, der es selbst erlitt, sondern bei Allen, in deren Mitte es geschah: was einmal geschah, kann jederzeit wieder geschehen, was einem widerfuhr, kann jedem widerfahren; das ist die instinktive Folgerung, welche durch Unrecht und Gewaltthat jedermann aufgedrängt wird. Also Unrecht hat die Tendenz, den Zustand des Friedens und der Sicherheit zu zerstören und an ihre Stelle den Zustand des Krieges und der Bedrohtheit zu setzen.

Damit ist die Verderblichkeit des Unrechts gegeben. Der Zustand der Bedrohtheit wirkt lähmend auf Leben und Thätigkeit, soweit er sich erstreckt. Menschliche Lebensführung unterscheidet sich von der tierischen, die Lebensführung des Kulturmenschen von der des Wilden dadurch, daß sie zusammenhängend und systematisch ist; das Tier lebt im Augenblick, der Mensch rechnet mit der Zukunft. Durch unberechenbare Einbrüche fremder Willkür wird die Rechnung mit der Zukunft illusorisch gemacht; das Unrecht durchkreuzt, als ein in sich Gesetzloses, systematische Thätigkeit und rechnende Pläne. Muß es jederzeit erwartet werden, dann wird es ratsam, sich auf die Gegenwart zu beschränken und nicht dem Ungewissen das Gewisse zu opfern. Unrecht hat also die Tendenz, die Grundlage eigentlich menschlichen Lebens zu untergraben. In demselben Sinne wirkt der Kriegszustand; er ist notwendig zugleich ein Zustand der Unsicherheit für Alle, die an ihm aktiv und passiv betheiligt sind. Er hat die weitere Wirkung, daß er die Kräfte der Beteiligten aufreibt und lahm legt und sie also in demselben Maße den Aufgaben des Eigenlebens und des Gemeinschaftslebens entzieht.

Gerechtigkeit ist also gut, weil sie die Tendenz hat, Sicherheit, die Voraussetzung systematischer, d. h. menschlicher Lebensbethätigung, und Frieden, die Bedingung des Gemeinschaftslebens, hervorzubringen und zu erhalten. Ungerechtigkeit ist als Verhaltungsweise schlecht, als Willensrichtung böse, weil sie jene Grundlagen menschlicher Wohlfahrt zu zerstören tendirt.

3. Von hier aus läßt sich nun die teleologische Notwendigkeit des positiven Rechts konstruiren. Das positive Recht hat seinen Ort

im Staat. Der Staat ist zunächst die Form der Machteinheit eines Volks. Indem das Recht sich in den Schutz der Macht, oder die Macht in den Dienst des Rechts stellt, wird das Recht zu einer Macht auf Erden. Der Staat formulirt im Gesetz das Recht als seinen Willen und leiht ihm seine Macht zur Durchsetzung gegen den Widerstand Einzelner. Seinem Inhalt nach kann man das positive Recht als ein System von Formeln erklären, wodurch die Interessenkreise und die Thätigkeitssphären der einzelnen Glieder der Gemeinschaft gegen einander abgegrenzt und die so begrenzten Gebiete unter den Schutz der Gemeinschaft gestellt werden. Das Strafrecht bezeichnet die Grenzen der Gebiete von der negativen Seite, indem es feststellt, welche Handlungen als Übergriffe oder Einbrüche angesehen und verfolgt werden sollen; das Privatrecht bezeichnet sie von der positiven Seite, indem es dem persönlichen Leben und der wirtschaftlichen Thätigkeit im Familien- und Güterrecht die festen Formen anweist, innerhalb deren sich bewegend sie unter dem Schutz der Gemeinschaft stehen.

Absicht und Wirkung des positiven Rechts und des Rechtsschutzes durch Zwang und Strafe ist die Verhinderung des Unrechts, die Herstellung also eines Zustandes des Friedens und der Sicherheit für alle Glieder der Gemeinschaft. Das Rechtssystem hat einerseits die Aufgabe, dem Einzelnen zur Regulirung seiner Thätigkeit gegenüber den Thätigkeitssphären der Anderen zu dienen: es erspart oder erleichtert ihm wenigstens die schwierige und komplicirte Ermittelung dessen, was er thun darf, ohne Andere in ihren berechtigten Interessen zu kränken und es wehrt zugleich durch Androhung von Übeln einem etwaigen Gelüst zum Unrechtthun, es giebt also seinem Handeln Sicherheit und bewahrt es vor Übergriffen in fremdes Gebiet. Andererseits schützt es ebenso ihn in seinem begrenzten Gebiet gegen Einbrüche von Seiten Anderer. Es wird also durch das Rechtssystem ein gewisses Maß von objektiver Gerechtigkeit oder Rechtmäßigkeit in das Leben und Handeln der Glieder der Rechtsgemeinschaft hineingebracht und aufrecht erhalten.

Daß aber grade an diesem Punkt der Zwang eintritt, während so viele verwerfliche und verderbliche Verhaltungsweisen, wie Unmäßigkeit, Ausschweifung, Undankbarkeit, nicht zum Einschreiten der Ge-

sammtheit gegen den Einzelnen führen, das hat seinen Grund in der spezifischen Natur des Unrechts. Das Unrecht richtet seine verderblichen Wirkungen unmittelbar gegen die Gesammtheit und ihre Lebensbedingungen. Unrecht hat, wie angedeutet wurde, die Tendenz, den Kriegszustand zwischen den Gliedern der Gesellschaft hervorzubringen; innerer Krieg aber ist die spezifische Krankheit, an der Gemeinwesen zu Grunde gehen; er wirkt, nach altem Gleichnis, wie die Empörung der Glieder eines organischen Körpers gegen einander wirken würde. Ein Stamm, ein Volk, das an dieser Krankheit leidet, ist in eben dem Maße minder lebensfähig. Ein anderes, das im übrigen an Kräften ihm gleich ist, ist im Kampf ums Dasein genau um so viel ihm überlegen, als es weniger von inneren Reibungen heimgesucht wird, oder als seine Veranstaltungen, den inneren Frieden zu erhalten, vollkommener und wirksamer sind. Das ist die teleologische Notwendigkeit, durch welche alle Völker zur Ausbildung eines Rechtssystems und der Mittel zu seiner technischen Durchführung geführt worden sind, durch welche sie auch beständig zu dessen Vervollkommnung angehalten werden. Die Gegenwirkung gegen alle übrigen Vergehungen und Laster überlassen sie der Sitte, der Erziehung, der Einsicht des Einzelnen: im Unrecht verfolgen sie den direkten Angriff auf die Bedingungen ihrer eigenen Existenz.

4. Damit ist zugleich der *Grund des Rechts* der Gesammtheit, die Einzelnen durch Zwang und Strafe zu rechtmäßigem Verhalten zu nötigen, gegeben. Sie hat ein Recht zu zwingen und zu strafen, weil sie ein Recht hat, sich selbst zu erhalten. Und dieses Recht ist zugleich *Pflicht*, weil für die Gesammtheit Selbsterhaltung die erste und beinahe auch die einzige Pflicht ist.

Die Begründung des Strafrechts ist Gegenstand langer Kontroverse. Es stehen sich hier, wie in der ganzen praktischen Philosophie, die beiden Auffassungsweisen gegenüber, welche wir als die teleologische und die intuitiv-formalistische bezeichnet haben: diese versucht die Strafe als unmittelbar notwendige, ethisch-logische Folge des Verbrechens abzuleiten; die teleologische erklärt und begründet sie aus ihrer Wirkung für menschliche Wohlfahrt.

Die Reaktion gegen die teleologische Betrachtungsweise geht auch hier von *Kant* aus: „das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ!“

„Richterliche Strafe kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum verhängt werden, weil er verbrochen hat." Und er fügt ein „Wehe" gegen diejenigen hinzu, die die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriechen (Rechtslehre § 49). Und Hegel nimmt diese Betrachtung auf, mit den üblichen Bemerkungen über die Oberflächlichkeit und Trivialität derer, die in dieser Materie den „Verstand" brauchen, der aber nicht ausreiche, da es auf den „Begriff" ankomme; er deducirt die Strafe als die logische Aufhebung der Rechtsverletzung: „die geschehene Verletzung des Rechts als Recht ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Notwendigkeit." Die Verletzung des verbrecherischen Willens „ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde und ist die Wiederherstellung des Rechts" (Naturrecht § 90 ff.).

Es ist eines der wunderlichsten psychologischen Probleme, wie der trübe Tiefsinn derartiger Reflexionen manchem der Zeitgenossen Hegels als die Lösung des Problems erscheinen konnte; als ob Wortspiele mit zweideutigen Wörtern, wie nichtig und aufheben, Gedanken wären. Kann etwa auf die Vergangenheit gewirkt und Geschehenes zu nichte gemacht werden? Und wenn das Aufheben und Negiren dies nicht bedeuten kann, was bedeutet es denn? erklären, daß es, wenn es auch geschehen sei, doch nicht hätte geschehen sollen? Und diese Erklärung zu vollziehen, werden also alle jene Umstände gemacht, das Hängen und Köpfen, das Einsperren und Deportiren? — Übrigens findet auch hier die intuitiv-formalistische Betrachtungsweise eine Stütze am gesunden Menschenverstand. Auf die Frage: warum wird ein Verbrecher bestraft? wird auch dieser zunächst antworten: nun natürlich, weil es recht ist und er Strafe verdient hat, was ist hier überhaupt fraglich? So sagen auch Kant und Hegel: hier ist ja gar nichts fraglich; Strafe ist gefordert durch kategorischen Imperativ; Strafe ist logisch notwendige Folge des Unrechts!

Es würde vergebliche Mühe sein, Philosophen, die in ihre Formel

verliebt sind, ausreden zu wollen, daß in ihr die Antwort auf alle Fragen der Welt und des Lebens gegeben sei. Aber den gesunden Menschenverstand könnte man vielleicht dahin bringen, zu finden, daß die Angelegenheit mit jener Antwort doch noch nicht erledigt sei. Also der Verbrecher wird gestraft, weil er Strafe verdient hat. Vortrefflich und zweifellos ist es so. Aber würde es auch Strafe geben, wenn solche schlechterdings gar keine Wirkungen in der Welt hätte und der Natur der Sache nach nicht haben könnte? Würden Diebe in Gefängnissen und Zuchthäusern untergebracht werden, wenn weder sie selber dadurch am Stehlen verhindert würden, weder zur Zeit ihres Aufenthalts im Gefängnis noch nachher, und wenn ebenso wenig irgend ein Anderer dadurch im mindesten vom Stehlen abgehalten würde? Das ist doch wohl nicht wahrscheinlich; schwerlich würde die Gesellschaft sich entschließen, Zuchthäuser und Gefängnisse zu bauen, wenn sie gewiß wüßte, daß das Dasein solcher Anstalten ohne allen und jeden Einfluß auf die Zahl der jährlichen Diebstähle und Einbrüche wäre. Der Bestohlene selbst möchte auch dann noch die Bestrafung wünschen, vorausgesetzt, daß er den Aufenthalt im Zuchthaus als ein Übel ansähe; wäre das nicht der Fall, würde dadurch in keiner Weise Wohlfahrt und Ehre gemindert, so würde auch er kein Interesse mehr daran haben, die bloße „Manifestation und Aufhebung des Unrechts" würde seinem Zorn keine Befriedigung verschaffen.

Es scheint also bei jener rückwärts gewendeten Betrachtung der Strafe doch nicht sein Bewenden haben zu können. Es wird gestraft, weil ein Verbrechen begangen ist (quia peccatum est); gewiß; aber dieses „weil" giebt nicht eigentlich den *Grund*, sondern nur die *Veranlassung* der Strafe an. Der Grund liegt in der Wirkung, und die Wirkung liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft: Strafe ist ein Übel, das durch die Obrigkeit dem Verbrecher zugefügt wird, damit in Zukunft Verbrechen nicht begangen werden (ne peccetur). Die Leute decken einen Brunnen zu, *weil* ein Kind hineingefallen ist, aber *damit* es nicht wieder geschehe; sie bauen einen Deich, *weil* der Fluß die Felder überschwemmt hat, aber *damit* es nicht wieder geschehe. Wäre das „damit" nicht, sie würden durch das „weil" nimmermehr dazu bestimmt werden: gäbe es keine Zukunft,

so gäbe es überhaupt keine Wirkungen und keine Handlungen, obwohl eingeräumt werden kann, daß eine Tendenz, nachträglich zu thun, was hätte geschehen sollen, auch wenn es nichts mehr helfen kann, unter Umständen in Anläufen zu Handlungen sich Luft macht. Wenn die Magd die Schüssel zerbrochen hat, fügt sie die Ränder wieder an einander und sagt: so hat es gesessen.

Es ist erfreulich, daß die Strafrechtswissenschaft sich endlich von der rein formalistischen Auffassung der speculativen Philosophie loszumachen und der teleologischen zuzuwenden beginnt. Mir will vorkommen, daß der Einfluß Hegels mit seiner Verachtung der „verständigen", d. h. der kausal-teleologischen Betrachtung auf diesem Gebiet besonders unheilvoll gewesen ist. Er hat dazu geführt, die Frage nach der Wirkung der Strafe grundsätzlich zu vernachlässigen; die Wissenschaft habe lediglich auszumachen, was Rechtens sei. Indem man sich begnügte, die Zahl der Jahre und Tage Gefängnis oder Zuchthaus zu ermitteln, welche der objectiven Größe jedes Delikts entsprächen, fragte man überhaupt nicht, ob diese Strafen geeignete Mittel seien, Verbrechen zu hindern. Der Gesetzgeber bestimmte das Strafmaß allgemein, der Richter wendete es auf den Fall an; und damit war die Sache erledigt, es war dem Recht genügt, das Verbrechen gesühnt. Mit dem Verbrecher mochte sich dann die Strafvollzugsbehörde beschäftigen. Von dieser Seite ist denn auch der Widerspruch ausgegangen; scharfblickenden und gewissenhaften Männern konnte es nicht entgehen, daß vor allem die kurzen Freiheitsstrafen, mögen sie immer der „Idee des Rechts" genügen und zur „Manifestirung" des Unrechts tauglich sein, keineswegs sonderlich tauglich sind, im Sinne der Unrechtsverhinderung und Friedensbewahrung zu wirken, daß sie vielmehr in vielen Fällen in höchst bedenklicher Weise diesem Zweck entgegen wirken. Kurze Gefängnißstrafen, ohne nennenswerte Entbehrungen oder Unannehmlichkeiten für den physischen Menschen, haben für den Gewohnheitsverbrecher, der keine bürgerliche Existenz mehr zu verlieren hat, wenig Abschreckendes, unter Umständen wird sogar die zeitweilige Unterkunft gesucht; für den zufälligen Verbrecher aber, der durch Not, Gelegenheit, Verführung, Rechtsunkunde zur Übertretung kam, werden die Gefängnisse nicht selten zur Schule des

Verbrechens. Er verliert hier im Verkehr mit alten und gelernten Verbrechern die Scheu vor Sitte und Recht, er macht Bekanntschaften, die sich draußen wieder an ihn hängen und den Weg zu jedem Laster weisen, er erleidet Einbuße an Selbstachtung, an bürgerlicher Ehre, an Erwerbs- und Anstellungsfähigkeit. So ist seine Widerstandsfähigkeit gegen das Verbrechen von allen Seiten gemindert, die Entwickelung zum Gewohnheitsverbrecher eingeleitet.

Indem die teleologische Betrachtungsweise, wie sie für das ganze Gebiet der Rechtswissenschaft v. Ihering in seinem Werk über den Zweck im Recht, für das Strafrecht im besonderen Fr. v. Liszt in seinem Lehrbuch des Strafrechts (3. A. 1888) anbahnt, die Aufmerksamkeit einerseits auf die Ursachen des Verbrechens, andererseits auf die Wirksamkeit der Strafe lenkt, wird sie hoffentlich zu einer erfolgreicheren Bekämpfung des Verbrechertums führen. Denn darüber dürfte nachgerade alle Welt einig sein, daß unser System der Strafrechtspflege keineswegs allen gerechten Anforderungen entspricht. Ein System, das es tausenden von berufsmäßigen Verbrechern möglich macht, zehn und zwanzig mal dasselbe Verbrechen zu begehen, um sie dann jedesmal mit Hülfe eines Heeres von Polizeibeamten einzufangen, durch einen langwierigen Proceß mit endlosen Verhandlungen und Kosten zu überführen und endlich auf ein paar Monate oder Jahre einzusperren, nach Verbüßung der Haft aber wieder zur Aufnahme ihrer Berufsthätigkeit und zur Fortpflanzung der Art auf ein paar Monate zu entlassen: ein solches System wird sich als zweckmäßige Einrichtung zum Schutz der Gesellschaft gegen Verbrechen kaum bezeichnen lassen. Und ebenso ist schwer begreiflich, daß unsere Strafrechtspflege sich über die jährlichen 400 000 Freiheitsstrafen in Preußen so lange keine weiteren Gedanken gemacht hat; auf je 70 Köpfe einer, der im Jahre „gesessen" hat! Wie viele mögen von jedem Jahrgang der Bevölkerung durchschnittlich straffrei bleiben? Ob die Hälfte von denen, die überhaupt das Alter zum Sitzen erreichen? Und wie wirkt dies auf die Empfindung der Masse von ihrem Verhältnis zum Staat!

Die Form der Wirksamkeit der Strafe ist eine mannigfaltige: durch Besserung des Verbrechers, indem die Strafe ihn zum Insichgehen bringen und zugleich, als Sühne wirkend, ihn mit dem Ver-

letzten und der Gesellschaft aussöhnen kann; durch Abschreckung, im äußersten Fall durch Eliminirung (Tod, Deportation); durch Warnung und Abschreckung aller Übrigen, welche zu gleichem Begehen neigen möchten: straflos geübte Vergehen wirken auf jedermann als Aufforderung, es ebenso zu machen, und es würde bald jeder sich selbst zu betrügen meinen, wenn er nicht mitthäte. Alles das liegt ja nahe genug. Thöricht ist es natürlich, diese Dinge gegen einander als selbständige Zwecke der Strafe zu isoliren; der Zweck der Strafe ist der eine: Friede und Sicherheit, die Bedingung menschlichen Lebens zu bewahren. — Außerhalb des Zwecks der Strafe als solcher liegt die Besserung des Sträflings durch erziehende Einwirkung; sie wird sich mit der Vollstreckung einer gewissen Strafart, nämlich der Freiheitsentziehung, füglich verbinden; doch gehört sie nicht eigentlich zur Wirkung der Strafe, sondern stellt eine mit ihr sich verbindende Einwirkung freien, fürsorgenden Wohlwollens dar. An sie schließt sich die Fürsorge für die entlassenen Sträflinge.

Gegenstand besonderer Kontroverse ist die Todesstrafe. Nach Beccaria's Vorgang ist von einigen dem Staat das Recht bestritten worden, das Recht auf das Leben jemandem abzuerkennen, weil nicht angenommen werden könne, daß bei Eingehung des Staatsvertrages jemand sollte eingewilligt haben, es unter Umständen sich nehmen zu lassen. Und Schleiermacher meint, was sich der Einzelne nicht selber als Buße auferlegen dürfe, das dürfe auch die Gesellschaft ihm nicht auferlegen (Christl. Sittenlehre S. 248). Kant fertigt Beccaria's Räsonnement als Sophisterei und Rechtsverdrehung ab, hervorgegangen aus theilnehmender Empfindelei einer affektirten Humanität. In der That, eher könnte man mit Justus Möser fragen, ob der Staat ein Recht habe, einen berufsmäßigen Raubmörder am Leben zu lassen, erstens mit Rücksicht auf die Familie des Ermordeten, der er die Rache aus der Hand genommen hat, zweitens mit Rücksicht auf diejenigen, die für die Erhaltung des Gefangenen zu sorgen genötigt werden; drittens mit Rücksicht auf die ferneren möglichen Opfer des verbrecherischen Triebes.

Ich bemerke noch, daß der Zwang nicht etwas dem Strafrecht Eigentümliches ist; er kommt eben so wohl im Civilrecht vor, besonders in der Form, daß die Erfüllung vertragsmäßiger Verpflichtungen

einer Person gegen eine andere erzwungen wird. Auch hier ist der Grund des Zwanges sichtlich ein teleologischer. Zwei Personen schließen einen Vertrag über eine bestimmte Dienstleistung oder eine Zahlung. Die Verpflichtung wird nicht eingelöst. Was veranlaßt die Rechtsgemeinschaft, auf die Klage nunmehr die Erfüllung der Leistung zu erzwingen? Warum sagt sie nicht: das ist ein Handel, der mich nichts angeht? warum warst du so leichtsinnig, dem Manne Glauben zu schenken oder Geld zu borgen? — Offenbar darum nicht, weil es ihr eben nicht einerlei ist, weil sie ein sehr wesentliches Interesse zwar nicht an diesem einzelnen Fall als solchem, wohl aber daran hat, daß Verträge überhaupt gehalten werden. Ohne die Gewähr für die Erfüllung vertragsmäßiger Versprechen wäre Verkehr nur in der Form des Tausches oder Baarkaufs und Dienstleistung nur in der Form der Sklaverei möglich. Ist nun höhere Kultur nur durch ein entwickeltes Verkehrssystem möglich, so ist auch die Ausbildung von Rechtsformen und Rechtsschutz für den Verkehr eine teleologische Notwendigkeit.

5. Damit ist denn auch für den Einzelnen die Pflicht begründet, an der Aufrechterhaltung des positiven Rechts und der Bekämpfung des Unrechts an seinem Teil mitzuwirken. Es ist Pflicht, Rechtsverletzungen, auch wenn sie nicht zunächst ihn selbst treffen, Widerstand zu leisten. Diese Pflicht erscheint als Zwangspflicht in der Forderung, als Zeuge, als Schöffe, als Geschworener, als Soldat dem Widerstand gegen das Recht zu begegnen. Darüber hinaus geht die moralische Verpflichtung, dem gekränkten Recht überhaupt, auch dem nicht durch das juristische Recht geschützten, gegen das Unrecht Beistand zu leisten. Es ist die Tugend des ritterlichen Mannes, das Unrecht, das sich in irgend welcher Gestalt, sei es durch Gewalt, List, Verführung, an dem Recht, besonders dem Recht der Wehrlosen vergeht, durch persönliche Dazwischenkunft zurückzuschlagen oder dem Gericht zur Rechenschaft zuzuführen. Wobei denn das Beispiel des sinnreichen Junkers zur Umsicht und Vorsicht mahnt: auch Unrecht und selbstverschuldetes Elend lieben es, sich mit dem Schein der gekränkten Unschuld zu umgeben.

Es ist eine der schmerzlichsten Lücken in der Moral des neuen Testaments, daß sie für diese Tugend nicht recht Platz hat. Das Arbeiten

und Leiden für Andere ist ihr wohl bekannt, aber der Kampf gegen Unrecht und Gewalt zum Schutz Anderer ist ihr fremder, wenn nicht ganz fremd. Was hätte der Samariter thun sollen, wenn er, eine Viertelstunde früher des Weges kommend, die Räuber noch am Werk gefunden und alsbald gesehen hätte, daß er ihr Opfer nur retten könne, wenn er jene tödte? Ich gestehe, daß ich nicht weiß, wie im Sinne des Evangeliums diese Frage zu beantworten ist; Moses, der den Egypter erwürgte, gab darauf durch sein Beispiel eine unzweideutige Antwort; giebt das neue Testament dieselbe? Es scheint nicht: Petri Erlebnis mit dem Knecht Malchus scheint in eine andere Richtung zu weisen, in die Richtung, die durch das Wort bezeichnet ist: widerstehet nicht dem Bösen, weder dem, das euch selbst, noch dem, das Anderen angethan wird. So weist auch das Leben der alten Christengemeinden zwar viele Beispiele heldenmütigen Leidens, aber kaum Beispiele ritterlichen Kampfes gegen die Unterdrücker und Verfolger der Unschuld auf. Erst das mittelalterliche Christentum hat diesen Typus ausgebildet.

Daß es Pflicht ist, dem Unrecht, das Anderen zugefügt wird, nach Vermögen zu wehren, wird gegenwärtig niemand bestreiten wollen. Dagegen könnte es fraglich scheinen, ob auch der Widerstand gegen das Unrecht, das mir selber zugefügt wird, von der Pflicht der Gerechtigkeit gefordert werde. Man könnte meinen, die Verteidigung des eigenen Rechts gegen Übergriffe gehöre blos zur Befriedigung der Neigung, sei aber nicht Erfüllung einer Pflicht. Die Moral des Evangeliums kommt dieser Meinung entgegen; sie fordert nirgend auf, sein Recht durchzusetzen, oft dagegen mahnt sie, nicht auf seinem Recht zu bestehen, nicht zu rechten, nicht zu richten, nicht Rache zu nehmen, sondern die Schuld zu vergeben und die Feinde zu lieben.

Es hat vielleicht keine Zeit gegeben, wo die Gemeinde, die sich nach Christi Namen nannte, sich streng an dieses Gebot gehalten hat. Immer werden Christen, wenigstens in äußersten Fällen, wenn auch mit einiger Scheu, das Recht zu ihrem Schutz und zur Strafe der Übelthat angerufen haben. Beruft doch schon Paulus gegen Gewalt und Unrecht sich auf sein römisches Bürgerrecht. Vollends seitdem es christliche Staaten giebt, hindert das Gebot der Feindesliebe und

Vergebung niemanden Recht zu nehmen und durch Klage Bestrafung herbeizuführen. — Ist es blos menschliche Schwäche, die einem der stärksten Triebe, dem Rachetrieb, nicht zu widerstehen vermag? oder gilt jenes Gebot nicht, wenigstens nicht ohne Einschränkung?

Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß letzteres der Fall ist. Wenn die öffentlichen Vorkehrungen zur Verhütung des Unrechts eine notwendige Einrichtung zur Herstellung des Friedens und der Sicherheit und also der gemeinen Wohlfahrt sind, dann wird es auch die Pflicht des Einzelnen sein, ihre Aufrechterhaltung und wirksame Durchführung an seinem Teil zu fördern. Wer Kränkungen seines Rechts über sich ergehen läßt, ohne rechtlichen Widerstand zu leisten, der schwächt an seinem Teil die gegen das Unrecht errichteten Schutzwehren überhaupt. Jedes Unrecht richtet sich eben zugleich gegen die Rechtsordnung überhaupt und vermindert, wenn es unvergolten bleibt, ihre Widerstandskraft. Gutmütige oder feige Nachgiebigkeit gegen das Unrecht ist eine Aufforderung zur Wiederholung und Nachahmung; sie verführt zum Unrechtthun auch solche, die sonst durch Furcht abgehalten würden; sie führt eine Bedrohung auch für das Recht der Übrigen herbei. Eine Rechtsgenossenschaft gleicht einem Deichverband. Wie hier die Pflicht gegen die Gesammtheit fordert, auch das kleinste Loch, das die Flut in die Rasendecke gewühlt hat, zu beachten und zu verstopfen, so ist es auch Pflicht jedes Gliedes der Rechtsgemeinschaft, an dem Teil der gemeinsamen Schutzwehr gegen die wilden Gewässer des Unrechts, der seiner Bewachung übergeben ist, das ist an seinem eigenen Recht, keine Risse entstehen zu lassen, ohne ihre Ausbesserung herbeizuführen.

R. v. Ihering hat in der kleinen gedankenreichen Schrift „der Kampf ums Recht" diesen Gesichtspunkt allseitig und feinsinnig entwickelt: Recht wird erworben und erhalten durch Kampf; die Flucht in diesem Kampf ist Wegwerfung seiner moralischen Würde als Rechtsträger und zugleich Verletzung der Mitkämpfer, indem durch Aufgebung des Postens dem Feinde eine Lücke geöffnet wird. Die Kraft, wodurch der öffentliche Rechtszustand erhalten wird, beruht darauf, daß jeder Einzelne bereit ist, für sein Recht als für das Recht, und für das Recht als für sein Recht im Rechtskampf und, wenn er versagt, mit den Waffen einzustehen. Ein reisender Engländer, sagt Ihering,

bleibt, um einer Prellerei seitens eines Wirts oder Kutschers zu widerstehen, Tage lang am Ort und giebt den zehnfachen Betrag aus, als gelte es das Recht Altenglands zu verteidigen. „Das Volk lacht darüber und versteht ihn nicht — es wäre besser, wenn es ihn verstände. Denn in den wenigen Gulden, die der Mann hier verteidigt, steckt in der That Altengland; daheim in seinem Vaterlande begreift ihn jeder und wagt es daher auch nicht so leicht ihn zu übervorteilen. Ich versetze einen Österreicher von derselben socialen Stellung und denselben Vermögensverhältnissen in dieselbe Situation, wie wird er handeln? Wenn ich meinen eigenen Erfahrungen trauen darf, so werden es von hundert nicht zehn sein, die das Beispiel des Engländers nachahmen. Die Andern scheuen die Unannehmlichkeit des Streits, das Aufsehen, die Möglichkeit der Mißdeutung, eine Mißdeutung, die ein Engländer in England gar nicht zu fürchten braucht, und die er bei uns ruhig auf sich nimmt: kurz, sie zahlen. Aber in dem Gulden, den der Engländer verweigert und den der Österreicher zahlt, liegt mehr, als man glaubt, es liegt darin ein Stück England und ein Stück Österreich, liegen Jahrhunderte ihrer beiderseitigen politischen Entwickelung und ihres socialen Lebens" (§ 44).

Sicherlich, in einem Volksleben stehen die Stärke des Willens und die Energie der That, womit von jedem Einzelnen an seinem Teil dem Unrecht widerstanden wird, und die Menge des Unrechts, das begangen wird, genau im umgekehrten Verhältnis. Bei freien Völkern entwickelt sich diese aktive Seite der Gerechtigkeit, der Rechtssinn. Bei unfreien Völkern sucht der Einzelne Nachsicht, Bevorzugung, Gnade; hier gedeihen Bettel, Trinkgelder und Korruption.

6. Aber was hat es denn mit dem christlichen Gebot der Vergebung und Feindesliebe auf sich? Hat es also gar kein Recht? gilt in allen Fällen das Gebot, sein Recht zu wahren und für Kränkung Vergeltung zu suchen?

Das werden wir doch nicht sagen. Widerstand, Vergeltung und Strafe sind notwendig als Mittel, der Kränkung und dem Unrechtthun zu wehren. Es giebt aber noch ein anderes Mittel, das unter Umständen in demselben Sinn eine viel tiefere Wirkung erreicht: das ist Großmut und vergebende Liebe. Ein Nachbar kränkt mich durch ein leichtfertiges Wort, eine schnelle That. Soll ich klagen?

Ich könnte seine Bestrafung herbeiführen. Soll ich mich privatim rächen? Die Gelegenheit kann bei nahem Zusammenwohnen nicht lange ausbleiben. Was würde die Wirkung sein? Nun, vielleicht würde er, wenn die Vergeltung empfindlich träfe, zunächst von der Wiederholung abgeschreckt. Aber ein Nebenerfolg würde sich einstellen. Die erlittene Vergeltung würde in ihm einen Stachel zurücklassen, er würde sich als benachteiligt vorkommen: um solcher Kleinigkeit willen, um eines Wortes willen! Er würde sich vorbehalten, bei Gelegenheit die Sache heimzuzahlen, und dadurch zugleich zu zeigen, daß er sich nicht vor mir fürchte. Es kommt die Stunde, wo er mir einen Possen spielen, oder umgekehrt mir eine Gefälligkeit erweisen, einen Schaden abwenden kann. Er benutzt die Gelegenheit, mir höhnisch mein damaliges Verhalten ins Gedächtnis zu rufen. Und nun ist wieder die Reihe an mir; ich habe damals nur mein gutes Recht verteidigt; was er mir jetzt anthut, das ist eine wohlbedachte Kränkung, die soll ihm nicht vergessen sein. Und so geht nun die Rache Zug um Zug hinüber und herüber, mit jedem Mal sich steigernd, jedesmal tiefer die Feindschaft eingrabend. Der „Kampf ums Recht" hat in diesem Fall nicht den Frieden gebracht, wie er sollte, sondern den giftigsten, verderblichsten Krieg, in dem beide sich aufreiben. Wie anders hätte es kommen mögen, wenn die erste Rache unterblieben, wenn mit voller, freier Vergebung dem ersten Unrecht begegnet worden wäre! Vielleicht wäre dasselbe kränkende Wort, an das der Rachekrieg sich hing, der Ausgangspunkt dauernder Freundschaft geworden. Es bietet sich Gelegenheit, die Verletzung zu erwidern; du thust es nicht, sondern bist unbefangen und freundlich, dienstwillig und zuvorkommend. Er ist überrascht und verwirrt; er fühlt es wie feurige Kohlen auf seinem Haupt und nimmt sich vor, die Erinnerung an jenes erste Vorkommnis auszulöschen. Die erste Kränkung und Vergebung werden die Grundsteine zu einem festen Vertrauensverhältnis; die Vergebung von der einen und die Annahme von der anderen Seite sind die Gewähr des gegenseitigen guten Willens. So ist, mit dem Worte Pauli, das Böse mit Gutem überwunden. Es giebt keine größere und schönere Kunst; Jesus vergißt sie nicht in den Seligpreisungen: selig sind die Friedfertigen, oder wie es eigentlich heißt, die Friedemacher.

Spinoza giebt die psychologische Formel dazu: „der Haß wird durch Erwiderung des Hasses vermehrt, er kann dagegen durch Liebe ausgetilgt werden. Der Haß, der durch Liebe ganz überwunden wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist dann größer, als wenn kein Haß vorhergegangen wäre" (Eth. III, 43, 44). Daher „der Weise, (qui ex ductu rationis vivit) soviel er vermag, des Anderen Haß, Zorn und Verachtung durch Großmut aufzuwiegen trachtet". Und mit einer bei ihm nicht gewöhnlichen Wärme fügt der mathematische Erwäger menschlicher Dinge hinzu: „der lebt wahrlich elend, der durch Erwiderung und Haß Kränkungen verfolgt. Wer dagegen den Haß durch Liebe einzunehmen trachtet, der kämpft fürwahr einen fröhlichen und sicheren Kampf; er widersteht Vielen ebenso leicht als Einem, und bedarf nicht der Gunst und Hülfe des Glücks. Und die er besiegt, die weichen ihm frohen Herzens, nicht aus Schwäche, sondern sie selbst mit gestärkter Kraft" (IV, 46).

Haben also beide Verhaltungsweisen ihr Recht, so erhebt sich die Frage: wie sind das Gebot der Vergebung und das Gebot der Vergeltung gegen einander zu begrenzen? In welchen Fällen ist Vergebung, in welchen Vergeltung am Ort? In allgemeiner Formel wird es nicht schwer sein die Antwort zu geben: das Verhalten ist jedesmal das angemessene und pflichtmäßige, welches in diesem Fall den letzten Zweck, Verhütung ferneren Unrechts und dauernden Frieden, herbeizuführen geeignet ist. Wäre Vergessen und Vergeben das Mittel, fernere Diebstähle zu verhüten und die Eigentumsordnung zu sichern, so würden wir ohne Zweifel dieses Mittels ausschließlich uns bedienen. Wäre Vergeltung oder Strafe das einzige und sichere Mittel, jemanden, der uns unfreundlich, unhöflich, rücksichtslos begegnet, eine friedliche und freundliche Gesinnung einzuflößen, so würden wir nicht minder wissen, was wir zu thun hätten. Die Schwierigkeit liegt darin, daß verschiedene Fälle ein verschiedenes Verhalten fordern und es wird sehr oft nicht möglich sein, mit Sicherheit das in diesem Fall wirksame und also angemessene Verhalten zu bestimmen. Sicherlich kann es nicht von der Moralphilosophie durch allgemeine Sätze oder kategorische Imperative bezeichnet werden; das im einzelnen Fall Angemessene vermag nur der geübte sittliche Takt auf Grund der Beachtung aller in Betracht kommenden konkreten

Verhältnisse zu finden, wobei doch Mißgriffe niemals ganz auszuschließen sind. Die Moralphilosophie kann nur etwa noch die Gesichtspunkte im allgemeinen andeuten, von denen die Erwägung im einzelnen Fall sich leiten lassen mag. Von dieser Art wären etwa die folgenden:

1) Vergebung ist um so möglicher, je mehr das Vergehen *blos gegen diese bestimmte Person* gerichtet ist; Strafe ist um so notwendiger, je weniger das Vergehen gegen die bestimmte Person, je mehr es gegen *Sitte und Rechtsordnung überhaupt* sich richtet. Diebstahl z. B. richtet sich nicht gegen die Person des Einzelnen, sondern gegen den Eigentümer als solchen, also gegen die Eigentumsordnung; ihn zu vergeben ist demnach bedenklicher, als die Ehrenkränkung, die nur gegen mich sich richtet und nicht eine allgemeine Tendenz zu derartigen Vergehungen anzeigt. Anders liegt die Sache bei der Beleidigung des Beamten mit Bezug auf seinen Beruf, weshalb hier auch die Vergebung weniger möglich ist.

2) Es ist eine Thatsache, daß wir durch unzweifelhafte Anzeichen von *Reue* versöhnlich gestimmt und zur Vergebung geneigt gemacht werden. Mit Recht. Reue ist ein Zeichen, daß die Verletzung nicht eigentlich der dauernden Willensrichtung des Verletzenden entspricht, daß sie aus Irrtum, Versehen, Übereilung, Leichtfertigkeit entsprang. Wird die Reue nicht beachtet, sondern trotzdem mit Rache oder Strafe reagirt, dann wird leicht ein Umschlag eintreten: die Reue wird aufgehoben, durch die Vergeltung ist die Sache ausgeglichen, ja sehr leicht entsteht die Empfindung, mehr als ausgeglichen, und der Bestrafte hat jetzt statt einer Schuld eine Forderung, die er dann bei Gelegenheit einzieht. Allerdings kann auch bei unzweifelhafter Reue eine Strafe angemessen sein; so z. B. in der Erziehung: die Strafe kann die Probe der Reue sein, ächte Reue kann sie geradezu als Sühne selbst begehren, freilich um damit dann zugleich Vergebung zu erlangen. Und ist die Reue nicht tief, so kann die Strafe nötig sein, um das Gedächtnis des Willens zu stärken: die Strafe ist dann Erinnerung, Admonition. — Wo dagegen Reue nicht vorhanden ist, wo bewußter und hartnäckiger Wille, wo freche Bosheit das Unrecht thut und sich dessen rühmt und freut, da ist die Strafe notwendig, um den bösen Willen zu schrecken und

zu brechen: vielleicht kann auf diesem Wege selbst eine innere Umwandlung des Willens bewirkt werden, wie denn ächte Bekehrungen zum Tode verurteilter Verbrecher unzweifelhafte Thatsache sind. — Auch die öffentliche Strafgerechtigkeit strebt diese Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen, doch kann sie der Natur der Sache nach viel weniger den besonderen Verhältnissen sich anschmiegen und darin liegt ihre Schwäche gegenüber der Strafe in der Erziehung; sie hat notwendig etwas von dem mechanischen Verfahren der Natur an sich, die gar nicht auf die Absicht, sondern blos auf den objektiven Thatbestand Rücksicht nimmt. Auch fehlt es dem Richter in der Regel an Mitteln, die Ächtheit der Reue zu erkennen; ein großes Simuliren würde natürlich die Folge des Eingehens auf diese Erwägung sein, wie es in Zucht- und anderen Häusern gedeiht, wo ein reuiges Wesen als Symptom des Wohlverhaltens angesehen wird. Doch giebt ein reuiges Geständnis dem Richter Veranlassung, mildernde Umstände anzunehmen.

3) Ein dritter Gesichtspunkt wäre der folgende: wo immer Personen in dauernden Verhältnissen zusammenleben, als Gatten, Geschwister, Hausgenossen, Verwandte, Nachbarn u. s. f., da wird Jesu Gebot, dem Bruder nicht siebenmal, sondern siebenzig mal sieben Mal zu vergeben, seinen eigentlichen Ort haben. Kleine Zusammenstöße sind bei enger Lebensgemeinschaft überall unvermeidlich. Wer hier in jedem Fall auf seinem Recht besteht, der macht sich und seiner Umgebung das Leben schwer. Ein gewisses Maß von Verträglichkeit, die alles ins Ganze rechnet und zum Besten kehrt, ist hier absolute Bedingung friedlichen und glücklichen Zusammenlebens. Zum Besten kehren, ein vortreffliches Wort: dein Bruder ist knapp und hängt ein wenig am Geld, sag: er ist sparsam und ein guter Haushalter; er ist geneigt, seine Meinung stark und rücksichtslos herauszusagen, sag: er ist aufrichtig und liebt die Wahrheit; er ist dem Vergnügen, der Geselligkeit mehr ergeben, als du für notwendig hältst, sag: er hat einen fröhlichen und leichten Sinn. Wer nicht zum Besten kehren kann, wer immer die Sache von der schlimmen Seite nimmt, wer sich an allem, was nicht eben ist, reibt, der wird wohlthun, sich nach Möglichkeit dem Leben mit Menschen zu entziehen. Schopenhauer wählte offenbar für sich das Rechte, indem er

des Eingehens enger, persönlicher Beziehungen, der Ehe, der Freundschaft, der Kollegialität, sich durchaus enthielt: allein mit sich selber lebend, genoß er eines leidlichen Friedens, wie er ihn in jenen Gemeinschaften unmöglich hätte bewahren können. Rechthaberisch, mißtrauisch und rachsüchtig, wie er war, hätte er sich und seiner Umgebung das Leben aufs Grausamste verbittert.

Wo dagegen kein dauerndes Verhältnis besteht, sondern nur gelegentliche Berührung stattfindet, wie z. B. beim Handelsverkehr, da wird das Bestehen auf seinem Recht viel mehr berechtigt sein. Das Übersehen und Hingehenlassen des Unrechts würde hier leicht mißdeutet werden; es möchte als Zeichen von Unkunde oder von Bequemlichkeit oder von Furcht und Feigheit aufgefaßt werden und wirkte dann als Aufforderung zu wiederholter und umfassenderer Spekulation. Es ist offenbar, daß durch die Großthuerei, welche sich schämt, im Handel und Wandel, namentlich in kleinen Dingen, auf dem Recht zu bestehen, die Neigung zu Prellereien großgezogen wird, die man an allen Orten findet, wo große Herren und reiche Leute ihr Geld zu verstreuen pflegen. — Ähnlich kann die Sache im geselligen Verkehr liegen. Die naseweise Unverschämtheit, den frechen Übermut, der sich der Verhöhnung der guten Sitte .als Großthat rühmt, mit Kraft und Schärfe zur Rede zu stellen, ist unter Umständen so gut verdienstlich, als Gauner und Schurken der verdienten Strafe zuzuführen.

Doch wird man es auch nicht als allgemein verbindliche Pflicht bezeichnen dürfen, Kränkungen von dieser Art auf jeden Fall zur Rechenschaft zu ziehen. Offenbar ist es nicht blos gestattet, sondern geboten, sein eigenes Interesse hierbei zu Rate zu ziehen. Das Verhalten jenes Engländers in dem obigen Beispiel mag aus einem löblichen Habitus entspringen; daß es in jedem einzelnen Fall vernünftig und pflichtmäßig sei, ist damit nicht ausgemacht. Jemand reist in Rußland; er wird von einem hohen oder geringen Angestellten um ein großes oder kleines Trinkgeld geprellt. Ist es seine Pflicht, die Sache zu verfolgen, auf die Gefahr hin, einen hoffnungslosen und kostspieligen Proceß führen zu müssen oder am Ende ohne allen Proceß selbst nach Sibirien zu wandern? Mir scheint, er könnte doch sagen: es ist nicht meine Aufgabe, die Sitten der russischen Beamten

zu verbessern, wenigstens nicht um diesen Preis. Für einen Russen mag die Sache anders liegen. — Und so wird es doch auch nicht Pflicht sein, jede Beleidigung, die mir widerfährt, zu rächen. Ein Gassenjunge macht mir eine Fratze oder wirft nach mir mit Koth; ich darf es doch wohl als ungeschehen betrachten oder mit Epiktet sagen: das geht mich nichts an. Ein Recensent redet allerlei Übles wider mich, daran lügend; es ist doch wohl mein Recht, darüber zu befinden, ob ich ihn zur Rede stellen oder mir das Wort der salomonischen Weisheit gesagt sein lassen will: noli respondere imprudenti ad imprudentiam ejus, ne similis illi fias; es ist doch unter Umständen das einfache Hinwegsehen die einzig mögliche Antwort. Ein Esel schlug nach mir aus, sagte Sokrates, als er von einem Vorübergehenden beschimpft wurde, und ging ruhig weiter. Unter Umständen kann freilich auch die exemplarische Abstrafung eines litterarischen Wegelagerers höchst verdienstlich sein, sofern sie nachfolgende Wanderer schützt und ein öffentliches Gewissen auch für dieses Lebensgebiet auszubilden beiträgt.

7. Das Princip der Rechtsbildung. Recht im subjektiven Sinne wurde oben als der Kreis von Interessen bezeichnet, auf dessen Achtung seitens Anderer der Inhaber einen begründeten Anspruch hat, Unrecht als der störende Übergriff in diesen Kreis. Es erhebt sich die Frage: aus welchem Princip sind die Teilungslinien, wodurch die Rechtssphären der Glieder einer Rechtsgemeinschaft gegen einander abgegrenzt werden, zu ziehen? — Wenn die Lebensbethätigung der Einzelnen völlig selbständig wäre, so daß ein Eingreifen der einen in die andere überhaupt nicht stattfände, wenn die Interessenkreise gegen einander vollständig isolirt wären, dann bestände die Aufgabe des Rechts einfach in der Aufrechterhaltung dieser Isolirung gegen Willkür und Bosheit. Die Sache liegt aber anders. Die Lebensbethätigung jedes Einzelnen greift in die Anderer über, die Interessenkreise kreuzen sich. Mit Hobbes könnte man sagen: ursprünglich, in einem fingirten Naturzustand, hat und macht jeder Anspruch auf alle Dinge und auf unbegrenzte Durchsetzung seines Willens und seiner Thätigkeit. Hieraus entsteht eine Kollision der Interessen und der Thätigkeiten, die zum beständigen Krieg Aller gegen Alle führt. Die Rechtsordnung ist das Mittel, wodurch dem vorgebeugt wird; sie schränkt

die Thätigkeit oder die Freiheit eines jeden auf ein bestimmtes Gebiet ein und zugleich schützt sie ihn hierin gegen alle Übergriffe von Seiten der Übrigen. Oder mit Hobbes: die Rechtsordnung besteht darin, daß einerseits jeder sein Recht auf Alles (jus in omnia) aufgiebt, andererseits dafür ein begrenztes und geschütztes Gebiet zurückerhält. Nach welchem Princip nun sind die Teilungslinien zwischen den widerstreitenden Ansprüchen und Interessen zu ziehen?

Als das nächste und natürliche Princip scheint sich das der Gleichheit zu bieten: Einer ist Einer, die Interessen des Einen sind so viel wert als die jedes Anderen. Es ist das Princip, mit welchem das Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts gegen das historische und positive Recht zu Felde zog. Von der Voraussetzung der natürlichen Gleichheit der Individuen ausgehend, forderte es gleiches Recht für Alle. Die Folgerung wird richtig sein, wenn die Voraussetzung richtig ist: Gleichheit der natürlichen Anlagen und Kräfte fordert Gleichheit der Rechte auf Ausbildung und Bethätigung und die hierzu notwendigen äußeren Mittel.

Das positive Recht hat sich allerdings nirgend zu diesem Princip der absoluten Gleichheit des Rechts aller Individuen bekannt; und auch die Vertreter des Naturrechts haben schließlich immer gewisse Einschränkungen als selbstverständlich gelten lassen. Nirgend besteht zwischen Erwachsenen und Kindern Gleichheit des Rechts und nirgend wird sie gefordert: Kinder werden zwar als Träger von Rechten, z. B. von Eigentumsrechten anerkannt, aber die Ausübung wird ihnen vorenthalten, und ebenso ist ihre persönliche Freiheit den einschneidendsten Beschränkungen unterworfen. Nicht minder zeigt das positive Recht überall Unterschiede des Rechts zwischen den Geschlechtern: die Frauen erscheinen in der Ausübung mancher Rechte verkürzt, wenigstens die verheirateten, und andere sind ihnen fast ganz entzogen, wie die öffentlichen Rechte. Von einigen der neuesten Vertreter des Naturrechts wird nun allerdings die Aufhebung der Rechtsunterschiede zwischen den Geschlechtern gefordert: es wird für die Frauen volle Rechtsgleichheit im Privatrecht und im öffentlichen Recht in Anspruch genommen. Und freilich kann man auch sagen: die bisherige Entwickelung hat sich in der Richtung auf Ausgleichung bewegt. Doch erscheint es gegenwärtig den Meisten, und zwar den Frauen wohl

nicht weniger als den Männern, weder wahrscheinlich noch wünschenswert, daß absolute Gleichheit der Rechtssphären von Männern und Frauen hergestellt werde. — Warum? Ist blos die vis inertiae der Institutionen Ursache? Doch wohl schwerlich. Sondern die Ungleichheit der Rechtssphären entspricht einer Ungleichheit der natürlichen Kräfte und der natürlichen Thätigkeitssphären und so lange diese besteht, scheint die Rechtsungleichheit natürlich und notwendig. Der militärischen und politischen Thätigkeit des Mannes (wobei denn nicht an Redenhalten und Wählen zuerst zu denken ist), entsprechen die politischen Rechte; seiner Stellung im wirtschaftlichen Leben entspricht, daß er in erster Linie das Recht zur wirtschaftlichen Vertretung des Haushalts nach außen hat. Die wichtigste Thätigkeitssphäre der Frau dagegen ist auch heute noch, so bedeutsam die Wandlungen der letzten Zeit sein mögen, das Hauswesen, und sie wird es bleiben, so lange die Lebensbedingungen des Menschen selbst im wesentlichen dieselben bleiben. Dem entspricht das Recht der Frau: ihr Vorrecht ist das Hausregiment, ein Recht, das allerdings nur durch die Sitte, nicht durch das Gesetz geschützt wird.

Außer den auf dem Unterschied des Alters und Geschlechts gegründeten Rechtsunterschieden weisen die historischen Rechtsbildungen überall noch Rechtsunterschiede auf, die auf der gesellschaftlichen Klassenbildung beruhen: für Freie und Unfreie oder Halbfreie, für Adelige und Bürgerliche, für Besitzende und Nichtbesitzende galt überall verschiedenes Recht. Dies ist nun der Punkt, auf den das Naturrecht eigentlich seinen Angriff richtete und wo es mit seiner Forderung der Rechtsgleichheit im wesentlichen siegreich durchgedrungen ist. Seit der großen Revolution aller Rechtsverhältnisse auf der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts giebt es in den europäischen Staaten eigentlich keine ständischen Rechtsunterschiede mehr, aus dem Privatrecht sind sie ganz verschwunden und im öffentlichen Recht weichen sie mehr und mehr zurück, einige Reste, z. B. in Gestalt eines Wählercensus, sind alles, was von dem alten System übrig ist. — Warum ist die Rechtsgleichheit hier durchgedrungen? Doch wohl darum, weil die Unterschiede der Kraft und Leistungsfähigkeit und dem entsprechend der Thätigkeitssphären und Pflichten mehr und mehr verschwunden sind: die Stände selbst lösten sich auf und mit ihnen

die ständischen Rechtsunterschiede. Es giebt auch jetzt natürliche Unterschiede zwischen Männern, Unterschiede der geistigen und moralischen Begabung und Bildung, der Neigungen und Fertigkeiten, aber sie sind nicht mehr in Ständen inkorporirt, wie sie es in früherer Zeit wirklich in erheblichem Maß waren.

Das Princip, dem die Entwickelung des positiven Rechts im ganzen und großen zu folgen scheint, wäre also dies: die Rechtssphären für die verschiedenen Glieder der Rechtsgemeinschaft werden angemessen zu den ihrer Natur und Leistungsfähigkeit entsprechenden Thätigkeitssphären abgesteckt. So weit im ganzen und großen natürliche Gleichheit stattfindet, erstreckt sich auch die Rechtsgleichheit; den großen und wesentlichen, in der Natur der Dinge begründeten Unterschieden entsprechen auch Verschiedenheiten des Rechts.

Vielleicht kann auch das Naturrecht dies Princip sich aneignen. Das an sich Wünschenswerte wäre, daß jedes Individuum in absoluter Freiheit und mit unbegrenzter Verfügung über alle Mittel alle Lebensbethätigungen übte, die zur vollsten und reichsten Entwickelung seiner Naturanlagen in einem vollendeten Leben führten und gehörten. Dies Ideal der persönlichen Lebensentwickelung wäre zugleich die ideale Pflichterfüllung gegen die Gesammtheit: je reicher und allseitiger die Individuen ihren Lebensinhalt entfalten, desto reicher das Gesammtleben. Da nun aber das Zusammenleben Vieler diese absolute Freiheit und dies unbegrenzte Recht unmöglich macht und Einschränkung der Freiheit eines jeden bis zur Verträglichkeit mit der Freiheit aller Übrigen fordert, so wird die Beschränkung aus dem Gesichtspunkt der Gesammtwohlfahrt so zu bestimmen sein, daß dabei das größtmögliche Maß von Kraftentwickelung und Lebensbethätigung in der Gesammtheit herauskomme. Dies wird geschehen, wenn die Rechtssphären im Verhältnis zu den Kräften und Anlagen abgesteckt werden. Und solcher Verteilung würde auch vom Gesichtspunkt der Einzelnen, wie es scheint, nicht widersprochen werden können: der Billigkeit entspricht die Verhältnismäßigkeit. Oder, wenn man die Thätigkeit der Einzelnen unter dem Gesichtspunkt der Gesammtheit als Pflichten betrachtet, so kann man sagen: entsprechend dem Maß der Pflichten ist auch das Maß der Rechte abzustecken.

8. Inkongruenz des Rechts und der Moral. Wenn die

reichste und freieste Entwickelung und Bethätigung der menschlichen Kräfte und Anlagen das höchste Gut menschlichen Lebens ist, so kann nach dem Obigen die Rechtsordnung als ein im Dienst des höchsten Guts thätiger Mechanismus bezeichnet werden, dessen Aufgabe die kraftsparendste Anpassung vieler individueller Kräfte zu gemeinsamer Lebensbethätigung, oder die interessensparendste Ausgleichung vieler sich teilweise kreuzender Interessensphären ist. Je vollkommener eine positive Rechtsordnung dies leistet, desto mehr entspricht sie der Idee des Rechts oder dem, was die Ethik von dem Recht fordert und erwartet.

Die Leistung der Rechtsordnung in dieser Absicht kann aber niemals schlechthin vollkommen sein. In der Natur eines Mechanismus liegt es, daß er mechanisch, das heißt nach allgemeinen Gesetzen, nicht aber nach dem individuellen Erfordernis des einzelnen Falles wirkt. Auch dem Rechtssystem ist diese Wirkungsweise eigen: es bethätigt sich in der Form, daß die einzelnen Fälle aus allgemeinen Regeln entschieden werden. Es wäre an sich ein Recht denkbar, das nur in der Entscheidung einzelner Fälle bestände oder zur Erscheinung käme: es wäre eine Rechtsgemeinde denkbar, die, sei es als Gesamtkörper, sei es durch irgend welche Organe, ohne irgendwie sich selbst oder ihre richterlichen Organe durch eine allgemeine Regel oder ein Gesetz zu binden, lediglich von Fall zu Fall durch freie Erwägung das Rechte fände und bestimmte. In Wirklichkeit giebt es kein Recht in dieser Gestalt; überall hat das Recht die Form allgemeiner Regeln; was im einzelnen Fall Recht ist, wird durch Subsumtion des Falles unter eine der Regeln ermittelt. Die Ursache liegt auf der Hand: allein als allgemeines Gesetz wird seine Erkenntnis und seine Handhabung dem Einzelnen sicher und leicht, und zugleich ist es so allein gegen die Willkür derer, die es handhaben, geschützt. Ein Recht, das nur in Einzelentscheidungen sich offenbarte, wiese den Einzelnen, der in Zweifel über die Grenze eigenen und fremden Rechts wäre, auf die stets unsichere Beurteilung nach analogen Fällen und überließe ebenso der subjektiven Auffassung und Neigung des Richters unbegrenzten Spielraum zu Irrtum und Parteilichkeit. Rechtssicherheit beruht auf Gesetzmäßigkeit. Die Rechtsordnung gleicht hierin der Naturordnung; eine Natur ohne Gesetzmäßigkeit, in der alle Ereignisse ohne jegliche Regel, etwa

aus einer absoluten Willkür erfolgten, wäre unerkennbar und praktische Anpassung an ihre Wirksamkeit unmöglich. Die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes ist für uns als handelnde und erkennende Wesen teleologisch notwendig; aus demselben Grunde ist die Gesetzmäßigkeit des Rechts notwendig.

Aber eben diese Naturgesetzmäßigkeit wird nun in einzelnen Fällen für unsere Zwecke verhängnißvoll. Alle unsere Bewegungen haben die Ausnahmslosigkeit des Gesetzes der Schwere zur Voraussetzung und ihre Sicherheit beruht darauf, daß unser Leib wie alle Dinge ihm jederzeit folgt; unter Umständen aber wird Verletzung und Tod dadurch herbeigeführt. Ganz ebenso liegt die Sache bei der Rechtsordnung: sie dient in der Regel zur Erhaltung und Durchsetzung dessen, was von Natur recht ist, aber es kommen Fälle vor, wo die ihr notwendige Form mechanischer Wirksamkeit zur Folge hat, daß das moralische Recht durch das positive Recht gekränkt und gebrochen wird. Die Rechtsfälle erscheinen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Gestaltung, das Recht hat nur begrifflich-schematische Lösungen. Der Übergang vom unmündigen Kind zum mündigen Mann geschieht in Wirklichkeit durch kontinuirliche Entwickelung, und zwar verschieden bei verschiedenen Individualitäten; das Recht bestimmt mit starrer Formel: die Mündigkeit tritt mit dem vollendeten 21. Lebensjahr ein. Am Tag vorher mögen noch Vormund und Obervormundschaft gegen den Willen des Mündels die einschneidendsten und verderblichsten Verfügungen über dessen Rechte treffen, die Verfügungen haben Rechtskraft und werden durch das Recht aufrecht erhalten. Das Recht schützt den geschlossenen Vertrag, vorausgesetzt, daß er in der Form des Rechts über ein rechtlich zulässiges Geschäft geschlossen ist, ohne Rücksicht darauf, ob er durch seinen Inhalt der Gerechtigkeit entspricht oder noch entspricht. Es mag durch unvorhersehbare Umstände eine solche Veränderung der Dinge herbeigeführt worden sein, daß die Erfüllung des Vertrags jetzt das Lebensglück des einen Kontrahenten zerstört, vielleicht ohne dem anderen einen erheblichen Vorteil zu bringen: das Recht fragt nicht darnach. Es verfügt schonungslos die Exmission des Miethers, der ahnungslos einen halsabschneiderischen Miethskontrakt unterschrieben, oder die Austreibung des Schuldners, der durch einen

innerhalb des formellen Rechts sich haltenden Wucherer um sein väterliches Erbe gebracht worden ist. Es geht dabei von der Voraussetzung aus, daß jedermann jederzeit in voller Kenntnis des Rechts und in voller Einsicht in seine eigenen Interessen handele, eine unentbehrliche Voraussetzung, von der aber jedermann weiß, daß sie falsch ist.

Ebenso steht es mit dem Strafrecht; es faßt zwei Handlungen, die innerlich oder moralisch betrachtet himmelweit von einander abstehen, unter dieselbe Formel. Mord ist die vorsätzliche Tödtung eines Menschen mit Überlegung und wird mit dem Tode bestraft; darunter ist so gut die offene und ehrliche Tödtung eines ehrlosen und niederträchtigen Buben, der durch eine Schurkerei, ohne dafür vom Strafgesetz erfaßt werden zu können, die Ehre und das Glück der Meinigen vernichtet hat, begriffen, als der schmählichste Gift- und Meuchelmord. Allerdings versucht gerade das Strafrecht, wo die Dissonanz am schneidendsten empfunden wird, sich selber etwas von innerer Biegsamkeit zu geben, um der Individualität der Fälle sich anpassen zu können; der Spielraum der richterlichen Strafabmessung, die Anrechnung mildernder Umstände, die Möglichkeit der Begnadigung sind Mittel zu diesem Zweck. Aber es ist augenscheinlich, daß diese Korrekturen nicht ausreichend sind, die Fehler der mechanisch wirkenden Rechtsordnung überall auszugleichen.

So geschieht es also, daß das positive Recht unter Umständen fordert und thut, was der Idee der Gerechtigkeit in diesem Falle widerspricht: summum jus summa injuria. Eine unvermeidliche Folge davon, daß das Recht notwendig die Form des Gesetzes hat. Absolute Anpassung des Rechts an den einzelnen Fall ist nur möglich, wo das Recht überhaupt nur in der Gestalt eines persönlichen Willens vorhanden ist, wie etwa in der häuslichen Erziehung. —

Damit ist gegeben, daß es für den Einzelnen unter Umständen moralisch möglich sein kann zu thun, was das Recht nicht gestattet. Juristisch ist es Unrecht, wenn jemand über eine ihm anvertraute Sache zum Nachteil des Eigentümers verfügt; eine derartige Handlung ist unter dem Titel Untreue mit Strafe bedroht. Moralisch kann es doch möglich sein. Kann jemand einen großen Schaden für sich oder Andere nur dadurch abwenden, daß er das anvertraute Gut

angreift, so mag die Sache so liegen, daß er es ohne moralische Bedenken thun kann. Er ist dann vielleicht vor dem Recht schuldig und strafbar, aber vor dem Gericht des Gewissens und der Moral ohne Tadel.

Es ist bemerkenswert, daß das Recht selbst auf gewisse Weise die Möglichkeit derartiger Fälle anerkennt, indem es nämlich strafbaren Handlungen Straflosigkeit einräumt, „wenn die Handlung in einem unverschuldeten, auf andere Weise nicht zu beseitigenden Notstande zur Rettung aus einer gegenwärtigen Gefahr für Leib oder Leben des Thäters oder eines Angehörigen begangen worden ist" (Reichsstrafgesetzbuch § 54). Es bleibt demnach straflos, wenn jemand, der sonst verhungern müßte, Früchte, die einem Anderen gehören, sich aneignet und verzehrt, oder wenn er in Gefahr zu erfrieren, den Zaun des Nachbars verbrennt. Offenbar will das Recht dadurch, daß es sich selbst die Spitze abbricht, dem Konflikt mit der Moral oder der Idee der Gerechtigkeit ausweichen; mit Recht: es erschütterte den Glauben an seine eigene Gerechtigkeit und Notwendigkeit, wenn es solche Fälle einfach nach der Formel behandeln wollte: wer eine fremde Sache sich rechtswidrig aneignet, wird wegen Diebstahls mit Gefängnis bestraft.

Berner (Strafrecht § 57) findet die im Reichsstrafgesetzbuch gegebene Fassung des Begriffs Notstand zu eng. Mit Recht. Wenn jemand, in dringender Gefahr, sein ganzes Vermögen zu verlieren, in das Recht eines Anderen einen geringen Übergriff macht, indem er z. B., um sein Haus gegen Feuers- oder Wassernot zu schützen, des Nachbars Zaun einreißt oder gegen den Willen des Eigentümers ein Haus oder Grundstück betritt, so ist es offenbar eigentlich nicht möglich, ihn wegen Sachbeschädigung oder Hausfriedensbruchs zu bestrafen; oder wenn jemand, um einen ihm gänzlich Unbekannten aus augenscheinlicher Lebensgefahr zu retten, einen widerwilligen Dritten zu einer wenig wichtigen Handlung oder Unterlassung durch Drohung oder Gewalt nötigt, so ist es moralisch nicht möglich, ihn wegen eines Vergehens gegen die Freiheit zu verurteilen. Berner hält es für zweckmäßig, eine Definition des Begriffs Notstand überhaupt nicht zu geben und also die Sache ganz in das subjektive Ermessen des Richters zu stellen. Auch hierin wird er recht haben. Sollte

die Definition hinlängliche Allgemeinheit haben, so könnte sie kaum anders lauten als so: ist die Erhaltung erheblicher eigener oder fremder Lebensinteressen nur durch eine weniger erhebliche Verletzung fremder Rechte möglich, so liegt ein Notstand vor, der den Eingriff in das fremde Recht straflos macht. Es liegt auf der Hand, daß keine Gesetzgebung einem derartigen Satz Aufnahme gewähren kann, er würde durch seine eigene Unbestimmtheit alle übrigen Rechtsbestimmungen unsicher machen: was ist ein erhebliches Interesse? Was für ein Feld würde den Advokatenkünsten durch eine derartige Bestimmung eröffnet! Überläßt man dem Richter die Entscheidung, ohne ihn durch eine Definition zu binden oder andererseits durch ein vages Princip irre zu machen, so wird man annehmen dürfen, daß er mit dem Takt des gesunden, durch richterliche Erfahrung geschärften Menschenverstandes das Richtige treffen wird.

Dagegen vermag ich dem genannten Autor nicht zu folgen, wenn er den Begriff eines eigentlichen Notrechtes, den das Reichsstrafgesetzbuch vermeidet, verteidigt. Es kann moralisch gerechtfertigt sein zu thun, was gegen das juristische Recht ist, aber es kann, wie mir scheint, nicht juristisch als Recht konstruirt werden. Das wäre ein Recht auf Rechtsverletzung. Das Recht kann nur unter Umständen Straflosigkeit für Unrecht einräumen. Vielleicht könnte man eher von einem Notunrecht, in Analogie mit der Notlüge, reden, einem Unrecht, das dem objektiven Thatbestand nach durchaus Unrecht ist, das aber unter den vorliegenden objektiven und subjektiven Umständen nicht wie ein Unrecht beurteilt und behandelt werden kann.

So erkennt also das Recht selbst in dem Begriff des Notstandes und seiner Folge für die rechtliche Beurteilung einer Handlung an, daß es in die Lage kommen könne, durch seinen logischen Mechanismus Unrecht zu thun, d. h. gegen die Idee der Gerechtigkeit zu entscheiden. Die Idee der Gerechtigkeit fordert, daß gleichwertige Interessen als gleiche, ungleichwertige als ungleiche behandelt werden. In der Regel nimmt das Recht auf das Maß der Interessen, die in Konflikt kommen, keine Rücksicht: es scheidet einfach nach allgemeinen formellen Regeln, und muß es thun. Aber unter ganz abnormen Verhältnissen greift es selbst auf die letzte Quelle der Entscheidung zurück: wo ein absolutes Mißverhältnis stattfindet zwischen den auf

dem Spiel stehenden Interessen, da gehen die großen den kleinen vor, ohne Rücksicht auf das formelle Recht. Da die Korrektur nur in extremen Fällen eintritt und eintreten darf, so ist damit gegeben, daß in vielen Fällen die Durchführung des Rechts zu Entscheidungen führen muß, die der Idee der Gerechtigkeit nicht entsprechen.

9. Das ist die eine Inkongruenz von Recht und Moral: es kann moralisch möglich sein zu thun, was juristisch nicht möglich ist. Viel häufiger und wichtiger ist der andere Fall: es kann juristisch möglich sein, was moralisch unmöglich ist; jemand kann auf dem Wege Rechtens die ärgsten Verletzungen der moralischen Pflicht der Gerechtigkeit begehen.

Das positive Recht definirt, so kann man sagen, nur einen Teil des wirklichen Rechts. Die mechanische Natur der Rechtsordnung macht diese Beschränkung notwendig. Eine Rechtsordnung, welche die volle Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit in den Handlungen der Menschen erzwingen wollte, müßte, wie leicht zu sehen ist, zur unerträglichsten Unsicherheit und Tyrannei führen. Daher beschränkt sich die Rechtsordnung auf die Erzwingung jenes Mindestmaßes von Rechtmäßigkeit in den Handlungen, ohne welches menschliches Gemeinschaftsleben überhaupt nicht möglich ist. Sie läßt eben damit einen weiten Spielraum für Kränkung und ungerechte Durchsetzung eigener Interessen auf Kosten fremder; sie erzwingt nicht die Zahlung eines gerechten Arbeitslohnes, sondern nur des verabredeten, sie verfolgt nicht die Lieferung minderwertiger Waare an sich, sondern nur den Betrug; sie nötigt nicht, jedem die ihm gebührende Ehre zu geben, sondern straft nur Beleidigungen. Eine schematische Übersicht über die Rechtsgebiete wird an allen Punkten dieses Zurückbleiben der Forderungen des Rechts hinter den Forderungen der Moral sichtbar machen.

Die Rechtsgebiete entsprechen den großen Gebieten der Lebensbethätigung oder der Interessenkreise, zu deren Schutz die Rechtsordnung besteht. Als erste und engste Interessensphäre ist *Leib und Leben* anzusehen. Einbruch in diesen Kreis wird begangen durch Tödtung, Verstümmelung, Körperverletzung, überhaupt durch Schädigung an Leben und Gesundheit. Der Schutz gegen derartige Einbrüche bildet einen wichtigen Teil alles Rechts; in den ältesten Rechts-

bildungen tritt er am meisten in den Vordergrund. Die alten deutschen Volksrechte z. B. bestehen zum großen Teil aus Bluttaxen, welche die Höhe der Buße für jede Art von Schädigung an Leib und Leben feststellen. — Versteht man unter Eingriffen in dies Rechtsgebiet blos die handgreiflichen Verletzungen, so scheint hier das Recht für Übergriffe keinen Raum zu lassen. In der That aber geht jede Kränkung auf Leib und Leben und so bleibt unendlicher Spielraum für straflose Lebensminderung des Nächsten, durch Verdruß, Ärger, Kummer, Ausbeutung, Übervorteilung. So betrachtet das Evangelium die Sache: wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger.

Die zweite Interessensphäre ist die freie Willensbethätigung. Einbruch in die Freiheit des Anderen wird begangen durch Menschenraub, Freiheitsentziehung, Nötigung, Drohung, auch der Hausfriedensbruch ist füglich hierher zu rechnen. In der ursprünglichen Rechtsbildung erscheint dies Gebiet des Rechtsschutzes in der Strafandrohung gegen den, der einen Anderen widerrechtlich zum Sklaven macht. Wir haben keine rechtliche Sklaverei und Leibeigenschaft mehr. Doch fehlt es auch gegenwärtig nicht an Formen der Abhängigkeit, welche einer thatsächlichen Unfreiheit nahe kommen. Die im letzten halben Jahrhundert entstandene Arbeiterschutzgesetzgebung kann man als eine Weiterbildung des Rechtsschutzes der Freiheit gegen neue Formen der Unfreiheit betrachten. Freiheit im vollen Sinn hat niemand, dessen Leben und Kraft thatsächlich blos als Mittel zu fremden Zwecken verbraucht wird. Wer also Menschen in dieser Weise verbraucht oder sie in diesen Zustand zu bringen oder zu halten sucht, der handelt gegen das Gebot der Gerechtigkeit, das die Freiheit des Anderen zu achten fordert.

Ein dritter Kreis von Interessen, welchen ein Leben um sich zieht, ist das erweiterte Eigenleben in der Familie. Einbrüche in dieses Gebiet werden begangen durch Ehebruch, Entführung, Unterschiebung von Kindern, Verführung und was dahin gehört. Die gröberen und faßbaren Formen dieser Vergehungen trifft das Strafgesetz; die feineren Formen des störenden Eindringens in den Haus- und Familienfrieden, die Zwischenträgerei, die Aufhetzung, wodurch Entfremdung der Gatten, der Eltern und Kinder bewirkt wird, bleiben dem Recht

unerreichbar, so schwer sie moralisch wiegen mögen; man denke an Othellos Freund Jago.

Einen vierten Interessenkreis zieht das menschliche Leben im Eigentum um sich, das die Gesammtheit der äußeren Mittel zur Selbsterhaltung und Selbstbethätigung einschließt. Einbrüche in diesen Kreis werden begangen durch Raub, Diebstahl, Erpressung, Betrug, Unterschlagung, Fälschung, Wucher und was in der langen Liste der Eigenthumsvergehen weiter sich findet. Auch hier vermag das Strafgesetz der Praxis unrechtlichen Erwerbs auf fremde Kosten nicht bis in die feineren Methoden zu folgen; die erfinderische Industrie des niederen und höheren Gaunertums bleibt dem Gesetz, so sehr es ihm in seine Schlupfwinkel zu folgen bemüht ist, immer voraus.

Ein fünfter Interessenkreis ist die Ehre, das Gebiet der ideellen Selbsterhaltung. Einbruch in dies Gebiet wird durch Beleidigung, üble Nachrede, Verleumdung begangen. Noch mehr als in den obigen Fällen gilt hier, daß das Strafgesetz nur die groben und unvorsichtigen, nicht aber die feineren und listigen, darum nicht minder kränkenden Einbrüche treffen kann. Es giebt tausend Formen anonymen, indirekten, unfaßbaren Ehrabschneidens, für die niemals eine Strafformel gefunden werden kann.

Endlich kann man als einen sechsten, mit dem fünften in engem Zusammenhang stehenden Interessenkreis das geistige Leben bezeichnen, wie es sich in Überzeugungen, Ansichten, Glauben, Religion, Sitten, Lebensgewohnheiten ausprägt. Verfolgung, Beschimpfung, stille oder laute Zeichen der Mißachtung, geringschätzige Übergehung, zudringliche Bekehrungsversuche sind einige von den Formen des Übergriffes in dieses Gebiet. Den inneren Habitus, der zu dieser Art von Ungerechtigkeiten disponirt, pflegen wir Intoleranz zu nennen. Er hat seine natürlichen Wurzeln einerseits in der Unselbständigkeit und Anschlußbedürftigkeit, dem Heerdentrieb, andererseits in dem Hochmut und Unfehlbarkeitsdünkel der Menschen. Die Masse der Menschen wird ihrer Sache nur sicher, wenn die Umgebung einmütig denselben Weg geht, denselben Gedanken denkt. Daher verlangt sie, daß jeder sich ihr anbequeme. Abweichung wird als Störung peinlich empfunden, und deshalb werden alle Mittel angewendet, welche geeignet scheinen, den Abweichenden entweder zum

Anschluß zu bringen oder ihn aus dem Gesichtskreis zu entfernen und Andere von der Nachfolge abzuschrecken. Bei den Führern der Masse wirkt der Hochmut in demselben Sinne: es erscheint als unerträgliche Anmaßung, wenn jemand ihrer Führung nicht folgen will; bezichtigt er nicht dadurch stillschweigends die berufenen Autoriäten des Irrtums? Was sollte daraus werden, wenn jeder sich das herausnähme? Man muß also ein Exempel statuiren. — Der entgegengesetzte Habitus heißt Toleranz, vielleicht wäre bezeichnender: Liberalität der Gesinnung. Eine freie, liberale Bildung bekundet sich in der Fähigkeit, Fremdes und anders Geartetes zu verstehen und gelten zu lassen. Sie wird erworben nur durch die vielfältige Berührung mit dem Fremden, sei es persönliche, sei es litterarische und historische. Im engen Kreis bleibt der Sinn eng; Völker, Stände Schulsekten, Religionsgemeinschaften, die in sich leben und mit anderer Art und Denkweise wenig Berührung haben, zeichnen sich regelmäßig durch Intoleranz aus.

Es ist dies Gebiet, auf dem die Rechtsordnung am ohnmächtigsten ist; sie kann Rechtsverletzungen hier nur erreichen, sofern sie als Ehrenkränkungen konstruirt werden können, was durchaus nicht immer der Fall ist. Und doch können derartige Übergriffe als sehr schwere Kränkungen empfunden werden; schon bloße zudringliche Bekehrungsversuche werden zuletzt unerträglich. Das Recht hat keine Mittel dagegen. Dennoch ist Toleranz nicht eine Gnade, sondern ein Recht: moralisch hat jeder das Recht, zu beanspruchen, daß man ihn bei seiner Art und Weise, bei seinen Überzeugungen und Gedanken lasse, wenn er entschlossen ist, dabei zu bleiben, und es ist Pflicht, dies Recht zu achten, vorausgesetzt natürlich, daß nicht sein Verhalten gegen das Recht Anderer verstößt. Jemanden für meine Ansicht oder Handlungsweise zu gewinnen, ist nur das Mittel des Beispiels und der Überredung gestattet, und für letztere gilt die Regel, daß die fremde Anschauung formell als gleichberechtigt geachtet werden muß. — Die Schwierigkeit beginnt mit der Frage: wie weit haben Neigungen, Gewohnheiten, Äußerungen, Anschauungen, die man sittlich nicht billigen kann, auf Toleranz, das heißt auf Anerkennung ihrer formellen Gleichberechtigung, Anspruch? Daß nicht jede Äußerung, die sittlich nicht zu rechtfertigen ist, oder die

meinem sittlichen Gefühl oder Geschmack zuwider ist, mir das Recht zu einer Zurechtweisung oder zur Äußerung meiner Mißachtung giebt, liegt auf der Hand; freilich ebenso, daß ich nicht verpflichtet bin, alles ohne Widerspruch geschehen zu lassen: es kann im höchsten Maße gerechtfertigt sein, unverhohlene Verachtung zu äußern. Eine Formel, nach der eine sichere Entscheidung in jedem Fall möglich wäre, kann es auch hier nicht geben. Es ist Sache des Takts, das Richtige angesichts des konkreten Falles und seiner Umstände zu finden.

10. Der Zweikampf. In seinem gegenwärtigen Bestand kann derselbe als eine Form geregelter Selbsthilfe gegen Ehrenkränkungen erklärt werden. Historisch betrachtet, ist er ein Überrest älterer Rechtsbildung. Im Mittelalter war er ein anerkanntes Rechtsmittel zur Entscheidung von Rechtsstreitigkeiten; der Ausfall eines Kampfes wurde, wie der Ausfall anderer Berufungen an Gottes Urteil, zum Mittel der Rechtsentscheidung durch die Annahme, daß Gott dem Recht zum Sieg verhelfen werde. Übrigens gehört der Ursprung des Zweikampfes einer noch älteren Schicht der Rechtsbildung an, als diese Deutung; er weist auf eine Zeit zurück, wo die Selbsthilfe neben dem öffentlichen Rechtsschutz überhaupt noch ihre anerkannte Stelle hatte.

Wie kommt es, daß gerade auf dem Gebiet der Ehrenkränkungen die Selbsthilfe sich erhalten hat, während sie sonst durch den staatlichen Rechtsschutz überall verdrängt ist? Und zwar erhalten nicht blos als ein thatsächliches Vorkommnis, als welches ja Selbsthilfe überall vorkommt, sondern auch als ein Stück lebendigen Rechtsbewußtseins, wenigstens bei gewissen Klassen der Bevölkerung? Denn offenbar wird das Duell, obwohl es widerrechtlich ist, von diesen Klassen mit anderen Augen angesehen, als jeder andere Rechtsbruch. Ja das Recht selbst entzieht sich nicht dieser Anschauung, indem es für das Duell ausschließlich Festungshaft als Strafe festsetzt, eine Strafe, die eben dadurch charakterisirt ist, daß sie die Ehre des Bestraften nicht mindert.

Die Ursache scheint in folgendem zu liegen. Auf keinem Gebiet ist der staatliche Rechtsschutz so unvollkommen wirksam, als auf dem der Ehre. Ehrenkränkung ist von allen Rechtsverletzungen am schwersten

festzustellen; es giebt tausend Formen der Verletzung fremder Ehre, für die das Gesetz nie eine Formel finden, die der Richter niemals feststellen kann. Das harmloseste aussehende Wort, eine Frage, ein bloßer Blick kann das tödtlichste Gift enthalten. Und wenn es gelingt, die Beleidigung festzustellen, so wird zwischen der Schwere der Verletzung und der Größe der Strafe leicht ein vollständiges Mißverhältnis bleiben. Beleidigung wird nach dem deutschen Strafgesetzbuch mit Geldstrafe bis 600 Mark oder mit Haft oder Gefängnis bis zu einem Jahr, schwere Körperverletzung dagegen mit Zuchthaus bis zu fünf Jahren oder Gefängnis nicht unter einem Jahr bestraft. Zweifellos kann unter Umständen die Ehrenkränkung für ein Menschenleben schwerere Folgen haben als der Verlust eines Gliedes; auch mag mehr böser Wille des Thäters in jener als in dieser erscheinen*).

Dazu kommt, daß es für das Recht nicht möglich ist, die specifische Ehre, die jemand außer der allgemeinen Ehre besitzt, nach dem wirklichen Wert, den sie für ihren Inhaber hat, zu schützen. Daher denn auch gerade in den Kreisen, die eine specifische Ehre besitzen, das Duell als Mittel zum Schutz dieser Ehre sich erhalten hat.

Fragen wir nun: wie ist der Zweikampf moralisch zu beurteilen?

*) Vor ein paar Jahren war in den Zeitungen von einem Falle die Rede, der sich in Paris zugetragen hatte. Die Frau eines Mannes in öffentlicher Stellung war von dem Agenten eines „Auskunftsbureaus" zum Opfer ausersehen, einer Anstalt, die ein Geschäft daraus machte, Skandale auszuspionieren oder auch zu erfinden, um durch Androhung der Veröffentlichung Geld zu erpressen. Da der Versuch mißlang, wurde die Frau in allerlei Organen der öffentlichen Meinung zum Gegenstand von Mitteilungen und Andeutungen gemacht. Sie klagte gegen die Unternehmer, wurde Jahre lang durch immer neue Gerichtsverhandlungen geschleppt; endlich, als ihr Gegner bei einem Termin eine nochmalige Verschiebung des Spruchs durchgesetzt hatte, zog sie einen Revolver aus der Tasche und schoß ihn nieder. In der nun folgenden Verhandlung vor dem Schwurgericht wurde sie freigesprochen, was zwar logisch und juristisch nicht möglich, psychologisch und moralisch aber mindestens sehr begreiflich war. Die Geschworenen hatten offenbar die Empfindung, der Rechtsschutz der Gesetze habe sich für diese Frau als ganz unwirksam erwiesen. Und was hätte es ihr und Anderen geholfen, wenn nun der Angeklagte endlich zu einer Geld- oder Gefängnisstrafe verurteilt worden wäre? Hatte er nicht erreicht, was er wollte? Kann irgend eine Frau in ähnlicher Lage, nach diesem Vorgang, es auf einen rechtlichen Austrag der Sache, mit langen Verhandlungen, mit Zeugen, Zuschauern, Zeitungsberichten, ankommen zu lassen geneigt sein?

Es ist bekannt, daß die Ansichten hierüber sich scharf widersprechen. Auf der einen Seite wird er als ein notwendiger und durchaus gerechtfertigter Brauch festgehalten und verteidigt: er erhalte das persönliche Ehrgefühl, schütze die Sitte und sichere die Gesellschaft vor Rohheit. Von Anderen wird das Duell gänzlich verworfen, es sei unverträglich mit dem vollkommenen Rechtszustande, unverträglich auch mit Moral und Religion. Manche vermögen in ihm nichts als einen barbarischen Überrest einer barbarischen Zeit zu erblicken und sind bemüht, mit allen Mitteln es als unsinnig und unsittlich darzustellen. So spricht Schopenhauer mit Verachtung von dem absurden Ehrenkodex, der jeden Mann von Ehre, wenn es einem Raufbolde beliebe, an ihm sich zu reiben, bei Strafe der Verachtung nötige, sich ihm zu stellen, um sich von ihm möglicher Weise auch noch todtschießen zu lassen.

In der That, es ist nicht schwer, in dieser Weise die Absurdität der Sache darzuthun, und es fehlt auch in unserer Zeit nicht an Fällen, die zu solcher Verurteilung Veranlassung geben. Natürlich ist über Raufhelden von dieser Art kein Wort weiter zu sagen; sie verdienen jede Verurteilung, vor allem die, daß kein ehrenhafter Mann sich dazu hergiebt, ihnen die Genugthuung zu verschaffen, sich mit ihnen zu schlagen. Aber mir scheint, daß die Sache damit doch noch nicht erledigt ist. Nach einem alten Juristenspruch hebt der Mißbrauch den Gebrauch nicht auf. Hat der Zweikampf auch einen Gebrauch? Ich möchte diese Frage nicht unbedingt verneinen.

Der Zweikampf hat gegenwärtig seinen eigentlichen Sitz im Heere. Würde er hier unterdrückt, was die Regierung ohne Zweifel in der Hand hätte, die Strafe der Dienstentlassung würde allein dazu ausreichen, so würde er in kurzem überhaupt verschwinden. Soll sie von dieser ihrer Gewalt Gebrauch machen? — Wer den Zweikampf unter allen Umständen verurteilt, wird geneigt sein es zu fordern. Aber was würde die weitere Wirkung sein? Daß auch die Ehrenkränkungen, die zum Duell führen, wegfielen? Schwerlich wird sich jemand dieser Erwartung hingeben. Sie würden also bleiben, vielleicht auch sich vermehren. Namentlich möchte nicht ausgeschlossen sein, daß Konflikte zwischen Offizieren und Bürgerlichen häufiger würden, wenn dem Offizier untersagt wäre, mit der Waffe in der

Hand Genugthuung zu fordern. Gerichtliche Genugthuung möchte weniger wirksam sein, Konflikte zu verhüten, als jene Form der Selbsthülfe. Und auch für die Beziehungen der Mitglieder des Offizierkorps zu einander, besonders auch für das Verhältnis von Vorgesetzten und Untergebenen wäre die Unterdrückung des Zweikampfs vielleicht nicht ohne Bedenken. Im Dienst und in Bezug auf den Dienst findet notwendig absolute Unterordnung statt. Damit ist für beide Seiten eine Gefahr verbunden, die Gefahr einer Entartung des Charakters im Sinne despotischer Launenhaftigkeit und schmeichlerischer Unterwürfigkeit. Solcher Entartung, die für das Wesen des Offiziers vernichtend wäre, entgegenzuwirken, scheint nun der Zweikampf nicht ganz ungeeignet. Die bloße Möglichkeit hält beiden beständig gegenwärtig, daß es neben dem Dienst ein Gebiet giebt, wo die Unterordnung nicht gilt, wo auch der jüngste Offizier das Recht und die Pflicht hat, sich als Gleichen zu fühlen und die Anerkennung dieser Gleichheit vorkommenden Falls zu fordern. Das Duell giebt also der Subordination ein gewisses Gegengewicht. Daß aber die Zulassung im Heere zugleich zu einer Art von Verpflichtung wird, geschieht mit einleuchtender Notwendigkeit; Offiziere, die sich schlagen und solche, die sich grundsätzlich nicht schlagen, wären als Glieder eines Offizierkorps schwerlich möglich.

Und noch eine Wirkung könnte möglicher Weise eintreten: das Gefühl, daß auf dem Wege Rechtens doch keine der Verletzung entsprechende Genugthuung zu erlangen sei, möchte unter Umständen, wenn ihm der Ausweg der geregelten Selbsthilfe im Duell genommen wäre, zu einer anderen Form der Selbsthilfe zu greifen antreiben. In den unteren Gesellschaftsschichten werden Beleidigungen mit der Faust oder auch wohl dem Messer ausgeglichen. Ob nicht in den oberen Klassen der Revolver eine ähnliche Rolle übernehmen würde? Es ist ja sehr schön gesagt: ein Mann von Ehre wird niemanden mit Absicht beleidigen oder wenn es doch geschieht, wird er es nicht unter seiner Würde halten, um Entschuldigung zu bitten, oder falls er beleidigt wurde, Entschuldigung anzunehmen. Aber wir haben es hier nicht allein mit dem, was geschehen sollte, sondern auch mit dem, was geschieht oder geschehen würde, zu thun; und da bin ich hinsichtlich des Revolvers nicht ganz sicher. In den Erinnerungen

des Generals Ulysses Grant (deutsch von Wobeser, I, 40) finde ich folgende nachdenkliche Äußerung. Indem der General als Gegner des Duells sich bekennt, fügt er hinzu: „Sollte mir jemand ein solches Unrecht zufügen, daß ich gewillt wäre ihn zu tödten, dann würde ich doch nicht geneigt sein, ihm die Wahl der Waffe, womit es geschehen soll, der Zeit, des Ortes, der Entfernung, aus welcher ich ihn ums Leben bringen soll, zu überlassen." Das heißt also doch, ich würde dann lieber ohne Umstände den Revolver gebrauchen. Daß eine Neigung hierzu sich nicht selten regen würde, wenn der Zweikampf unterdrückt würde, kommt mir wahrscheinlich vor; ebenso aber auch, daß diese ungeregelte Form der Selbsthilfe dem geregelten Zweikampf nicht vorzuziehen wäre.

Also, daß man den Zweikampf durchaus und mit allen wirksamen Mitteln unterdrücken müsse, scheint mir einstweilen eine bedenkliche Forderung. Sicherlich, er ist ein Übel; aber das ist die Strafe auch, dennoch fordert niemand, daß man sie aus der Welt schaffen solle. Ein Übel, das größeren Übeln vorbeugt, wird ein Gut. Vielleicht gehört auch der Zweikampf zu dieser Art von Übeln, deren Beseitigung man also nur bedingungsweise erstreben kann. Die Herren Mörder sollen mit der Abschaffung des Tödtens anfangen, hat man denen entgegnet, die die Abschaffung der Todesstrafe fordern. So könnte man auch sagen: die Ehrenkränkungen sollen aufhören, dann werden die Duelle von selber nachfolgen.

Noch auf einen Punkt, auf den die Gegner des Zweikampfs ihren Angriff zu richten pflegen, gehe ich mit einem Wort ein. Man sagt: der Staat setze durch seine Behandlung des Duells sich mit sich selber in Widerspruch; einerseits verbiete er es bei schwerer Strafe, andererseits gebiete er es, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch thatsächlich den Offizieren, indem Ablehnung die Verabschiedung aus dem Dienst nach sich ziehe. Die Konsequenz fordere, entweder das Duell straflos machen, oder es unterdrücken. Die Sache sieht sehr einleuchtend aus und doch liegt sie nicht ganz so einfach. Man kann jenes doppelte Verhalten auf folgende Weise zu erklären und zu rechtfertigen versuchen: die Sitte, die mit allen Mitteln auszurotten man Scheu trägt, fordert unter Umständen den Zweikampf. Da dem Einzelnen die Abweichung von der Standessitte in diesem Stück nicht

ohne Gefahr für die Einheit des Korpsgeistes freigestellt werden kann, so hat die principielle Ablehnung des Duells das Ausscheiden aus dem Stande zur Folge. Andererseits aber wird das Duell bestraft; es wird damit eingeschärft, daß es mitsammt den voraufgegangenen Vorkommnissen keineswegs als eine an sich wünschenswerte, erfreuliche und normale, sondern durchaus als eine bedauerliche Erscheinung angesehen werde, die zu vermeiden Pflicht gewesen wäre. Die Strafe, so könnte man sagen, gilt dem Ungeschick, daß man der Notwendigkeit, sich zu schlagen, nicht vorzubeugen gewußt habe. Und so wirkt sie ohne Zweifel: als ein beständiger Gegendruck gegen das Duell, das sonst im Offizierkorps, namentlich in langer Friedenszeit, in Gefahr käme, sich zu einer Art Sport auszubilden. Denn darüber wird freilich alle Welt einig sein, daß eine Zunahme der Duelle im Heere eine höchst bedenkliche Erscheinung wäre, ihre Seltenheit wird ein gutes Zeugnis für den guten Geist des Offizierkorps sein. Auf diese Weise scheint das Verhalten der deutschen Heeresverwaltung zum Zweikampf gerechtfertigt werden zu können: soviel als möglich es eindämmen und zurückdrängen, aber nicht mit allen Mitteln unterdrücken. — Übrigens ist mir nicht zweifelhaft, daß das Duell, geschichtlich betrachtet, ein Überlebsel ist, das im Zurückweichen und Aussterben begriffen ist. Die Zeitläufte dürften für die europäischen Völker und im besonderen für die Klassen, die es bisher festhalten, so ernsthaft werden, daß ihnen der Trieb zu diesem inneren Kleinkrieg vergeht.

Es bedarf kaum der Hinzufügung, daß durch diese allgemeinen Erwägungen die Sache für den Einzelnen nicht entschieden ist. Wie er sich gegebenen Falls zu der Frage verhalten solle, kann ihm eine Moral, die nicht kategorische Imperative hat, nicht sagen: das läßt sich nur aus den konkreten Umständen des einzelnen Falles und der ganzen Lebenslage entscheiden. Es ist thöricht, jedem, der das Duell verweigert, Mut und Ehre absprechen zu wollen; aber thöricht auch, jeden der moralischen Feigheit zu zeihen, der sich schlägt. Es kann solche vorliegen, so gut wie Mangel an Mut zur Ablehnung des Duells führen und sich hinter principielle Gründe verstecken kann. Ganz verwerflich bleibt unter allen Umständen das frivole Duell, das um eines Nichts willen provocirt und angenommen wird. Es

ist potentieller Mord und Selbstmord und hat auf die milde Beurteilung nicht Anspruch, welche Gesetz und öffentliche Meinung allzu unterschiedslos dem Duell zu Teil werden lassen. Das Strafgesetzbuch läßt entschieden zu wenig Spielraum, indem es bei jedem Duell mit tödtlichem Ausgang die Strafe auf 2—5 Jahre Festungshaft feststellt. Wenn ein berufsmäßiger Raufbold oder ein verlorenes Subjekt einen ehrlichen Mann in einem aufgenötigten Duell erschießt, so wäre es durchaus angemessen, Gefängnis- oder nach Umständen selbst Zuchthausstrafe eintreten zu lassen.

Was die studentische Mensur anlangt, so steht sie offenbar mit dem frivolen Duell in naher Verwandtschaft. Eine mildere Beurteilung kann man dafür nur gewinnen, wenn man sie als bloßes Waffenspiel ansieht, das den Waffenübungen spannendes Interesse giebt. Kann nun auch ein solches Waffenspiel in bescheidenen Grenzen einen gewissen Einfluß auf sichere und freie Haltung üben, so wird man andererseits nicht leugnen können, daß es allzu leicht zu einem gespreizten und fratzenhaften Renommistentum verführt. Ich fürchte, es geschieht nicht selten, daß ein junger Mann dadurch so gründlich um das gesunde Urteil gebracht wird, daß er sein Leben lang sich nicht zu einer vernünftigen, geschweige denn zu einer freien und großen Auffassung menschlicher Dinge zu erheben vermag.

Neuntes Kapitel.

Die Nächstenliebe.

1. Die Nächstenliebe, die positive Seite des Wohlwollens, ist die Willensrichtung und Verhaltungsweise, welche fremde Wohlfahrt durch thätige Teilnahme zu fördern bestrebt ist. Es ist das große Gebot des Christentums. In dem letzten Gericht wird über den Wert der Menschen hieraus entschieden. Ich bin hungrig gewesen, so wird der Herr sagen zu denen zu seiner Rechten, und ihr habt mich gespeiset, ich bin durstig gewesen und ihr habt mich getränket, ich bin ein Fremdling gewesen und ihr habt mich beherberget, ich bin nackt gewesen und ihr habt mich bekleidet, ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht, ich bin gefangen gewesen und ihr seid zu mir gekommen. Noch dreimal wird in stereotypen Formeln die Aufzählung dieser Werke der Barmherzigkeit wiederholt, in ihrer großartigen Einfachheit die gewaltigste Predigt.

Einfach und faßlich erscheint das Gebot, so daß über seinen Sinn kein Zweifel stattfinden kann. Und dennoch, wenn man genauer zusieht, liegt die Sache nicht so einfach. Es begegnet mir ein Hungernder, was soll ich thun? — Ihm geben, wenn du hast. — Gut. Es kommen ihrer zehn und hundert, soll ich jedem geben? geben, bis ich selbst nichts mehr habe? Und soll ich nicht warten, bis sie kommen, sondern sie aufsuchen? Ich höre, mein Nachbar liegt krank und im Elend; ich suche ihn auf, helfe ihm und tröste ihn, so gut ich vermag. Soll ich weiter gehen? soll ich Kranke und Elende überall erfragen? ich bin gewiß, daß ihrer in dieser Stadt jederzeit Hunderte sind, denen Hülfe und Zuspruch notthäte; soll ich stets von einem zum andern unterwegs sein? Und was soll inzwischen aus meinen Angelegenheiten werden? Soll ich sie ruhig liegen lassen, um immer nach Anderen zu sehen? Es giebt Hunderte von Familien in dieser Stadt, denen durch Rat und That geholfen werden könnte, daß ihr Leben in sichere Bahn käme: soll ich immer und überall da sein, mich erkundigend und ratend und helfend? Ist das der Inhalt des Gebots der Nächstenliebe?

Es ist leicht zu sehen, daß in diesem Falle für mich und meine

Angelegenheiten niemals Zeit und Kraft übrig wäre. Damit aber höbe das Gebot sich selbst auf. Wäre es Pflicht, immer und überall zuerst der fremden Angelegenheiten sich anzunehmen, ehe man den eigenen sich widmete, so würde die vollkommene Erfüllung des Gebots durch Alle zu einer vollkommenen Verwirrung aller menschlichen Dinge, zu einer Art Austausch der Lebensaufgaben führen. Wenn jeder, nach dem Gebot Jesu an den reichen Jüngling, sein Gut verkaufen und den Erlös den Armen geben wollte, so würde ja die Folge ein beständiger Kreislauf der Güter sein, oder vielmehr, es würde dann niemanden mehr geben, der kaufen und nehmen wollte: das Gebot, als allgemeines gesetzt, hebt sich selbst auf. Es setzt voraus, daß es Andere giebt, die, unbekümmert um das Gebot, kaufen und nehmen wollen.

Es muß also jenes Gebot, um als ein allgemein geltendes Moralgesetz möglich zu sein, gewisse Beschränkungen oder nähere Bestimmungen in sich aufnehmen. Vielleicht lassen sich diese aus folgenden Gesichtspunkten entwerfen.

Die Pflicht, fremder Wohlfahrt sich anzunehmen, wird zunächst begrenzt durch die Pflichten, die aus dem Eigenleben erwachsen. Die erste Aufgabe für einen jeden ist die, die Anlagen und Kräfte, welche ihm verliehen sind, in einem reichen, schönen und guten Leben zu entwickeln und zu bethätigen. Sein eigenes Leben ist der Acker, der in besonderem Auftrag einem jeden zum Anbau angewiesen ist; hierfür ist er auch besonders befähigt, indem seine Neigung und seine Einsicht von Natur hierauf zuerst gerichtet sind. Was ihm selber gut ist, weiß im Grunde jedermann doch besser, als was irgend einem Anderen gut ist. Die Sorge um fremde Wohlfahrt darf also die Erfüllung dieser nächsten Aufgabe nicht hindern.

Ohne Zweifel werden wir in unserem wirklichen Verhalten und Urteilen durch diesen Gesichtspunkt bestimmt. Wenn ein reich begabter junger Mann, durch jene Forderung im Evangelium erschreckt, sein kleines Erbe verkaufte und es den Armen gäbe, seine Studien verließe und hinginge, in den Häusern oder den Spitälern Kranke zu pflegen, so wenig er hierzu auch besonderes Geschick hätte, so würden wir das nicht billigen; Wir würden seine Aufopferungsfähigkeit und Demut loben, aber sein Verhalten würden wir nicht

loben und es nicht Anderen als Beispiel vorstellen, vielmehr sagen, er hätte seine Anlagen besser verwerten können und sollen. Hätte er seine Studien ruhig fortgesetzt, wäre er ein tüchtiger Arzt, Seelsorger, Lehrer geworden, so wäre sein Eigenleben reicher und schöner geworden und er hätte auch Anderen mehr leisten mögen. Und so muß man nun doch überall sagen: ein jeder ist und leistet Anderen am meisten, wenn er aus sich das Beste macht; Rafael, Goethe, sie sind der Menschheit, was sie ihr sind, doch eben dadurch geworden, daß sie ausgebildet haben, was in ihre Natur als besondere Begabung gelegt war. Wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten.

Die allgemeine Aufstellung wird keinem Bedenken unterliegen. Die Schwierigkeit liegt in der Anwendung der Regel auf die konkreten Verhältnisse: ist diese oder jene bestimmte Leistung für Andere mit der Erfüllung meiner persönlichen Lebensaufgabe verträglich? Mein Freund erkrankt, ich widme ihm meine Tage und Nächte ohne Bedenken. Aber er bleibt dauernd siech, er wird von den Ärzten in ein anderes Klima geschickt, soll ich, darf ich ihn begleiten, meine Ausbildung, meine Wirksamkeit ihm opfern? Das kann nicht aus allgemeinen Pflichtformeln, sondern nur aus der Erwägung der konkreten Verhältnisse entschieden werden, wird schließlich entschieden nicht durch Gründe, sondern durch das Herz; und im allgemeinen werden wir geneigt sein, dem, der mehr dem Herzen als den Gründen in diesen Dingen folgt, unseren Beifall zu schenken. Wir bewundern den Heldenmut einer Frau, die sich entschließt ihrem Mann in die Einsamkeit, in die Verbannung, in die Gefangenschaft zu folgen. Wir verehren die barmherzige Schwester, die ihr Leben hingiebt und alles hinter sich läßt, um am Krankenbett fremden Menschen Tage und Nächte zu dienen; wir werden sagen: durchaus sei es möglich, daß diese Natur in dieser Thätigkeit die in sie gelegten Gaben, ein warmes Herz, eine geschickte und weiche Hand, einen tröstlichen Mut, auf das Vollkommenste entwickele und bethätige und so auch sich selbst den reichsten und schönsten Lebensinhalt gewinne. Aber Eines schickt sich nicht für Alle.

Eine zweite Begrenzung oder nähere Bestimmung erwächst der Pflicht, fremder Wohlfahrt sich anzunehmen, durch die Rücksicht auf

die Selbständigkeit des Anderen. Meine Thätigkeit für ihn darf nicht seine Selbstthätigkeit hemmen oder lähmen, sonst hört sie auf wohlthätig zu sein, sie kann dann, trotz guten Willens, geradezu zur Übelthat werden, denn Selbstthätigkeit ist eine wesentliche Bedingung eines gesunden und normalen Lebens. Das Ziel jeder Hilfe ist eigentlich, sich selbst überflüssig zu machen. Die Sache ist deutlich, wo es sich um zusammenhängende und dauernde Fürsorge handelt. In der Erziehung haben wir die ausgedehnteste und planmäßigste Sorge für die Wohlfahrt Anderer; sie wird ganz von der Rücksicht geleitet, den Zögling dahin zu führen, daß er die Sorge für sein Leben und seine Wohlfahrt selbst in die Hand nehmen kann. Wir würden eine Mutter unvernünftig nennen, die der Bitte des Kindes, ihm seine Schulaufgaben zu machen, nicht widerstehen könnte, wir würden einen Vater nicht loben, der seinem heranwachsenden Sohne die Aufgaben, die ihm das Leben allmälig zu stellen beginnt, jederzeit aus der Hand nähme, um sie für ihn zu lösen. Nicht Aufgaben nehmen, sondern geeignete Aufgaben stellen, das ist ja recht eigentlich das Werk des Erziehers. — In keinem menschlichen Verhältnis ist die Aufgabe wahrer Wohlthätigkeit eine wesentlich andere; ihr eigentliches Ziel erreicht sie überall dann, wenn es ihr gelingt, dem Anderen auf die eigenen Füße zu helfen, so daß er nun durch eigene Kraft seinen Weg gehen kann. Das wird namentlich auch die Absicht aller wirtschaftlichen Unterstützung sein: die Hülfsbedürftigkeit beseitigen ist die Aufgabe.

Endlich giebt es eine dritte Grenze oder vielmehr nähere Bestimmung der allgemeinen Pflicht der Nächstenliebe: es ist die durch die besonderen Pflichten gegen besondere Nächste. Jedermann steht in Verhältnissen zu Personen, die besondere Ansprüche an sein Wohlwollen und seine hülfreiche Teilnahme haben, zu Kindern und Eltern, zu Verwandten und Freunden, zu Dienstboten und Arbeitern, zu Nachbarn und Hausgenossen. Diesen wird, was er an Kraft und Mitteln besitzt, in erster Linie gehören. Wenn jemand sein Vermögen an Fremde und Bettler, oder an allerlei Wohlthätigkeitsunternehmungen weggäbe und seine Hausgenossen darben ließe, oder wenn eine Mutter in sieben Wohlthätigkeitsvereinen den Vorsitz führte und ließe ihre Kinder verwahrlosen, so

würden wir darüber nicht glimpflich urteilen. Wir würden sagen: erst die Schuldigkeit, dann das Verdienst, erst den besonderen Pflichten gerecht werden und dann nach weiteren Aufgaben aussehen. Durch jene besonderen Verhältnisse wird die Nächstenliebe wie in ein festes Bett gefaßt, in dem sie als dauernder Strom, die Ufer befruchtend, fließt. Was den Seinen gut ist, so würden wir auch hier wieder sagen, das weiß jeder mit einiger Sicherheit, wie Fremden zu helfen sei, ist viel schwerer zu sehen und oft ganz unmöglich. — Und ferner wäre hier der Gemeinschaften zu gedenken, denen der Einzelne angehört. Auch Gemeinde und Volk haben wohlbegründete Ansprüche an Thätigkeit und Leistung, auch sie bieten in den dauernden Organisationen für notwendige und wohlthätige Zwecke der thätigen Teilnahme an fremder Wohlfahrt ein sicheres Bett.

Die Pflichtformel der Nächstenliebe: nimm dich der Wohlfahrt Anderer an, wäre demnach durch folgende Bestimmungen zu umgrenzen und zu ergänzen: soweit es geschehen kann, ohne deine eigenen Lebensaufgaben zu vernachlässigen, ohne besondere Pflichten, die aus besonderen Verhältnissen zu Einzelnen und zu den Gemeinschaften hervorgehen, zu verletzen, endlich ohne der Selbständigkeit des fremden Lebens zu nahe zu treten.

2. Der gemeine Sprachgebrauch versteht unter Wohlthätigkeit vor allem das sogenannte Almosengeben und das gemeine Urteil ist wohl auch heute noch einigermaßen geneigt, Almosengeben schlechthin als verdienstlich anzusehen; deshalb hierüber noch eine Bemerkung.

Die Moralphilosophie wird diesem Urteil nur in sehr beschränktem Umfang zustimmen können; das gewöhnliche Almosengeben ist der Wirkung nach vielleicht häufiger Übelthun als Wohlthun, namentlich schließt es leicht eine Versündigung gegen die zweite der oben bezeichneten Rücksichten ein: es hat weder die Absicht noch die Wirkung, den Empfänger zur wirtschaftlichen Selbständigkeit zu führen. Man giebt einem Bettler ein Almosen; die nächste Wirkung ist, daß ein Hungriger satt wird. Aber eine weitere Wirkung bleibt nicht aus: es wird in dem Empfänger die Erwartung begründet, daß er, wenn ihn wieder hungert, wieder jemanden findet, der ihn speiset. Er wird also durch die Gabe ermutigt zu denken, es giebt außer der Arbeit noch ein anderes, vielleicht erfolgreicheres und jedenfalls bequemeres

Mittel, sich Unterhalt zu verschaffen, das Betteln. Ist Bettelleben kein gutes Leben, so ist auch Almosengeben, das den Bettel groß zieht, keine Wohlthätigkeit. — Man hört gelegentlich über die Unverschämtheit der Bettler schelten: da kommt ein junger Mensch, der erst gestern da war, heute schon wieder und bettelt; ich hab ihm aber die Wege gewiesen! — Mir scheint, der Bettler könnte sagen, er finde darin keine Unverschämtheit: ich war gestern hungrig, du hast mir Geld zur Sättigung gegeben, die Sache liegt heute genau so wie gestern, warum willst du heute anders handeln? Nicht ich bin unverschämt, sondern du bist inkonsequent; ich habe deiner stillschweigenden Erklärung, vorkommenden Falls für meine Ernährung Sorge zu tragen, getraut, darum bin ich hier, und nun willst du mich mit Scheltworten abfinden? — Ich sehe nicht, was der Almosengeber hierauf erwidern könnte als dies: ich hab mir gestern nicht klar gemacht, was ich that, und bitte daher um Entschuldigung, wenn ich Erwartungen erregt habe, die ich nicht halten kann oder will. Und vielleicht könnte er, um völlig ehrlich zu sein, gegen sich selbst gewendet fortfahren: bei der Gabe sei überhaupt an nichts weniger als an die Wohlfahrt des fremden Mannes gedacht worden; eigentlich sei sie nur ein Mittel gewesen, ihn los zu werden, Gewohnheit, Bequemlichkeit, oder auch die Furcht vor einem bösen Gesicht habe in die Tasche zu greifen bestimmt.

In der That, wirkliche Nächstenliebe wird anders verfahren. Sie wird vor allem sich Klarheit zu verschaffen suchen, woran es dem fremden Leben fehlt; ohne Einsicht in die Ursachen der Notlage ist es ja schlechterdings nicht möglich zu helfen; Almosengeben auf Gerathewohl gleicht der Quacksalberei, die ohne Untersuchung des Übels irgend ein Universalmittel eingiebt. Ergiebt sich als Ursache des Notzustandes ein unglücklicher Zufall, der augenblickliche ratlose Verlegenheit zur Folge hat, so wird der Menschenfreund diese mit Rat und That zu überwinden helfen; ist es dauernde Unfähigkeit zum Erwerb, so wird er bemüht sein, zu dauernder Versorgung oder Unterstützung zu helfen; ist es Arbeitsscheu, die zum Betteln treibt, so wird er es ablehnen, diesen Erwerbszweig durch Almosen anzuerkennen und zu unterstützen. — Freilich, den Bettler mit einem Groschen weiter schicken ist leichter, als sich seiner annehmen, und

dieses mag nicht immer, mag bei der Anonymität des großstädtischen Lebens sogar der Regel nach nicht möglich sein. Aber wer nicht helfen kann oder will, hat kein Recht in fremdes Leben hineinzupfuschen. In jüngster Zeit ist wiederholt von Obrigkeit wegen das Almosengeben an bettelnde Landstreicher bei Strafe verboten worden; eine ganz berechtigte Maßregel. Die fahrlässige Wohlthätigkeit ist in Wahrheit Übelthätigkeit, sie ist eine Versündigung sowohl an dem Bettler, der dadurch ermutigt, als an den Anderen, die durch das Beispiel auf denselben Weg gelockt, und endlich an denen, die von dem durch jene Fahrlässigkeit großgezogenen Heer von Landstreichern überlaufen werden. Ist die Überschwemmung eines Landes mit Landstreichern eine Landplage, so ist die Unterstützung der Sache offenbar ein sträfliches Vergehen gegen die Wohlfahrt des Landes.

Übrigens muß man nicht meinen, daß die fahrlässige Wohlthätigkeit nur in der Form des Almosengebens an Bettler und Landstreicher vorkommt. Es giebt neben den gemeinen auch vornehme Formen des Bettels, die doch für die Wohlfahrt nicht minder gefährlich sind. Wie manches große Haus streut in Gestalt von Geschenken, Gaben und Gnaden Keime des Verderbens über seine Klienten aus, macht sie verwöhnt, gierig, schamlos, bettelhaft, neidisch, lügenhaft, diebisch, und das Ende ist oft, daß man, nachdem man sie erst verzogen und verwöhnt hat, ihrer satt wird und sie, wenn möglich mit einer Anweisung auf eine öffentliche Kasse, abschiebt. In solchen Häusern wird dann über die Undankbarkeit der Menschen geklagt. — Von Max Joseph, dem ersten König von Baiern, wird berichtet, daß er sich jeden Morgen vom Generalkassirer 1000 Gulden zur Wohlthätigkeit einhändigen ließ: waren diese ausgegeben, was bald der Fall war, denn Bettler und Hülfesuchende jedes Standes und Ranges drängten sich herzu, sobald er sich blicken ließ, „dann stellte er Anweisungen auf Banquiers, auf die Schuldentilgungskasse, auf die Lottokasse, auf die Kriegsökonomiekasse aus. Sorgsam wurde sein Hang zum Geben von denen genährt, die Vorteil davon hatten und über jede Maßregel der Sparsamkeit zeigte er sich erbittert, als über einen Eingriff in seine Rechte. Während das Geld zu den dringendsten Bedürfnissen fehlte, die Beamten monatelang auf ihre Besoldung

warten mußten, hatten die Bettler im Überfluß." (Perthes, Polit. Personen und Zustände zur Zeit der französ. Revolution I, 2, 448).

Augenscheinlich war diese „Wohlthätigkeit" eine Versündigung sowohl gegen die Pflichten des königlichen Amtes, als gegen die Unterthanen, aus deren Tasche er nahm, und gegen die Schmarotzer, die er großzog. Es ist ein Zeugnis von der Bestechlichkeit der Menge durch den Schein, daß Könige und Herren von dieser Art sich ihrer Gunst erfreuen und um ihrer „Güte" willen geliebt und gepriesen werden. Es giebt ein gutes italienisches Sprichwort: si buon, che val niente, so gut, daß er gar nichts taugt.

Es wird kaum zu leugnen sein, daß das Christentum der Ausbildung dieser Art von Wohlthätigkeit günstig gewesen ist. Es fehlt nicht an Stellen des neuen Testaments, welche die Verwechslung von Nächstenliebe und Almosengeben nahe legen und zugleich das Almosengeben als eine Anlegung auf jenseitige Vergeltung zu empfehlen scheinen. Eine Stelle des Chrysostomus, die ich der Schrift Uhlhorns über die Liebesthätigkeit in der alten Kirche entnehme (S. 272), zeigt diese Verkehrung in entschiedener Ausbildung. Er preist die Barmherzigkeit: „sie ist die Königin unter den Tugenden, welche den Menschen schnell in die Himmelslüfte erhebt und die beste Fürsprecherin ist. Die Barmherzigkeit hat mächtige Flügel, sie durchschneidet die Luft, erhebt sich über den Mond, steigt über die strahlende Sonne empor und dringt bis in die Höhen des Himmels hinauf. Auch dort bleibt sie nicht stehen, sie durchdringt auch den Himmel, eilt durch die Schaaren der Engel und den Chor der Erzengel und alle oberen Mächte und stellt sich vor den Thron des Königs selbst. Lerne dies aus der heil. Schrift, die da sagt: Cornelius, dein Gebet und deine Almosen sind hinaufgekommen vor das Angesicht Gottes. Dieses will sagen: hast du auch viele Sünden, aber Almosen zur Fürsprache, so fürchte dich nicht; es fordert die Schuld und trägt seine Handschrift in Händen". Und ein andermal vergleicht er Almosengeben dem Preis auf dem Jahrmarkt: „hier erkauft man die Gerechtigkeit billig, um ein Stück Brot, ein ärmliches Kleid, einen Becher kalten Wassers. So lange der Markt währt, laßt uns das Heil durch Almosen kaufen". Es liegt auf der Hand, daß hier nicht mehr von fremder Wohlfahrt, sondern von eigenem Vorteil die Rede ist, ob

diesseitigem oder jenseitigem macht keinen wesentlichen Unterschied. Und daß fremde Wohlfahrt durch derartige Wohlthätigkeit, die sich eigene Strafflosigkeit oder Vorteile zu kaufen aus ist, nicht gewinnen kann, daran wird niemand im Zweifel sein. — Übrigens bin ich fern davon zu denken, daß die christlich-kirchliche Barmherzigkeit durchweg diesen Charakter rechnender Spekulation gehabt habe; mischte sich auch leicht der Gedanke der Vergeltung hinein, so wird er doch nicht oft das allein wirksame Motiv geblieben sein; und vielleicht hat er, als erzieherliches Moment wirkend, im ganzen doch mehr gut gemacht als im einzelnen verdorben.

Eine besonders unerfreuliche Form des Almosengebens hat sich neuerdings ausgebildet: der Wohlthätigkeitssport. Unglück, Not und Elend wird zum Vorwand genommen, um Vergnügungen aller Art zu veranstalten, Concerte, Theateraufführungen, Bälle, Bazare, bei denen vornehme und schöne Damen mit reichen Herren handeln, spielen, tändeln, um der Armut zu helfen; es wird wohlthätig geraucht, gefrühstückt, gespielt, getanzt, es werden neumodische Bettelorden gegründet, mit Oberen, Orden und Auszeichnungen, alles um der Armut zu helfen. Ich gestehe, daß diese Verbindung von Amüsement und „Wohlthätigkeit" mir als ein wenig erfreuliches Zeichen der Zeit erscheint; das Spiel mit der Not zeigt, bis zu welchem Grade in gewissen Gesellschaftskreisen die Unempfindlichkeit gegen den Ernst und die Not des Lebens gestiegen ist. Auch von der Vereinsthätigkeit, welche sich auf das Sammeln von Almosen verlegt, wird manches hierher gehören. Da thut sich ein Komité zur Speisung oder Kleidung armer Kinder auf; die Damen X. Y. Z. haben ein warmes Herz, und es ist doch auch interessant in einem Komité zu sein, Sitzungen zu halten und seinen Namen in der Zeitung zu lesen. Es wird ein Aufruf erlassen, Boten werden in Dienst genommen und mit Sammelbüchern versehen, denn zur Wohlthätigkeit braucht man viel Geld. Und nun geht die Wohlthätigkeit an. Drei Sammler arbeiten täglich vier Stunden, denn die Herrschaften, bei denen man anklopft, stehen spät auf und bei Tisch lassen sie sich auch nicht gern stören. Am Ende des Jahres wird abgerechnet: fünftausend Mark sind von dreitausend Unterzeichnern glücklich zusammengebracht worden, davon gehen ab für die Boten, für Druck des Berichts und der Annoncen

dreitausend, bleiben zur Wohlthätigkeit immer noch zweitausend Mark übrig. — Für die Angebettelten sind die Sammler nachgerade zu einer Landplage geworden. Ob den armen Kindern die Sache zu Gute kommt? Ich habe wenig Glauben. Die Teilnahme des Einzelnen dem Einzelnen gegenüber, die hilft wirklich; und die systematisirte Hülfe der Gemeinde kann wenigstens dem Äußersten wehren. Dagegen fürchte ich, daß solche auf Andere spekulirende Sammelwohlthätigkeit, ebenso wie der Wohlthätigkeitssport, nirgend Segen hinbringt, sondern nur begehrliche Bettelhaftigkeit groß zieht. Zu ihrer Entschuldigung mag dienen, daß die Großstadt die persönlichen Beziehungen zwischen Reich und Arm zertrennt; nun möchte man doch etwas für Notleidende thun und so hilft man sich in dieser Weise.

Übrigens ist natürlich gar nicht meine Meinung, daß *Vereinsbildung* zum Zweck organisirter Hülfe für Notleidende an sich nicht gut und zweckmäßig sei. Ohne Zweifel ist der Verein, der Freiheit mit Ordnung und Dauer verbindet, eine ganz geeignete Form für wohlthätige Wirksamkeit. Und ohne Zweifel giebt es vortreffliche und segensreich wirkende Vereine. Auch die Heranziehung größerer Kreise zu Geldbeiträgen wird nicht überhaupt zu mißbilligen sein. Die Geber aber sollten, statt mit Ärger und Verdruß jedem Sammler, der sich einstellt, ein paar Groschen zuzuwerfen, sich zu wirklicher Teilnahme an solchen Unternehmungen, von deren fruchtbarer Thätigkeit sie sich überzeugt hätten, entschließen. Wenn sie dann zu der Sache auch ein persönliches Verhältnis gewönnen, so möchte ihre Teilnahme dem Unternehmen wahrhaft förderlich werden und auch ihrem eigenen Leben neue Bereicherung daraus erwachsen.

3. Die *Bedeutung* der Nächstenliebe für menschliche Lebensgestaltung bedarf nicht langer Darlegung: sie mindert Leid und Not, sie mehrt Wohlergehen und Glück, sie vereinigt die Gemüter in Zuneigung und Vertrauen.

Die unmittelbare Wirkung thätigen Wohlwollens ist, daß es das Leben dessen, dem es sich widmet, hebt und fördert. Es erfüllt dazu für die Zukunft mit Mut und Vertrauen. Es erfüllt zugleich mit freundlichen Gefühlen nicht blos gegen den Wohlthäter, sondern gegen die ganze Welt: Wohlthat drängt, weiter gegeben zu werden, von Hand zu Hand zu gehen, ohne Ende. Auch wenn es der hülfreichen

Hand nicht gelingt, der Noth ein Ende zu machen, wird durch Teilnahme und Trost doch die Bitterkeit des Schmerzes gebrochen. Das Gemüt, das in der Einsamkeit und Verlassenheit verzagen und verschmachten würde, richtet sich innerlich wieder auf, Geduld und Hoffnung oder Ergebung ziehen in das Herz ein und machen das Leiden erträglich. Härte und Zurückstoßung dagegen, die ein Unglücklicher erfährt, erfüllen das Herz mit den bittersten Gefühlen, sie verhärten es endlich in Menschenhaß und Bosheit.

Wie manche Lebensgeschichte von Verbrechern möchte den Anfang des Verderbens von unfreundlicher Zurückstoßung im Unglück herzuschreiben haben; wäre in dem entscheidenden Augenblick eine hülfreiche Hand dargeboten worden, sie hätte eine Menschenseele vom Verderben erretten können. Sie bot sich nicht, der erste Schritt auf der falschen Bahn wurde gethan und zog nun alle übrigen nach sich, bis der Weg im Zuchthaus endigte. Not und Verbitterung über die Hilflosigkeit, so meint ein erfahrener Beamter der Strafverwaltung, führe die Hälfte aller Verbrecher ins Zuchthaus*). „Von der Wiege an hat ihnen die Sonne des Lebens nicht gelächelt, nur dessen rauhe Seite ist ihnen zugekehrt gewesen; dieses unverdienten Looses sind sie sich bewußt gewesen, so lange sie denken können; sie, die Leibeigenen der Not und der Verwahrlosung, blicken mit Neid auf ihre unverdient glücklicheren Nebenmenschen. Und zu dem Neide gesellt sich der Haß ob deren Fühllosigkeit und Stolz, der sehr natürliche Haß dafür, daß jene mit Hochmut auf sie herabblicken, als wäre der beiderseitige Platz die Folge eigenen Verdienstes oder eigener Verschuldung." Den auf der „Sonnenseite des Lebens" in Pflege und Liebe gewachsenen Menschenkindern ist es leicht gemacht an die ewige Liebe zu glauben, wie aber sollen jene Kinder der Nacht zum Glauben, zur Hoffnung, zur Liebe kommen? — Es giebt nur ein Mittel: die barmherzige Liebe; Härte hilft nicht, sie führt nur immer tiefer in Verfinsterung und Verhärtung hinein. Freilich auch die Liebe vermag nicht mit Zärtlichkeit und Weichheit, sondern nur mit der festen Hand der Zucht zu heilen.

*) H. v. Valentini, das Verbrechertum im Preuß. Staate (1869), ein Buch das viele nachdenkliche Thatsachen enthält.

Thätiges Wohlwollen bereichert und erhebt aber auch das Leben dessen, der es übt. Geben armet nicht, sagt ein alter Spruch; sicherlich, es macht reich, wenn nicht an äußeren, so doch an inneren Gütern. Es giebt keine reinere, schönere und dauerndere Freude als die, welche durch Wohlthun erworben wird. Die ärmste kleine Gefälligkeit oder Handreichung, die du ganz frei von selbstischen Absichten dem fremden Menschen, der dir auf der Straße begegnet, erweisest, hat die Kraft, in der Erinnerung dauernd zu erfreuen. Und die Freude ist um so inniger und dauernder, je mehr jene Handreichung auf Kosten deiner sinnlich-selbstischen Neigungen geschah. Die Durchsetzung der selbstischen Neigungen dagegen auf Kosten fremder Wünsche und Zwecke hinterläßt allemal einen bitteren Nachgeschmack, um so bitterer, je größer die Einbuße an fremder Wohlfahrt war, um welche sie gekauft wurde. Es ist daher nicht mit Unrecht gesagt worden: der gerade Weg zum eigenen Glücke ist, für das Glück Anderer thätig sein. Ein neidloses, wohlwollendes Herz ist die beste Ausstattung auch für das eigene Glück. Die Freude, die es in seiner Umgebung hervorruft, strahlt auf es selbst zurück und ruft sympathische Erregung hervor; vielleicht ist das einzige fremde Glück, an dem du ganz sicher vor Neid teilnimmst, das, an dem du mitgearbeitet hast. Wohlwollen erwirbt Vertrauen und Zuneigung; es giebt kein Gut, das sicherer Zinsen trägt und wie dieses täglich als ein neu erworbenes beglückt. Und glaube nicht, daß du, um wohlthun zu können, ein reicher Mann oder ein großer Herr sein müssest. Zum wohlthun ist niemand zu arm oder zu schwach; das freundliche Wort, der kleine Dienst ist hundert mal öfter nötig und nicht selten unendlich mehr wert, als großartige Gunst oder reiche Gabe. Der Segen und die Freude des Gutesthuns ist keinem Menschen vorenthalten. Fühlst du dich ganz elend und in verzweifelter Bedrängnis, so hörte ich einmal in einer Predigt, dann überlege, ob es nicht irgend einen Menschen auf der Welt giebt, dem du eine Freude machen kannst.

Und so gilt nun auch umgekehrt: es giebt keine gewissere Anweisung auf ein unglückliches Leben, als ein Gemüt, dem Selbstsucht das Gepräge giebt. Nur auf das eigene Glück oder das, was ihm die jedesmalige Begierde als solches vorspiegelt, erpicht, sieht es

neben sich lauter Nebenbuhler, die nach demselben Ziele rennen und ihm zuvorzukommen trachten. Atemlos hastend, wird es von Angst und Haß beständig gestachelt, die letzten Kräfte aufzubieten. Da ist ihm dennoch jemand zuvorgekommen, und nun zerfleischt der Neid die Seele, jenes bitterste aller Gefühle, Schmerz über fremdes Gelingen, vergiftet durch den Schmerz über das eigene Zurückbleiben. Einem Menschen von ausgeprägt selbstsüchtigem Wesen ist Zufriedenheit oder Glück eigentlich ein ganz fremdes Gefühl: Neid, Haß und Angst sind beständig auf dem Boden der Seele und lassen sie nie zur Ruhe und zum Genuß des Errungenen kommen. — Dazu kommt, daß Selbstsucht bei der Umgebung Mißtrauen und Haß erzeugt, die in Kränkung und Schadenfreude sich äußern. Und so einsam oder so mächtig ist niemand, daß ihn die Äußerungen von Übelwollen und Haß nicht zu erreichen vermöchten. Mag der Tyrann sich zu täuschen versuchen mit jenem Wort: sie mögen mich hassen, wenn sie mich nur fürchten; es kommt der Tag, wo trotz der Furcht der Haß seinen Weg findet.

Also: Wohlwollen schafft Friede und Freude, Selbstsucht schafft Feindschaft und Unseligkeit: Wohlwollen ist Leben, Selbstsucht ist Tod.

4. Mit einem Wort erwähne ich hier noch der Dankbarkeit. Dank ist die Empfindung, die in dem gesunden Gemüt durch Wohlwollen und Wohlthat erregt wird; der dauernde Habitus ist die Anhänglichkeit oder Pietät. Die in der Natur der Dinge begründete Wirkung der Dankbarkeit ist, daß sie das Wohlwollen ermutigt, während Undank es entmutigt; es ist gleichsam die Erklärung, daß Hülfe und gute Meinung verloren ist, verloren nämlich für den, der sie empfing, wie könnte er sonst umhin, durch Freude und Dank sie anzuerkennen? Verloren auch für den, der sie erwies; häufige Enttäuschung durch Undank vermag aus einem Menschenfreunde einen Menschenfeind zu machen.

Die Klage über die Undankbarkeit der Menschen ist ein gewöhnliches Kapitel in der pessimistischen Beredsamkeit; und man wird zugeben müssen, daß die menschliche Natur im allgemeinen ein besseres Gedächtnis für Kränkung als Wohlthat hat. Die psychologische Erklärung liegt darin, daß Dankbarkeit dem Selbstgefühl nicht schmeichelt,

wie Rache thut. Dankbarkeit scheint Unterordnung auszudrücken; Rache dagegen ist eben darum so süß, weil sie mit einer Steigerung des Selbstgefühls verbunden ist: war ich unterlegen, als er mich kränkte oder niederwarf, so habe ich ihm nun gezeigt, was ich vermag. Wenn Dank dieselbe Wirkung hat, wenn sie durch Vergeltung sich bethätigen kann, dann ist vielleicht eher auf sie zu rechnen, als wenn sie nur durch Devotion bewiesen werden kann. Doch wird das klare Hervortreten dieses Verhältnisses durch die geheuchelte Dankbarkeit verhindert, welche zwar zu Worten, aber nicht zu Thaten bereit ist. Von dieser geheuchelten Dankbarkeit gilt das Wort Larochefoucaulds, daß Dankbarkeit nichts anderes sei, als die Erklärung der Bereitwilligkeit, weitere Wohlthaten in Empfang zu nehmen.

Übrigens könnte zu einiger Entschuldigung der Menschennatur gegen den Vorwurf der Undankbarkeit auch dies angeführt werden, daß reines und selbstloses und andererseits vernünftiges und wirklich wohlthätiges Wohlwollen auch nicht oft gefunden werde. Vielleicht ist Undankbarkeit genau so häufig, als selbstsüchtige und unvernünftige „Wohlthätigkeit". Wenn der Affenliebe zärtlicher Mütter mit Undank gelohnt wird, so ist das der gebührende Lohn für das Verziehen; sie verdient keinen anderen, denn was hat sie gesucht, als Befriedigung des eigenen Triebes? Wenn ein großartiger und zudringlicher Gönner verlassen wird, da er nichts mehr zu gewähren hat, was hat er anders verdient? Der Vorwurf des Undanks von seiner Seite hat, wie Rousseau einmal fein sagt, gerade so viel Recht, als wenn ein Fischer dem Fisch seine Undankbarkeit vorhielte, daß er den Köder gefressen, aber den Angelhaken nicht verschluckt habe. Weshalb es auch immer unsinnig ist, wenn Völker sich gegenseitig Undankbarkeit vorwerfen.

Vielleicht kann man also sagen: rechtschaffene Dankbarkeit ist genau eben so häufig als ächtes Wohlwollen. Wirklich selbstlosem Wohlwollen, das nicht auf Dank aus ist, wird der Dank nicht leicht fehlen. Das zeigt sich namentlich in allen dauernden Verhältnissen, die auf Wohlwollen gegründet sind: der rechtschaffenen, tüchtigen Fürsorge folgt pietätvolle Anhänglichkeit als ihre nächste natürliche Wirkung. Eltern, die ihre Kinder zu ehrlichen, tüchtigen und wahr-

haften Menschen erzogen haben, wird man nicht über Undank klagen hören; Lehrern, die ihren Beruf, Menschenseelen zu bilden, mit Treue erfüllen, wird die anhängliche Ehrfurcht der Schüler nicht fehlen; eine Obrigkeit, die vor ihrem hohen Beruf, die Gerechtigkeit auf Erden zu verwalten, Achtung hat, darf des Gehorsams und der Treue der Unterthanen sich versichert halten.

5. Das Wohlwollen hat zunächst seinen Ort im Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen. In einer neuen Gestalt erscheint es als Anhänglichkeit und Hingebung für Kollektivwesen. Hierüber füge ich noch ein Wort hinzu.

In drei Grundformen erscheint die wohlgesinnte Zuneigung (εὔνοια) gegen Gesammtwesen, wenn wir von dem Familienverband absehen, wo die Zuneigung doch noch wesentlich an die einzelnen Personen geknüpft ist: als Liebe zur Heimat, als Vaterlandsliebe und als Hingebung für die Menschheit.

Das Band, welches uns mit diesen Kollektivwesen verknüpft, ist aus vielen Fäden gesponnen. Es findet sich darin zunächst Anhänglichkeit und Pietät gegen einzelne Personen; sie geht von den Einzelnen auf die Gesammtheit über, als deren Glieder und Vertreter sie sich darstellen. Durch Eltern und Voreltern, durch Geschwister und Gespielen, durch Freunde und Nachbarn sind wir mit der Heimat und den heimischen Menschen in Dankbarkeit und Liebe verknüpft. Die Erinnerungen an Freude und Leid, an Spiel und Traum der Kindheit, an Hoffen und Sehnen der Jugend sind verschlungen mit der heimischen Erde und dem heimischen Himmel; die heimische Art ist vom heimischen Land nicht abtrennbar. So ist das Herz mit tausend Fäden an die Heimat geknüpft; je ferner sie ist in Raum und Zeit, desto näher ist sie dem Herzen, desto stärker geht der Zug der Gedanken dahin. — Durch die Heimat sind wir mit dem Volk und Vaterland verbunden; Einheit des geistigen Lebens, wie sie in der Sprache unmittelbar erscheint, Einheit des geschichtlichen Erlebens, Einheit der Verehrung gegen die Helden und Führer des Volkes in Kampf und Streit wie im friedlichen Werk verbindet die Volksgenossen zu gleichem Empfinden und Fühlen, Denken und Glauben. Das Volksleben ist der Boden, in dem das Eigenleben wächst, aus ihm saugt es, was es an Leben und Kraft, an geistiger

und sittlicher Tüchtigkeit besitzt. Darum ist es durch unzerreißbare Bande der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe und Anhänglichkeit mit ihm verknüpft. Dazu kommt der Stolz: gemeinsame Ehre verbindet den Einzelnen mit der Heimat und mit dem Volk; sie bleibt auch da noch wirksam, wo das Band der Liebe zertrennt ist. Der Verbannte, der mit Groll und Geringschätzung die Heimat verläßt, in der Fremde wird er inne, daß er innerlich von ihr nicht los kann; am Fremden kommt ihm der Wert des Heimischen, das auch er als unverlierbare Ausstattung mitnahm, zum Bewußtsein. Die Achtung vor dem eigenen Volkstum kehrt zurück und lockert den Boden für neue Empfindungen der Anhänglichkeit und Liebe. — Durch Heimat und Volk endlich ist der Einzelne mit der Menschheit verbunden. Indem das Volk in seinem geschichtlichen Leben die großen geistigen Güter der Menschheit in sich aufnimmt und auf eigentümliche Art sich aneignet, empfängt auch der Einzelne Teil an dem Leben der Menschheit und fühlt mit dankbarer Freude seine Zugehörigkeit zu dem großen Ganzen des Geister- und Gottesreiches.

Wir sind gewöhnt, unter diesen Beziehungen die zu dem eigenen Volk als die wichtigste anzusehen, und sie wird es auch sein. Das innere Verhältnis des Einzelnen zu seinem Volk pflegen wir *Patriotismus* zu nennen und diesem unter den Tugenden eine hohe Stelle anzuweisen. Das Wort ist noch jung, es ist erst im vorigen Jahrhundert aus dem Französischen entlehnt, ein Anzeichen, daß auch die Sache in dieser Gestalt noch nicht alt ist. Luther würden wir wohl kaum einen Patrioten nennen. Er hatte ein überaus lebhaftes und kräftiges Volksgefühl; er lebte und webte in deutschem Wesen, und zwar mit vollem Bewußtsein; aber von seinem Patriotismus zu reden, würde, nach meinem Gefühl wenigstens, dem Sprachgebrauch widersprechen. Warum? Patriotismus, das Wort und die Sache, sind erst mit dem *modernen Staat* aufgekommen, und die Beziehung zum Staat ist ihnen wesentlich; die Hingebung an die Zwecke des Staates macht eigentlich den Begriff des Patriotismus aus.

Es wird nicht zu leugnen sein, daß damit das Verhältnis etwas einseitig gefaßt ist. Der Staat ist nicht das Volk, der Staat ist überhaupt nicht ein Wesen, eine Substanz, er ist eine Einrichtung, eine Funktion. Eine Einrichtung kann man schätzen, vortrefflich

finden, man kann stolz darauf sein, aber man kann sie nicht eigentlich lieben; lieben kann man nur ein Wesen, lieben kann man ein Volk. Und es kann nun jemand sein Volk lieben und für sein Volk leben, ohne daß es eben der Staat ist, für den er lebt. Ja es kann eine gewisse Gleichgiltigkeit und selbst Entfremdung gegen das Staatswesen mit ächter und treuer Anhänglichkeit an das Volk zusammen bestehen; Goethe war gewiß ein rechtschaffener Sohn seines Volkes und hing mit seiner ganzen Natur an deutschem Wesen, aber für den deutschen Staat hatte er nur mäßige Teilnahme, wie ihm von Patrioten oft genug ist vorgehalten worden.

Die einseitige Hervorhebung des Verhältnisses zum Staat hängt übrigens offenbar mit der gegenwärtigen Zeitlage zusammen. Das geschichtliche Leben der europäischen Völker, wenigstens wie es in ihrem Selbstbewußtsein sich darstellt, steht zu dieser Zeit in dem Zeichen der Nationalitätsidee. Die Herstellung nationaler Staaten ist seit zwei Menschenaltern Gegenstand der leidenschaftlichsten Bestrebungen. Mir liegt völlig fern, den Wert dieser Bestrebungen leugnen oder verkleinern zu wollen, der Staat ist die natürliche Daseinsform eines Volkes als solchen, ein Volk ohne Staat ist in Gefahr auch sein Volkstum zu verlieren und insofern darf auch kein Einzelner gegen den Staat überhaupt gleichgiltig sein. Aber die einseitige Auffassung von dem Verhältnis des Einzelnen zum Volke bahnt gewissen Entartungen den Weg, die früheren Zeiten fremder waren. So wird der Patriotismus jetzt gern als Aushängeschild vom Parteifanatismus gebraucht; das Gefolge der regierenden Partei beschimpft alle Gegner mit dem Vorwurf unpatriotischer Gesinnung. Ebenso wird der Patriotismus zum Deckmantel für Nationalfanatismus; Nationalhochmut und Fremdenhaß führen seinen Namen und beschimpfen jeden, der nicht einstimmt, als Reichsfeind. Wenn der Patriotismus in dieser Richtung sich weiter entwickelt, dann wird er zu einer krankhaften Entartung, von der dem Leben der europäischen Völker schwere Gefahren drohen. Richten sich die Instinkte dieser Völker, die durch ihre ganze Geschichte und Weltlage auf das Zusammenleben angewiesen sind, immer mehr auf gegenseitige Zerfleischung, dann werden sie, nach dem Worte des Apostels, mit einander verzehret werden. Und man sage nicht, für das einzelne Volk

sei es eine Notwendigkeit, angesichts feindseliger Nachbarn, derartige „patriotische" Gefühle großzuziehen. Oder sind Nationalhochmut und Haß und Mißachtung gegen die Nachbarvölker, wenn denn nicht Tugenden, so doch nützliche Eigenschaften im Kampf ums Dasein? Ich denke nicht; Haß treibt Händel zu suchen, und Hochmut verblendet, Verblendung aber kommt vor dem Fall, das gilt von den Völkern wie von dem Einzelnen. Wer nun nicht der Ansicht ist, daß im Kriegszustand mit seiner Umgebung zu leben für ein Volk wünschenswert ist, der wird auch jenen inneren Habitus nicht für eine wünschenswerte Ausstattung halten können. Selbstgefühl muß ein Volk haben, ohne solches kann es nicht leben. Es giebt aber ein ruhiges und sicheres Selbstgefühl, das das Fremde kennt und achtet und dabei doch seiner selbst und seines Wertes durchaus gewiß ist, das sein und bleiben will, was es ist und vor dem Fremden sind nicht beugt, weder in Nachahmung, noch, wenn es so kommt, vor der Gewalt. Ein solches gesundes Selbstgefühl ist, wie im Individuum, so im Volk, mit Achtung und Gerechtigkeit gegen das Fremde wohl verträglich; ja Hochmut und Haß sind eigentlich immer Zeichen eines reizbaren, krankhaften, das heißt seiner selbst unsicheren Selbstbewußtseins.

Es ist lange Zeit ein Stolz des deutschen Volkes gewesen, für das Geistesleben anderer Völker freiere Anerkennung und tieferes Verständnis zu haben, als unter Völkern gewöhnlich ist. Es ist oft gerühmt worden, daß kein Volk in dem Maße fremde Litteratur und Dichtung innerlich sich anzueignen vermocht, keines darum in so universellem Geist die Geschichte der letzten Jahrhunderte erlebt habe, wie das deutsche. Die Freiheit von dem selbstsüchtigen, übermütigen, eitlen und zugleich bornirten Selbstgefühl, das die Schmeichler der Volksleidenschaften Patriotismus nennen, hat das deutsche Volk dazu befähigt. Dürfen wir uns dieser Freiheit noch rühmen? Eines wird man sagen dürfen, die neue Machtstellung unter den Völkern Europas ist von dem deutschen Volk oder wenigstens von seinen politischen Führern bisher mit großer und nicht gewöhnlicher Besonnenheit getragen worden. Vielleicht aber ist Grund vorhanden hinzuzufügen: das deutsche Volk hat Ursache, vor Schmeichlern auf der Hut zu sein.

Es ist vielfach über die Aufgabe der Erziehung und besonders der Schule, den Patriotismus zu wecken, verhandelt worden. Ich möchte diese vorzugsweise darein setzen: die Vaterlandsliebe vor der Entartung in falschen Patriotismus zu bewahren. Liebe und Anhänglichkeit an das eigene Volk ist eine natürliche Empfindung, die in dem gesunden Gemüt, das unter gesunden Umständen aufwächst, von selbst entsteht. Wie könnte jemand, von einer deutschen Mutter geboren und erzogen, von deutschen Lehrern unterwiesen, von deutschen Dichtern genährt, nicht deutsch denken und fühlen? wie sollte er nicht mit Liebe und Treue an seinem Volk und dessen Wesen hangen? wie sollte er nicht stolz auf seine Tüchtigkeit und Thaten sein? — Was dagegen nicht von selbst entsteht, das ist Achtung und Gerechtigkeit gegen das Fremde. Im Gegenteil, natürlich ist Geringschätzung und Haß. Fremde Art ertragen und verstehen, ist Bildung. Es wäre nun eine schöne Aufgabe für die höheren Schulen, zu dieser Bildung zu führen. Die Masse des Volks sieht über die Grenzen des eigenen Volkstums kaum hinaus, zu einer intensiven Berührung mit dem Fremden kommt es vorzugsweise nur im Krieg. Das Gymnasium,, in seiner alten, wie in seiner neuen Form, macht die Erlernung fremder Sprachen zu einem Hauptbestandteil des Unterrichts; die künftigen Leiter und Führer des Volks sollen dadurch befähigt werden, die weltgeschichtlichen Beziehungen des eigenen Volks zu verstehen und festzuhalten. Die Voraussetzung dieses Unterrichts ist, daß das geistige Leben unseres Volkes nicht ein vereinzeltes ist und als vereinzeltes nicht gedeihen kann; daß unser Volk ein Glied innerhalb der europäischen Völkerfamilie ist, welches andere, gleichwertige Glieder neben sich hat, durch deren Leben das eigene Ergänzung und Bereicherung findet. Das letzte Ziel eines humanistischen Unterrichts ist: verständnisvolle Teilnahme an dem geistigen Leben des eigenen Volkes, vertieft und bereichert durch das Verständnis des menschheitlichen Lebens in seiner geschichtlichen Einheit. Das wäre humanistische Bildung im höchsten Sinne des Wortes: volkstümliche Empfindung und menschheitliches Verständnis hätten in ihr sich vereinigt und durchdrungen.

Wenn durch die Ausbreitung humanistischer Bildung in diesem

Sinne zunächst in den leitenden Kreisen der europäischen Völker die feindseligen Empfindungen geschwächt würden, wenn dadurch dem „ewigen Frieden", den das 18. Jahrhundert kommen sah und der dem 19. Jahrhundert in so unendliche Ferne entwichen scheint, die Wege ein wenig geebnet würden, so wäre das ein nicht geringer Gewinn. Die europäischen Völker werden sich doch an den Gedanken gewöhnen müssen, daß es für sie alle, da sie einmal von der Vorsehung bestimmt sind, neben- und miteinander zu leben, auf die Dauer zweckmäßig wäre, ihre Mißhelligkeiten auf anderem Wege als dem des Krieges beizulegen. So viel brüderliches Gefühl ist übrigens doch schon in ihnen, daß keines der großen Kulturvölker das Verschwinden eines der übrigen wünschen oder herbeiführen möchte. Es werden keine Vernichtungskriege unter ihnen geführt, sondern nur Streitigkeiten entschieden, einstweilen durch Gewalt, bis ein anderes Mittel gefunden sein wird.

Bringt die Zukunft von dem kosmopolitischen Humanismus früherer Zeiten hoffentlich so viel zurück, als zur Begrenzung und Ergänzung des Patriotismus notwendig ist, so bringt sie uns hoffentlich auch von der alten Heimatsliebe etwas zurück. Durch die derzeitige Entwickelung des Staats- oder Reichspatriotismus ist auch diese zurückgedrängt worden. Wie der Kosmopolitismus, so ist auch der Lokalpatriotismus lange Zeit Gegenstand des Hohnes und der Beschimpfung gewesen. Es ist verständlich, daß es so gekommen ist; die deutsche Staatsbildung war in der Kleinstaaterei verkümmert, die Herstellung eines deutschen Gesamtstaates war eine Notwendigkeit, damit das deutsche Volk als politisches Subjekt unter den anderen Völkern sich bethätigen könne, nachdem es Jahrhunderte lang nur als politisches Objekt dagewesen war. Nachdem das berechtigte leidenschaftliche Streben nach der staatlichen Einheit seine Erfüllung gefunden, wird sich auch der tiefgewurzelte Heimatssinn unseres Volkes wieder kräftiger regen. Es ist offenbar gar nicht wünschenswert, wenn die Aufmerksamkeit und Teilnahme für öffentliche Angelegenheiten sich ausschließlich dem Reich zuwendet, oder gar in politischen Diskussionen über Verfassungsfragen oder in patriotischen Kundgebungen gegen das Ausland verpufft. Der Kreis der öffentlichen Angelegenheiten, in dem regelmäßige und fruchtbare Thätigkeit

für den Einzelnen möglich ist, liegt für die Meisten im Heimatsort beschlossen. In der Gemeinde haben alle wesentlichsten Aufgaben des Gemeinschaftslebens ihren eigentlichen Ort: Schule, Kirche, Armenpflege, gemeinnützige Unternehmungen aller Art bieten hier dem Gemeinsinn Gelegenheit zur Bethätigung. Hier kann auch ein Mann in einfacher Lebensstellung mit fruchtbarer freier Arbeit für die gemeine Wohlfahrt wirken, während er für den Staat im regelmäßigen Lauf der Dinge kaum etwas Anderes als das Gebotene zu leisten vermag.

Zehntes Kapitel.

Die Wahrhaftigkeit.

1. Die Wahrhaftigkeit kann man als eine Form des Wohlwollens ansehen, es ist das Wohlwollen, wie es in der Gedankenmittheilung sich offenbart.

Wie am Wohlwollen überhaupt, so kann man auch an der Wahrhaftigkeit zwei Seiten unterscheiden, eine negative und eine positive: die erste, der Gerechtigkeit entsprechende, wird durch die Pflichtformel ausgedrückt: du sollst nicht lügen; die andere, der Nächstenliebe entsprechende, wird durch die Pflichtformel ausgedrückt: diene dem Nächsten mit der Wahrheit.

Wir handeln zunächst von der negativen Seite.

Lügen, so pflegt man zu erklären, heißt mit Wissen und Willen die Unwahrheit sagen. Vielleicht ist es nicht überflüssig, die Erklärung etwas genauer zu fassen; gelegentlich sucht die Lüge Deckung hinter formellen Ausflüchten. Zunächst ist natürlich zum Lügen das Reden, sei es mündlich oder schriftlich, nicht notwendig. Man kann auch ohne Worte lügen, mit Handlungen und Gebärden, auch mit Schweigen. Es wird in deiner Gegenwart von einem Abwesenden Übles geredet; du weißt, daß es nicht wahr ist, hast aber nicht den Mut zu widersprechen, es könnte dir Mißfallen und üble Nachrede

zuziehen; du schweigst oder lächelst mit Verständnis. Das ist Lüge. Oder, du wünschest, daß von einem Dritten eine ungünstige Nachrede sich verbreite, magst aber die Sache nicht verantworten und beginnst. Haben sie schon gehört, was man sich von N. N. erzählt? Wie die Klatschschwestern, so pflegen die Zeitungen in dieser Form zu lügen: es heißt, in sonst wohlunterrichteten Kreisen verlautet. Natürlich, was verlautet nicht alles! — Ein anderer Kunstgriff der Lüge ist die Zweideutigkeit. Aus der griechischen Praxis teilt L. Schmidt (Ethik d. Gr II, 5) ein paar Beispiele mit. Die Lokrer schlossen mit den Sikulern ein Bündnis und schwuren ihm treu zu bleiben, so lange sie dieselbe Erde beträten und die Köpfe auf ihren Schultern trügen; vorher aber hatten sie Erde in die Schuhe gethan und Knoblauchköpfe unter den Gewändern auf die Schultern gelegt.

Ein anderes beliebtes, von Politikern und Historikern zur Kunst ausgebildetes Verfahren ist es, die Thatsachen selbst lügen zu lassen. In einer historischen Darstellung wählt man zur Schilderung der einen Seite die gehässigsten Äußerungen und Handlungen ihres Anhangs, die unmutigen Urteile und Selbstanklagen gemäßigter Mitglieder, zur Schilderung der anderen die klangvollsten Programme, die löblichsten oder leidlichsten Thaten ihrer Führer. So kann man durch bloßes Geschick in der Auswahl und Anordnung aus jedem alles machen. So verfährt auch ein Rezensent, dem ein Buch nicht gefällt; er rauft irgendwo eine handvoll Ausdrücke und Sätze aus, umgiebt sie mit möglichst vielen Gänsefüßen, hilft gelegentlich ein wenig nach und stellt das ausgestopfte Scheusal dem Leser zu gerechtem Abscheu vor Augen. Es giebt keine Narrheit, die man nicht auf solche Weise aus einem Buch herausbrächte. — Neuerdings ist es besonders beliebt, durch Gruppirung von Zahlen zu lügen; Zahlen beweisen, heißt es; in der That, Zahlen beweisen, was von ihnen verlangt wird. Man führt eine Reihe von Ziffern an: seit dem Jahre 1873, wo das Ministerium N. die Leitung der Schule übernahm, ist die Zahl der jugendlichen Verbrecher in folgender Progression gestiegen. Diese Zahlen geben zu denken! Natürlich, denkt der harmlose Leser, der in den freien Redekünsten nicht bewandert ist, und für ihn allein werden ja Leitartikel geschrieben, das ist die Folge dieser Regierungsweise.

Alle diese Dinge gehören also mit unter den Begriff der Lüge: lügen heißt durch Reden oder Schweigen, durch Simuliren oder Dissimuliren, durch Auswahl und Anordnung von Thatsachen einen Anderen zu einer Ansicht führen, die man selbst nicht für wahr hält.

2. Warum ist lügen verwerflich? Mit dem gesunden Menschenverstande antwortet die intuitive Moralphilosophie: es ist an und für sich schlecht und schändlich. Kant rechnet Wahrhaftigkeit zu den Pflichten gegen sich selbst, er findet, die Lüge sei die Wegwerfung der eigenen Menschenwürde und stellt sie neben den Selbstmord: wie dieser das physische Leben vernichte, so jene das moralische.

Für die praktisch-rednerische Behandlung ist diese Betrachtung ganz geeignet, wie denn Kant als Moralprediger oft vortrefflich ist. Die Aufgabe der Moralphilosophie ist aber, den objektiven Grund der Verwerflichkeit der Lüge aufzuzeigen, und diesen werden wir auch hier in den Wirkungen suchen, welche die Lüge ihrer Natur nach auf menschliche Lebensgestaltung ausübt. Sie sind nicht schwer zu finden. Unmittelbar schädigt die Lüge den Belogenen, sofern die falschen Vorstellungen zu falschen Handlungen führen. In der Regel liegt hierin der Zweck der Lüge: der Betrüger, der Schmeichler, der Verläumder will durch Täuschung sich auf Kosten des Anderen einen Vorteil verschaffen. — Dient so die Lüge der Ungerechtigkeit als Mittel und hat darum an dem Urteil über diese Teil, so hat sie auch als solche eine specifische Wirkung und darauf beruht ihre besondere Verwerflichkeit: sie *zerstört*, so viel an ihr ist, *Glauben und Vertrauen überhaupt*.

Man kann ihre Wirkung durch die der *Falschmünzerei* erläutern. Der Falschmünzer schädigt nicht blos den Einzelnen, dem er die falsche Münze anhängt oder bei dem sie angehalten wird, er schädigt zugleich die Gesammtheit, indem das Vertrauen zur Münze überhaupt untergraben wird; durch das Vorhandensein falscher Münzen werden auch die ächten verdächtig. Würden die falschen Münzen so häufig, daß man jede Münze vor ihrer Annahme prüfen müßte, so wäre das gleichbedeutend mit der Vernichtung der Münze als solcher überhaupt, denn ihre Bestimmung ist, dem Einzelnen die Prüfung des Wertes abzunehmen. Ähnlich wirkt die Lüge; sie fälscht gleichsam das Umlaufsmittel des geistigen Verkehrs; die falsche Rede macht auch

die wahre verdächtig, und das Ende wäre allgemeines Mißtrauen und Vereinzelung. Unmittelbar macht sich diese Wirkung bei den Nächstbeteiligten geltend. Wer belogen ist, wird zunächst gegen den Lügner, und wenn er von Vielen dasselbe erfahren hat, gegen alle Menschen mißtrauisch und schließt sich gegen sie ab. Nicht anders geht es dem Lügner selbst, er wird isolirt. Zunächst durch das Mißtrauen Anderer, die er täuscht; und diese Wirkung kann schwerlich ausbleiben: die Lüge mag einmal durchschlüpfen; gewohnheitsmäßiges Lügen kann nicht verborgen bleiben, schon darum nicht, weil die Lügen es an sich haben, sich unter einander zu widersprechen, während dem Wahren die innere Zusammenstimmung eigentümlich ist. Verliert der Lügner das Vertrauen von Seiten Anderer, so verliert er auch das Vertrauen zu ihnen: wer selber lügt, erwartet dasselbe von den Anderen mit psychologischer Notwendigkeit. Daß nun dies doppelte Mißtrauen nicht zu den günstigen Lebensbedingungen gehört, darüber wird kein Zweifel sein: es legt sich wie eine giftige Luftschicht um ein Leben und schließt es von der Gemeinschaft der Menschen ab; vor Allem werden die Ehrlichen und Aufrichtigen zurückgestoßen, sie vermögen in der Atmosphäre von Lüge und Mißtrauen nicht zu atmen.

Dieser auflösende, giftige Charakter der Lüge tritt am sichtbarsten hervor, wenn sie in die dauernden Gemeinschaftsverhältnisse eindringt, in die Familie, die Freundschaft, die Erziehung. Ein Schüler belügt den Lehrer; es ist in der Klasse etwas verbrochen, der Thäter lügt sich heraus. Die Folge ist, daß Mißtrauen gegen Alle entsteht. Der Lehrer beginnt sich zurückzuziehen, das unbefangene Verhältnis ist dahin, er fängt an heimlich zu beobachten, zu überwachen; die Schüler merken es, sie beginnen sich zu verstecken, Glaube und Offenheit, die Bedingung des Verhältnisses, schwindet. Werden Vorkommnisse von dieser Art häufig, dann breitet sich etwas von Gefängnisluft über die Gemeinschaft aus, in der die Guten und Reinen ersticken. Darum giebt es keine wichtigere Sorge in einer Schule als die, den Geist der Wahrheit und des Vertrauens in ihren Räumen zu erhalten. Er will aber nur wohnen, wo zugleich der Geist der Freiheit wohnt.

Also das ist die in der Natur der Lüge begründete Wirkung:

sie vergiftet die Rede, zerfrißt das Vertrauen, zerstört das Gemeinschaftsleben und greift damit dem menschlichen Leben selbst an die Wurzel. Ich kann mich nicht enthalten, ein schönes Wort aus Luthers Erklärung der Psalmen, das mir in Herders Briefen zur Beförderung der Humanität begegnet ist, hier herzusetzen: „Mich dünkt, daß kein schädlicher Laster auf Erden sei, denn Lügen und Untreue beweisen, welches alle Gemeinschaften der Menschen zertrennet. Denn Lügen und Untreue zertrennet erstlich die Herzen; wenn die Herzen zertrennet sind, so gehen die Hände auch von einander; wenn die Hände von einander sind, was kann man da thun oder schaffen? Wir Deutsche haben noch ein Fünklein (Gott wolle es erhalten und aufblasen) von der alten Tugend nämlich, daß wir uns dennoch ein wenig schämen und nicht gerne Lügner heißen, nicht dazu lachen, wie die Wahlen und Griechen, oder einen Scherz daraus treiben. Und obwohl die Welsche und Griechische Unart einreisset, so ist dennoch gleichwohl das übrig bei uns, daß kein ernster gräulicher Scheltwort jemand reden oder hören kann, denn so er Einen Lügner schilt oder gescholten wird."

Für die Beurteilung der Lüge kommt noch ein erschwerender Umstand hinzu: sie ist ein Anzeichen von Feigheit. Sie beschleicht ihr Opfer, statt es in offenem Kampf zu bewältigen. Ein tapferer Mann lügt nicht. In dem Vorwurf der Lüge ist der Vorwurf der Feigheit immer eingeschlossen, deshalb trifft er den Mann härter als fast jeder andere Vorwurf. Du lügst, das heißt zugleich: du bist ein feiger Schurke.

3. Alles, was die Lüge verächtlich und niederträchtig macht, vereinigt sich in der Verläumdung; man könnte sie redneriſch erklären, als den meuchlerischen Mordanfall auf das ideelle Selbst eines Anderen. Im Othello hat Shakespeare mit furchtbarer Treue und Grausamkeit die Naturgeschichte der Verläumdung geschrieben: Jago erwürgt die unschuldige Gattin mit den Händen des Gatten. Hätte er als Seeräuber Desdemona mit eigener Hand getödtet und beraubt, er wäre ein ehrlicher Mann neben dem jetzigen Jago. Daß dieser nicht einmal von dem menschlichen Richter zur Rechenschaft gezogen werden kann — was hat er denn gethan? er hat in guter Meinung den Othello auf die Gefahren aufmerksam gemacht, die seiner Ehre

drohen; wer täuschte sich denn nicht einmal? — das macht die Sache nur noch schlimmer.

Man wolle übrigens nicht vergessen, daß zur Verläumdung allemal zwei gehören. Wie zum Dieb der Hehler, so gehört zum Verläumder einer, der die Rede annimmt und in Umlauf setzt. Und wie ohne Hehlerei der Diebstahl nicht im Großen betrieben werden könnte, so könnte das Geschäft der Verläumdung nicht getrieben werden, wenn nicht die Zahl derer, die sich an ihr freuten und sie hegten und pflegten, so groß wäre. In einem Brief aus der Zeit seiner Verbannung (1811) spricht einmal der Freiherr von Stein mit Bitterkeit über diese niederträchtige Neigung der menschlichen Natur. „Ist man als das Opfer der Verläumdung einmal bezeichnet, dann kommt es nicht auf das verflossene Leben, behaupteten Charakter, Wahrscheinlichkeit der Beschuldigung an, sondern nur darauf, ob die angestellte Anklage dem vorgesetzten Zweck entspricht; in kurzer Zeit ist die Meinung allgemein verbreitet, herrschend, die Feinde sind thätig, der große Haufe boshaft leichtgläubig, die Freunde sind unter dem Schein der Unparteilichkeit niederträchtig, sie schweigen, wo sie fest auftreten sollten, zuletzt geht einer nach dem andern zu der Gegenpartei über, aus lauter reinem Eifer für das Gute, Pflicht und Zartgefühl. Alle Leidenschaften, die man in seinem ganzen langen Leben beleidigt, alle Anmaßungen, die man gekränkt, leben nun auf, Alle wollen den Tag der Rache feiern und vom Fett des Opfers schmausen". (Pertz, Steins Leben I, 449).

Eine andere qualificirte Form der Lüge ist die Schmeichelei. Sie ist darum so widerwärtig, weil sie unter der Maske der Freundschaft sich einschleicht, um den Betrogenen zu begaunern. — Übrigens gehören auch zur Schmeichelei allemal zwei, einer, der schmeichelt und einer, der sich schmeicheln läßt: wie ein Zugpflaster Blasen zieht, so ruft Selbstgefälligkeit Schmeichelei hervor. — Eine Form der Schmeichelei ist die Heuchelei. Früher war die religiöse Heuchelei häufig: ein Versuch, durch genaue Erfüllung des kirchlichen Ceremoniells sich bei Gott einzuschmeicheln und zugleich dessen Aufmerksamkeit von weniger geeigneten Punkten abzuziehen. Die religiöse Heuchelei ist in unserer Welt ziemlich ausgestorben; sofern sie noch vorkommt, bildet sie wohl durchweg einen Teil der politischen Heuchelei, welche

in die Gunst irdischer Machthaber sich einzuschmeicheln trachtet. Man geht auf die Ansichten, Neigungen, Liebhabereien großer oder kleiner Herren, besonders auch auf kirchliche und religiöse Neigungen, mit wohlberechneter Beflissenheit ein und sucht und gewinnt dadurch Gunst und Gabe. Es giebt nichts, was der menschlichen Natur mehr schmeichelt, als Autorität sein; Autorität aber wird anerkannt durch Nachfolge.

Die Wirkung der Heuchelei ist die der Lüge überhaupt: die Fälschung macht auch das Ächte verdächtig: die Heuchelei zieht der Religion Haß und Verachtung zu. Darum ist allen wirklich religiösen Gemütern Heuchelei, und allen Menschen von guter Gesinnung die „Gutgesinntheit" auf den Tod verhaßt.

Die Potenzirung der Lüge ist der Meineid. Es ist die Lüge, begleitet von der förmlichsten und feierlichsten Versicherung, es sei die Wahrheit. — Meineid ist überall und stets als eine der allergrößten Schändlichkeiten, als ein Anzeichen äußerster Verworfenheit und Niedertracht angesehen worden. Gegen Gewalt kann man sich schützen durch Gewalt, der List begegnet man mit List, das sind Mittel des Kriegs, auf welche, nachdem die Sache ausgefochten, ein ehrlicher Friede folgen mag. Aber Meineid schneidet die Möglichkeit der Wiederkehr des Friedens für immer ab. Gegen Meineid giebt es keine Wehr und Waffe; hülflos und mit einem Gefühl des Grauens wendet sich der Mensch, wenn er durch Meineid betrogen worden ist, zu den Göttern, daß sie so ungeheuren Frevel strafen. L. Schmidt (Ethik der Griechen II, 3 ff.) macht darauf aufmerksam, daß die Ilias, entgegen den sonst in ihr herrschenden Anschauungen, die Strafen des Meineides nicht mit dem Tode beschlossen sein läßt; Eidestreue wird von den Griechen überall als der notwendigste und gewissermaßen elementarste Bestandteil der Rechtschaffenheit, Meineid als der schwerste Frevel angesehen.

Die Notwendigkeit, unter Umständen Aussagen vor Gericht absolute Beweiskraft beizulegen, erhält noch gegenwärtig den Eid in der Gerichtspraxis. Daß er in dem Maße, als die Wirksamkeit der transcendenten Sanktion zurückgetreten ist, an Zuverlässigkeit verloren hat und nun zu einer furchtbar gefährlichen Waffe der äußersten Gewissenlosigkeit geworden ist, darüber lassen gelegentliche

Gerichtsverhandlungen gegen organisirte Meineidbanden keinen Zweifel. Vermutlich führen solche Erfahrungen dahin, das Rechtsmittel des Eides als Überlebsel aus der Handhabung des Rechts auszuscheiden. Jedenfalls fordern sie zur äußersten Vorsicht in seiner Handhabung auf; namentlich wird die Zulassung zweifelhafter Subjekte zur Eidesleistung mit entsprechenden rechtlichen Folgen enger einzugrenzen sein. Und ob der Zwang zur Eidesleistung gerechtfertigt werden kann?*)

4. Die Notlüge. Zu den Problemen, die den Moralisten am meisten Not gemacht haben, gehört die Notlüge: ist Täuschung unter allen Umständen moralisch unzulässig? oder kommen Umstände vor, unter denen sie erlaubt, ja sittlich notwendig sein kann?

In wirklichen Urteilen und Handeln ist freilich die Sache gar nicht problematisch: da wird die Möglichkeit der „Notlüge" einstimmig zugegeben. Es wird in der ganzen Welt keinen Arzt geben, der nicht unter Umständen auf die Fragen seiner Kranken täuschende Antworten giebt, der nicht einmal Hoffnungen erregt, die er nicht teilt. Auch macht er sich keine Vorwürfe darum, noch werden ihm solche von Anderen gemacht. Sondern jedermann handelt unter Umständen ebenso. Nehmen wir an, es befinde sich jemand, ohne es zu wissen, in einer höchst gefärlichen Lage; seine Rettung hange davon ab, daß er eine Minute in der Täuschung bleibe, würde irgend ein Mensch das mindeste Bedenken haben, ihn in der Täuschung zu erhalten? Kürzlich war in den Zeitungen zu lesen: im Theater zu Zürich brach

*) Ein kundiger Beurteiler, v. Valentini, das Verbrechertum in Preußen S. 112, spricht die Überzeugung aus, daß die Handhabung des Eides durch die Gerichte, seine Benutzung als „technischen Requisits" einen erheblichen Teil der Meineide verschulde. — Auch unter den sogenannten promissorischen Eiden sind manche eine Vorübung zu leichtfertiger Eidesleistung. Man denke an die akademischen Eide. Der in Berlin übliche medicinische Doktoreid beginnt: Ich N. N. schwöre, daß ich nicht um meines Vorteils willen die Heilkunst üben will, sondern zur Ehre Gottes, zur Wohlfahrt der Menschen und zur Mehrung der wissenschaftlichen Erkenntnis u. s. w. Doch das ist offenbar ein Überlebsel, das nur durch die lateinische Sprache geschützt wird, in deutscher Sprache wäre es unmöglich. — Ob übrigens nicht das Verbot des Schwörens im Evangelium zunächst gegen die promissorischen Eide sich richtet? Die Motivirung scheint darauf hinzudeuten: Du bist nicht Herr der Dinge und der Zukunft, kannst du doch nicht ein einziges Haar weiß oder schwarz machen; also verkaufst du deine Seele durch einen Eid, mit dem du zu bestimmten Leistungen dich verpflichtest.

während der Vorstellung Feuer aus. Als der Regisseur es erfuhr, trat er auf die Bühne und erklärte: wegen plötzlicher Erkrankung eines Schauspielers müsse die Vorstellung abgebrochen werden. Das Theater leerte sich ohne Unruhe; es brannte dann vollständig nieder. — Es ist nicht einmal notwendig, daß die Täuschung des Anderen in dessen Interesse liege. Sie kann auch im eigenen Interesse ohne das mindeste Bedenken geübt und allgemein gebilligt werden. Eine alte Frau ist allein zu Hause; ein paar Strolche dringen herein; sie hat die Geistesgegenwart den Namen ihres Mannes oder Sohnes zu rufen und täuscht dadurch die Einbrecher. Weder sie selbst wird darüber Gewissensbisse empfinden, noch wird ihr jemand einen Vorwurf machen, selbst die Strolche würden wohl nicht so rigoristisch sein, ihr die Lüge vorzuhalten.

Nur unter den Moralphilosophen giebt es Leute, denen die Sache bedenklich vorkommt. Kant erklärt: die Lüge, d. h. die vorsätzliche Unwahrheit, ist unter allen Umständen „durch die bloße Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muß" (Tugendlehre § 9). Wenn ein Mann einen Mörder, von dem er nach dem Zufluchtsort seines Opfers gefragt wird, mit falscher Auskunft irre führte, ihn etwa, als einen des Orts Unkundigen, durch geschickte Täuschung der Polizei in die Hände schickte, so gilt hier doch gar keine Entschuldigung: er hat gelogen und also seine Menschenwürde weggeworfen. Und Fichte sagt einmal mit dem ihm eigenen rhetorischen Fanatismus: „selbst zur Erlösung der Menschheit würde ich mein Wort nicht brechen" (Leben II, 57). Also ich hätte etwa jemand versprochen, ihn um 5 Uhr zum Spaziergang abzuholen; auf dem Wege zu ihm sehe ich ein Kind ins Wasser fallen; nach Fichte würde ich mir selber sagen: zögest du es heraus und müßtest dann erst nach Hause gehen und dich umkleiden, so würde es unmöglich dein Wort zu halten; also mußt du, so leid es dir thut, vorüber gehen. Oder dürfte ich in diesem Fall die Zustimmung des Freundes voraussetzen und, sie vorwegnehmend, ausbleiben? Aber wenn ich die Zustimmung nicht voraussetzen dürfte? Ich habe jemandem ein Versprechen gegeben. Nun sehe ich hinterher, was ich vorher nicht wissen konnte, oder was erst Folge neuer Ereignisse ist, ein Dritter

oder auch ich selbst würde durch die Erfüllung in einer unwiederbringlichen Weise geschädigt. Ich bitte um Zurückgabe meines Versprechens gegen beliebige Entschädigung; vergeblich. Darf ich mein Wort brechen? Unter keinen Umständen, müßte ich also nach Fichtes Ansicht sagen, laß die Welt untergehen, du hast nicht dafür zu sorgen, wohl aber hast du dafür zu sorgen, daß du nicht durch eine Lüge deine moralische Menschenwürde vernichtest! — Andere Moralisten sind etwas nachgiebiger oder haben etwas weniger von dem Mut der Konsequenz. So meint Martensen in seiner theol. Ethik (II, 264): die Notlüge sei um der menschlichen Schwachheit willen unter Umständen gestattet, doch müsse eingeräumt werden, daß „in jeder derartigen Unwahrheit etwas von Sünde sei", eine Entscheidung, die wohl nicht nach dem Wort des Evangeliums ist: eure Rede sei ja, ja, nein, nein.

Ich denke, wie das Leben hier in Wirklichkeit gegen die Theorie immer sich durchsetzt, so hat es auch in der Theorie gegen jene Theoretiker recht. Es mag sein, daß die Notlüge in das System eines Moralisten nicht hineinpaßt, das beweist nur die Untauglichkeit des Systems zur Begreifung der moralischen Dinge. Einer teleologischen Ethik macht die Konstruktion dieser Dinge in der That keine Schwierigkeit.

Die objektive Verwerflichkeit der absichtlichen Täuschung beruht, wie oben ausgeführt worden, darauf, daß sie die Tendenz hat, Vertrauen zu zerstören und damit gemeinschaftauflösend zu wirken. Kann es Fälle geben, wo diese Wirkung der Natur der Sache nach überhaupt nicht stattfinden kann, so wird auch die Verwerflichkeit im objektiven Sinne nicht stattfinden. Nehmen wir jenes Beispiel: die Täuschung der Einbrecher kann kein Vertrauensverhältnis untergraben, weil schlechterdings keines besteht, weder ein besonderes, noch das allgemein menschliche. Sofern und solange jene ihrem Beruf nachgehen, stehen sie außerhalb jedes Vertrauensverhältnisses und haben damit auf die Aufrichtigkeit von Seiten Anderer verzichtet; sie werden sie auch nicht erwarten.

Etwas ähnliches liegt im Kriege vor. Den Feind über die eigene Absicht, Aufstellung und Zahl zu täuschen, hat niemals einem Soldaten Gewissensbedenken gemacht. Kriegslist gehört mit zur Kriegskunst; ein Krieg mit offenen Karten wäre ja ein Unsinn. Man

sagt, im Pferdehandel betrügt auch der ehrlichste Mann; es ist eben Spielregel: selber die Augen aufmachen. Die etymologische Verwandtschaft, in der täuschen mit tauschen steht, scheint anzudeuten, daß diese Regel auch sonst im Handel Geltung hat. Nun, ebenso gehört Täuschung zu den Spielregeln des Krieges: jeder übt sie und erwartet es auch von dem Feinde. Die Regel gilt aber nur, so weit das Spiel in Betracht kommt. Wenn im Krieg der Einzelne mit dem Einzelnen nicht als Feind, sondern als Mensch in Verkehr tritt, dann tritt die allgemeine Regel für den menschlichen Verkehr wieder in ihr Recht. Dasselbe gilt, wenn durch Übereinkunft das Kriegsspiel auf Zeit suspendirt wird: den Waffenstillstand brechen, den Parlamentär in einen Hinterhalt locken, ist schimpflich und entehrend.

Eigentümlich liegt die Sache in der Diplomatie. In gewissem Maße scheint auch hier die Spielregel des Krieges zu gelten: selber die Augen aufmachen! Niemand spielt mit offenen Karten und jedermann wird es mindestens für erlaubt halten, unter Umständen eine bei dem Mitspieler vorhandene Täuschung bestehen zu lassen, vielleicht auch ein wenig ihre Erhaltung und ihr Wachstum zu begünstigen. Die Sache hängt offenbar damit zusammen, daß im Verkehr zwischen Staaten die stillschweigende Voraussetzung gilt: jeder Staat wird in seinem Verhalten lediglich und unbedingt durch die Rücksicht auf die eigenen Lebensinteressen bestimmt, er wird diese, soweit er es mit Sicherheit thun kann, auch auf Kosten der Anderen durchsetzen. Es giebt zwischen Staaten keinen Rechtszustand, der jedem Sicherheit gegen Übergriffe bietet, es giebt keine Macht, welche zwischen ihnen schlichten oder den Friedensbrecher zur Verantwortung ziehen könnte. Zwischen den Staaten besteht daher ein beständiger potentieller Kriegszustand. Und dem entsprechen die Regeln des diplomatischen Verkehrs: sofern der Krieg, wo Gewalt und List unbedingt erlaubt sind, in jedem Augenblick möglich ist, besteht Mißtrauen und Zurückhaltung, Verbergen seiner Vorkehrungen und Verabredungen, seiner Absichten und Pläne für diesen Fall; sofern aber die eigentliche Aufgabe der Diplomatie ist, den Frieden zu erhalten, durch Unterhandlungen zu schlichten, was sonst durch Waffenentscheidung geschlichtet werden müßte, so bedarf sie wieder eines gewissen Maßes gegenseitigen Zutrauens. Brauchten die Diplomaten die Sprache nur, um

die Gedanken zu verbergen, so würden die Völker offenbar besser daran thun, gar nicht mit einander zu reden. — Übrigens scheint auch hier eine Tendenz wirksam zu sein, wie im Handel: wie dieser den Betrug, wenigstens in seinen gröberen Formen, als eine unzweckmäßige Verkehrsform allmälig zu eliminiren trachtet, so scheint auch im diplomatischen Verkehr der Völker, je näher sie einander rücken und je enger ihre Beziehungen werden, um so mehr das Bewußtsein durchzudringen, daß auf die Dauer für Alle der gerade Weg Vorzüge hat vor dem krummen. Und hierin darf denn vielleicht auch ein Anzeichen dafür erblickt werden, daß die europäischen Völker einem Zustande des dauernden Friedens sich annähern, so fern er auch heute noch sein mag; denn augenscheinlich stehen die Wahrscheinlichkeit des Krieges und das Maß von Aufrichtigkeit im diplomatischen Verkehr genau im umgekehrten Verhältnis.

Also, je weniger ein Vertrauensverhältnis vorhanden ist und demgemäß gestört werden kann, desto mehr verliert die absichtliche Täuschung ihren gefährlichen und verwerflichen Charakter, desto unbefangener wird sie thatsächlich geübt, bis sie endlich im entschiedenen Kriegszustand als ein ganz legitimes Mittel der Kriegführung erscheint. Wo alle Bande zerrissen sind, wo selbst die Tödtung des Anderen erstrebt wird, da vermag sie nichts mehr zu schaden; die Sache liegt so schlimm, daß Täuschung sie nicht schlimmer macht.

Ein anderer Fall, der absichtliche Täuschung erlaubt oder notwendig machen kann, ist die Unfähigkeit des Anderen, wahre Mitteilung aufzufassen oder zu ertragen. Bei Geisteskranken z. B. mag unter Umständen das Eingehen auf die Wahnvorstellungen beruhigend wirken. Ebenso wird bei Schwachsinnigen Anpassung notwendig. Aber auch bei schwachsinnig gewordenen alten Leuten: sie haben die Fähigkeit, die Dinge im Zusammenhang zu sehen und zu beurteilen, verloren, nicht aber die Fähigkeit, durch gelegentliches Hinsehen oder Hinhören sich darüber aufzuregen. Man ist genötigt, eine Einrichtung zu treffen, welche gegen die Neigung der alten Eltern geht. Darf man es verheimlichen, in Abrede stellen? Es wird schwer, es scheint ein Bruch des alten Vertrauensverhältnisses. Und doch wird unter Umständen jeder sich dazu entschließen. Mit Recht; was könnte es helfen, ihnen davon zu sagen? Die Not-

wendigkeit könnte man ihnen doch nicht begreiflich machen; die Mitteilung verursachte also lediglich vergeblichen Schmerz; die Täuschung dagegen, vorausgesetzt, daß sie nicht bemerkt werden könnte, bliebe ganz unschädlich. Anders steht es im Verkehr mit Kindern, und hier wird oft zu leicht zu dem im Augenblick bequemen Auskunftsmittel der Täuschung gegriffen. Die Täuschung bleibt im Gedächtnis; kommt nun der Verstand und erkennt sie als solche, so kann sie als späte Wirkung eine bedenkliche Erschütterung des Glaubens überhaupt zur Folge haben. Außerdem ist ja hier eine andere Auskunft jederzeit zur Hand; dem Kinde kann man die Antwort verweigern: das verstehst du noch nicht, oder: das ist nicht deine Sache. Die Alten dagegen so abzufertigen wäre, auch wenn es vielleicht sachlich angemessen wäre, persönlich dennoch völlig unmöglich. Hier muß man also die Rede brauchen, wie der Arzt gelegentlich eine scheinbare Medicin verordnet, lediglich zur Beruhigung des Kranken.

Aber, möchte jemand beunruhigt fragen, wo ist denn da die Grenze? Der Übergang zum kindischen Alter ist ja ein allmäliger, wo beginnt also die Erlaubtheit der Täuschung? und wenn ich einen Schwachsinnigen täuschen darf, dann wohl auch einen urteilslosen Dummkopf? Und wo wäre dann das Ende abzusehen? Und wer entscheidet über die Klassificirung? Auf solche Fragen ist natürlich wieder nur eine Antwort möglich: daß es solche feste Grenzen in der Moral überhaupt nicht giebt; das Recht zieht feste, aber eben darum willkürliche Grenzen, die Moral hat es überall mit kontinuirlichen Übergängen zu thun. Die Einzelentscheidung bleibt notwendig eine Aufgabe, die der Einzelne durch eigene Einsicht und eigenes Gewissen angesichts der konkreten Umstände lösen muß. Die Moral kann ihm nicht ein Schema in die Hand geben, nach dem er nun mit mechanischer Sicherheit die Sache erledigte, sie kann nur im allgemeinen die Rücksichten andeuten, auf Grund deren die Entscheidung zu treffen ist. Von Columbus wird erzählt, daß er auf seiner ersten Entdeckungsfahrt nach der unbekannten neuen Welt die täglich zurückgelegte Wegstrecke im Schiffsbuch zu klein eintrug, um der zaghaften Mannschaft die Entfernung von der Heimat geringer erscheinen zu

lassen. Hat ein Moralist den Mut, dem kühnen Entdecker aus der Seemannslist einen moralischen Makel zu machen?

Nicht wesentlich anders liegt die Sache für den Arzt im Verkehr mit den Kranken. Auch hier besteht ein Vertrauensverhältnis und Täuschung ist nicht gefahrlos. Vielleicht sind wir Alle gegen die Aussagen des Arztes ein wenig ungläubig, gegen eine beruhigende Rede das eine mal, ein ander mal auch gegen die warnende; wir denken, er reicht sie wie eine Medizin. Dennoch wird volle Aufrichtigkeit in jedem Fall von keinem Arzt als möglich zugestanden oder auch gefordert werden. Hält er, um seiner Kunst zu Hülfe zu kommen, mit Geschick und Bescheidenheit den Kranken und seine Umgebung über die Größe der Gefahr in einer wohlthätigen Täuschung, so wird er darum nicht Tadel verdienen, sondern Lob. Es gehört zu seiner Kunst, den Mut und die Hoffnung aufrecht zu erhalten; hierzu bedient er sich auch der Rede, selbst auf die Gefahr hin, daß bei eintretender Enttäuschung der Glaube an seine und an ärztliche Rede überhaupt eine Minderung erleidet. Es wurde oben (S. 523) gezeigt, daß die Durchbrechung des formellen Rechts zwar unter allen Umständen ein Übel ist, dennoch aber zur Verhütung eines größeren Übels für sich oder Andere zulässig und notwendig werden kann. So steht es auch hier: wie das Notunrecht, so kann auch die Notlüge moralische Pflicht werden, eine Pflicht, der auch der wahrhaftigste Mann sich unter Umständen nicht entziehen kann, so gern er auf das Recht verzichten möchte. Vertrauen zu menschlicher Rede ist ein großes Gut, aber es ist nicht das einzige Gut in der Welt.

Fälle von ähnlicher Art begegnen im Leben jedermann. Einem Manne ist etwas Peinliches widerfahren; er ist unverdienter Weise beschimpft worden; eine Krisis droht über sein Geschäft hereinzubrechen. Er kommt nach Haus, entschlossen, von der Sache nicht zu reden. Aber er sieht blaß aus; die Seinigen fragen: was ist geschehen? Ist es recht zu sagen: nichts, es ist heiß, ich habe Kopfweh? Ich denke, die Sache kann so liegen, daß jeder unbedenklich zu der Täuschung greift. Die Wahrheit mag er nicht sagen, sie sollen überhaupt nichts davon erfahren, wozu? Ausweichend antworten kann schlimmer sein als die Wahrheit sagen. — Auch hier besteht

ein Vertrauensverhältnis, und die Täuschung ist nicht gefahrlos; wenn sie es nun doch erfahren, von anderer Seite, ohne Schonung, dann kann nicht nur die Beunruhigung größer sein, sondern auch das Vertrauen einen Stoß erleiden. Und doch mag sich jemand dazu entschließen, die Dissimulirung durch absichtliche Täuschung zu unterstützen.

Oder ist nach jener „rigoristischen" Moral etwa auch schon das Dissimuliren unzulässig? Daß es unter den Begriff der Täuschung fällt, ist ja offenbar: wenn jemand, das Herz voll Sorge und Bitterkeit, im Kreise der Seinen ruhig und heiter erscheint, daß niemand etwas merkt, so hat er sie ja auf das Vollkommenste getäuscht. Ist auch das nicht gestattet? Darf er nicht fröhlich aussehen, wenn er innerlich bekümmert, ruhig, wenn er besorgt ist? Ist auch das Wegwerfung der Menschenwürde? Jene Moralphilosophen hätten sich doch die Konsequenz ihrer Behauptung deutlich machen sollen. Oder kann man denn nur mit der Zunge und nicht mit den Augen und Mienen täuschen? Oder soll man wirklich alles, was man empfindet, jederzeit im Gesicht zur Schau stellen? Dann soll man wohl auch, wenn man zu seinem Geburtstage von einem Freunde, der eine unglückliche Liebe zur Kunst hat, mit einem Bilde überrascht wird, mit Worten oder Mienen sagen: Lieber Freund, dein Wille ist gewiß gut, aber lieber wäre mir, du verschontest mich? Oder soll man etwa, wenn er nun doch eine Äußerung über sein Geschenk erwartet, sagen: ich kann dir leider nichts sagen, denn sagte ich die Wahrheit, so würdest du dich ärgern, sagte ich aber nicht die Wahrheit, so wäre das gegen das Sittengesetz? Natürlich, es kann Pflicht sein, dem Freunde, wenn er durch seine Liebhaberei sich bloßstellt oder zur Versäumnis seiner Pflichten verführen läßt, klar und bestimmt zu sagen: laß ab, es wird nichts und du schadest dir damit. Es kann die gutmütige Anerkennung fragwürdiger Leistungen zur niederträchtigen Schmeichelei werden. Aber das alles wird niemanden, der nicht paragraphentoll geworden ist, daran irre machen, daß es unter Umständen angemessen und recht sein kann, einem Anderen, statt ihm Dinge zu sagen, die ihm zu hören weder angenehm noch dienlich sind, zu sagen, was ihm unschädliche Freude bereitet, auch wenn darin das wirkliche Urteil nicht ganz zum Ausdruck kommt.

Hier schließen sich die konventionellen Halbwahrheiten und Unwahrheiten des geselligen Verkehrs an. Man heißt einen Besuch, der zu sehr ungelegener Zeit kommt, freundlich willkommen, man versichert am Schluß einer brieflichen Mitteilung einem Manne, den man nicht kennt oder den man für einen ausgemachten Schurken hält, seiner Hochachtung. Die Notwendigkeit und Rechtfertigung liegt darin, daß ohne einigen Zwang, den jeder sich aufzuerlegen gehalten ist, ein friedlicher und glatter Verkehr unter den Menschen, wie sie sind, nicht möglich wäre. Die landesübliche Höflichkeit ist das Öl, wodurch das Knarren und Stoßen der Maschine nach Möglichkeit verhindert wird. Die Engel im Himmel bedürfen ihrer nicht; wo es innere Disharmonieen und äußere Hemmnisse nicht giebt, da ist volle Offenheit möglich; die Menschen, wie sie sind, würden sie nicht ertragen.

Darum sagt Göthe fein und wahr:

Fragst du nach der Kunst zu leben?
Lern mit Narr und Bösem leben.
Mit den Weisen, mit den Guten
Wird es sich von selbst ergeben.

Freilich, wo ist die Grenze, wo notwendige Höflichkeit in widrige Schmeichelei und Lüge übergeht? Es giebt keine Moral, die sie ziehen kann, der sittliche Takt allein kann sie finden. Und gefahrlos ist auch hier die Sache nicht; wer viel in Gesellschaft lebt, gewöhnt sich leicht bei kleinem ans Lügen, das Gewissen wird allmälig stumpfer, die Sache wird zur Gewohnheit und zuletzt zum Bedürfnis. Große Gewandtheit in der Kunst verbindlicher Rede macht uns darum eine Person leicht etwas verdächtig; eine gewisse Befangenheit und Blödigkeit in der Handhabung der konventionellen Unwahrheit läßt uns eher Vertrauen fassen.

Also, das wäre die Summe: sei wahrhaft, das gilt unbedingt; aber sage die Wahrheit, das gilt nicht unbedingt.

5. Wie kommen doch die Moralisten zu jenem seltsamen „Rigorismus", der durch das Leben überall Lügen gestraft wird? Spielt dabei vielleicht eine wunderliche Vorstellung mit, als ob sie die Moralität der Menschen durch die größte „Strenge" ihres Systems am meisten sicherten? Es sieht fast so aus; läßt unser Moralsystem,

scheinen sie zu denken, für die Lüge auch nur das kleinste Loch, dann wird die Neigung der Menschen zum Lügen es bald erweitern, dann werden sie immer einen Grund finden, nicht die Wahrheit zu sagen. Läßt dagegen das System die Lüge unter keinen Umständen zu, bedroht es sie stets mit den fürchterlichsten Strafen: Verlust der Menschenwürde und Selbstachtung, dann werden sie sich in Acht nehmen. — Als ob die Menschen, ehe sie den Mund aufthun, allemal erst im Handbuch der Moral nachschlügen!

Vielleicht hat aber dieser Rigorismus noch einen tieferen Grund. Es ist auffallend, daß er bei den griechischen Moralphilosophen gar nicht vorkommt. Von ihnen wird die absichtliche Täuschung unter Umständen nicht nur zugelassen, sondern gefordert. Plato hält es für notwendig, daß in dem Idealstaat die Obrigkeit der Täuschung als eines Medikaments zur Wohlfahrt der Regierten sich bediene. Sokrates und die Stoiker urteilen nicht anders. Ist unser Wahrheitsgefühl so viel feiner entwickelt? sind wir in der Wahrhaftigkeit so viel fortgeschrittener? Mir will vorkommen, als ob die Sache auch eine andere Erklärung zuließe. Ich habe schon wiederholt auf jene Thatsache hingewiesen, daß man, mit Lessing zu reden, am meisten von der Tugend spricht, die man nicht hat und ebenso, daß man am strengsten gegen die Laster eifert, die einem am gefährlichsten sind. Die griechischen Philosophen zeigen, darin hat Schopenhauer völlig Recht, ein Maß von Aufrichtigkeit und Geradheit in der Darlegung ihrer Gedanken, wie es in der philosophischen Litteratur der Neuzeit sich selten findet. Bei den Modernen herrscht eine Neigung zur Rücksichtnahme, zur Anbequemung, zur Abstumpfung der Konsequenzen, zur Beschönigung, zur Zweideutigkeit, zu absichtlicher Dunkelheit, die sehr unvorteilhaft absticht gegen die Offenheit und Klarheit der Alten. Wenn Kant einmal bekennt, daß er zwar nie etwas sagen werde, was er nicht denke, aber manches denke, was er nie sagen werde, so möchte ein Grieche erwidert haben: dann liegt uns nicht so gar viel daran, dich zu hören; denn wir wollten eben wissen, nicht was du mit hoher obrigkeitlicher Genehmigung denken darfst, sondern was du selber denkst!

Es ist wohl niemandem zweifelhaft, daß dieses Verhalten mit dem Kirchenwesen zusammenhängt. Die intellektuelle Wahrhaftig-

keit, die Aufrichtigkeit gegen sich selbst in Sachen des Denkens und Glaubens, die Konsequenz in der Durchbildung seiner Gedanken gehört nicht zu den Tugenden, welche die Kirche gefördert hat. Das ursprüngliche Christentum hatte zu der theoretischen Erkenntnis überhaupt kein Verhältnis, in praktischer Absicht forderte es freilich die Wahrhaftigkeit im höchsten Sinn, als Märtyrertum. Seitdem die Kirche herrschend und das Bekenntnis kein Martyrium mehr war, wohl aber unter Umständen das Nichtbekenntnis, und seitdem in der Theologie der Glaube in eine Art wissenschaftlichen Systems gebracht war, wirkte der Habitus der Demut und des Gehorsams, den Kirche und Christentum mit einander beförderten, der theoretischen Wahrheitsliebe entgegen: der Gehorsam, den der Einzelne als Mensch der Kirche und den Oberen leistete, erstreckte sich auch auf den Denker als solchen. L. Wiese bemerkt in seiner Selbstbiographie, daß ihm im Verkehr mit gebildeten Katholiken, auch bei sonst ehrlichen und rechtschaffenen Leuten, regelmäßig ein gewisser Mangel an Aufrichtigkeit aufgefallen sei. Dieser Mangel ist sicher nicht blos bei Katholiken, sondern ebenso gut bei Protestanten zu finden, wenngleich die freiere Stellung des Einzelnen zur Kirche und zur Kirchenlehre die Sache hier mildern mag; er ist eine historisch notwendige Wirkung des Kirchentums als solchen, sofern die Forderung der Unterwerfung unter Kirchenordnung und Bekenntnis von dem Wesen der Kirche unabtrennbar ist. So lange einerseits autorisirte Lehrmeinungen über alle Dinge des Himmels und der Erde gebildet oder festgehalten werden, andererseits naturwissenschaftliche und geschichtliche Forschung fortschreitend neue Ansichten der Dinge hervorbringt, ist der Konflikt unvermeidlich. Der durchschnittlichen Natur entspricht bei solcher Lage am meisten das Bestreben, auf der Diagonale zwischen dem Bekenntnis und der Erkenntnis sich zu bewegen; historischer Glaube und neue Einsicht wirken beide gleichzeitig auf den Geist und treiben ihn, nach dem Gesetz vom Parallelogramm der Kräfte, in mittlerer Richtung. Man blicke in die Kommentare zu den Evangelien oder in die Leben Jesu: der Trieb, von der alten herkömmlichen Auffassung und Erklärung zu retten, was zu retten ist, andererseits der kritischen Forschung so viel einzuräumen, daß man für einen aufgeklärten und mit der Zeit fortschreitenden Mann gelten könne, bestimmt ihren Inhalt. Oder man denke

an die Bemühungen, die Anschauungen der modernen Geologie in die Genesis hineinzuinterpretiren; vermutlich wird man in Kurzem auch den Darwinismus darin entdecken.

Es ist nicht durchaus notwendig, daß der Verbiegung des intellektuellen Charakters eine Verbiegung des Willens entspreche; es ist möglich, daß Ehrlichkeit und Gradheit des Herzens mit jenen diagonalen Bestrebungen des Verstandes zusammenbestehen; die innere Scheu, von dem Glauben der Kirche sich zu entfernen, ist nicht notwendig von Menschenfurcht und Strebsamkeit begleitet. Doch ist nicht zu verkennen, daß der Mangel an theoretischer Wahrheitsliebe, die Neigung zur Anbequemung sehr häufig mit sehr weltlichen Rücksichten und Absichten zusammenhängt. Als Kepler nach dem Zusammenbruch des Kaisertums Rudolphs in Prag seiner Stellung und seines Einkommens verlustig ging, eröffneten sich ihm Aussichten auf eine Professur an der heimischen Universität Tübingen. Die Stellung war ihm in jeder Hinsicht erwünscht; er hielt es aber als ehrlicher Mann für notwendig, dem Herzog vorher zu eröffnen, daß er in der Abendmahlslehre nicht ganz korrekte Ansichten habe, indem er von der Ubiquität des Leibes Christi sich nicht habe überzeugen können. Die Folge war, daß man Kepler gehen ließ. Sein Biograph Reuschle fügt der Mitteilung der Thatsache die Bemerkung hinzu, daß Kepler eben zu jener Art von ehrlichen Leuten gehört habe, die Hamlet als Auserwählte aus zehntausend bezeichne. In der That, daß Kepler hierin den Typus des modernen Gelehrten darstelle, wird niemand behaupten. Eher möchte Leibniz sich dazu eignen, ein Mann, dem es nie an einer Gedankenbildung fehlte, die wesentliche Gleichartigkeit seines Denkens mit der eines Anderen darzuthun, mochte dieser Andere nun ein atheistischer Philosoph oder ein kirchlich Gläubiger, ein Protestant oder ein Jesuit, ein Anhänger der Reichseinheit oder der Fürstensouveränität in Deutschland sein.

Mit dieser Lage der Dinge scheint mir nun die Neigung, gegen die Lüge zu donnern und Täuschung unter allen Umständen als höchst verwerflich und schändlich zu brandmarken, zusammenzuhangen. Man fühlt angesichts der beständigen Gefahr das Bedürfnis, den Wert der Wahrhaftigkeit, das Schimpfliche des Lügens und Feilschens mit der Wahrheit sich selbst und Anderen oft und mit starken Ausdrücken

vorzuhalten. Die griechischen Philosophen fühlten dies Bedürfnis weniger, weil sie weniger in Gefahr waren; ein Mann wie Schopenhauer, der durch sein stolzes, schroffes und rücksichtsloses Temperament vor der Neigung zur Anbequemung geschützt war, zeiht Kant gelegentlich der Affektation wegen seiner heftigen Verwerfung aller und jeder Täuschung. Andere empfinden anders, sie schätzen Kants System gerade um dieser starren Strenge der Pflichtformeln willen, die alle Ausnahmen ausschließen. Sie rühmen und preisen auch Luther als Wahrheitshelden, und beschimpfen den Erasmus mit jeglichem Scheltwort um seiner Neigung zur Anbequemung und Versöhnung willen. Wird ein Eingeweihter daraus den Schluß ziehen, daß das Geschlecht des Erasmus jetzt gänzlich ausgestorben und unsere Theologen und Historiker lauter kleine Luther seien?

6. Die positive Seite der Wahrhaftigkeit. Sie entspricht der Nächstenliebe und wird durch die Pflichtformel ausgedrückt: diene dem Nächsten mit der Wahrheit. Da das Handeln des Menschen in erheblichem Maße von Vorstellungen abhängig ist, so sind richtige Vorstellungen für seine Wohlfahrt von wesentlicher Bedeutung. Die allgemeine Pflicht der Nächstenliebe schließt daher die Pflicht ein, dem Nächsten zur Befreiung von falschen und zur Erlangung richtiger Vorstellungen behülflich zu sein.

Von den Moralisten ist diese Seite der Sache zu sehr vernachlässigt worden und dadurch hat die Behandlung der Wahrhaftigkeit etwas Kümmerliches erhalten, womit denn die Unfähigkeit, mit der Notlüge fertig zu werden, ebenfalls zusammenhängt. Wer im Großen in der Wahrheit lebt, der wird auch ohne Mühe mit der Täuschung fertig, wo sie notthut und frommt. Wessen Wahrhaftigkeit allein im nicht-lügen besteht, der wird denn freilich seinen ganzen Ruhm zu verlieren fürchten, wenn er einmal sagte, was nicht wahr wäre. Freilich wäre eine solche blos negative Wahrhaftigkeit ein dürftiges Ding, sie könnte geradezu zu einer Geschicklichkeit herabsinken, um die direkte Unwahrheit herumzukommen. Wenn die Jünger Jesu nach dem Tode des Meisters blos die direkte Verleugnung vermieden hätten, wenn sie still zu ihrem alten Beruf zurückgekehrt und, dem Gebot der Obrigkeit und der Klugheit gehorchend, die Erinnerung an das Vergangene in die Brust verschlossen hätten, wenn sie, der Maxime folgend, daß

es nicht Pflicht sei, alles was man denke zu sagen, jeder Erörterung dieser Dinge sorgfältig ausgewichen wären, so hätten sie ja dem Vorwurf der Lüge entgehen mögen, aber freilich wären sie nicht geworden, was sie nun sind: Wahrheitszeugen, deren Zeugnis durch die Jahrhunderte wirkt.

Die positive Wahrhaftigkeit, durch welche die negative eigentlich erst Halt und Wert erhält, wird in doppelter Form bethätigt: erstens im persönlichen Verkehr mit dem Einzelnen, wo sie die Form des Belehrens und Beratens, des Ermahnens und Zurechtweisens hat; zweitens im öffentlichen Dienst der Wahrheit, wo sie die Form des Forschens, des Lehrens und Predigens annimmt.

Was die erste Form des Wahrheitsdienstes anlangt, so besteht er also darin, daß ich dem Einzelnen, den ich in Verlegenheit um den rechten Weg oder auf falschem Wege erblicke, mit meiner besseren Erkenntnis zu Hülfe komme. Auch diese Pflicht bedarf der näheren Bestimmung; so wenig die Pflicht der Nächstenliebe den Sinn haben kann, daß jeder Allen beständig mit dem Angebot seiner Hülfe nachgeht, so wenig kann die Pflicht der Wahrhaftigkeit meinen, daß jeder jedem jederzeit mit Lehre und Rat, mit Ermahnung und Zurechtweisung nachgehen solle. Außer der Begrenzung, die dieser Pflicht aus denselben Rücksichten erwachsen, die oben für die Nächstenliebe überhaupt angedeutet worden sind, kommen hier noch besondere, aus der besonderen Natur dieses Liebesdienstes erwachsende Rücksichten in Betracht. Sie lassen sich etwa in folgender Weise bestimmen.

Die Pflicht der Belehrung und Zurechtweisung setzt zweierlei voraus: erstens, daß ich selbst des rechten Weges gewiß bin; zweitens, daß der Andere voraussichtlich geneigt ist, meiner Beratung sich zu bedienen. In der That wird auch unser wirkliches Verhalten durch diese Rücksichten wesentlich bestimmt. Ich sehe einen Fremden im Gebirge einen Pfad einschlagen, der unwegsam endet, ich bedenke mich nicht, ihn anzurufen und ihn zurechtzuweisen. Wenn ich dagegen jemanden im Begriff sehe, auf eine geschäftliche oder litterarische Unternehmung sich einzulassen, die ich für verfehlt halte, dann werde ich mich sehr bedenken, ehe ich ihm einrede. Einen Fremden werde ich ganz gehen lassen: ich habe weder eine so genaue Kenntnis seiner Lage, seiner Kräfte und Hülfsmittel, daß ich wissen kann,

was ihm möglich ist; noch kann ich bei ihm das Vertrauen zu mir voraussetzen, daß er meinen Rat anzunehmen geneigt ist; vielleicht würde er dadurch blos irre gemacht oder erbittert. Ich werde also wenigstens abwarten, bis ich gefragt werde, und auch dann noch wird es mir oft zweifelhaft sein, ob ich die verlangte Auskunft geben soll; es giebt Leute, die nach fremdem Rat nur fragen, um danu den eigenen Willen zu thun und im Fall des Mißlingens die Sache auf den Berater abzuwälzen, er mag nun zu- oder abgeraten haben. In dem Maße als diese Bedenken abnehmen, werde ich geneigter sein, meine Ansicht von der Sache mitzuteilen: je besser mir die Person und die Sache bekannt ist, je mehr die Sorge um seine Wohlfahrt mir durch ein besonderes Verhältnis auferlegt wird, desto leichter werde ich aus meiner Zurückhaltung heraustreten. — Die Fähigkeit zu beurteilen, wo und wie es angezeigt ist, mit Rat und Lehre dem Anderen zu Hülfe zu kommen, kann Diskretion genannt werden. Das Gegenteil, die Unenthaltsamkeit in der Belehrung und Beratung Anderer, gehört zu den Eigenschaften, die am schnellsten einen Menschen seiner Umgebung unerträglich machen, vor allem, wenn sie schon in jugendlichem Lebensalter auftritt. Doppelt gilt es behutsam zu sein, wo die Beratung die Form der Zurechtweisung oder des Tadels hat. Unberufener Tadel erbittert und bestärkt in der Verkehrtheit. Zum eigentlichen Laster wird die Sache im Splitterrichten und Übelreden. Hier handelt es sich überhaupt nicht mehr darum, dem Nächsten mit der Wahrheit zu dienen, sondern darum, der Eigenliebe und Eitelkeit zu schmeicheln. Nicht umsonst warnt das Evangelium so eindringlich vor dem Splitterrichten. Unter dem Schein der Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe sich einschleichend, wird es zu einem seelenverderbenden Laster. Es löscht die Liebe zum Nächsten aus; man haßt notwendig den, dem man und sei es auch nur heimlich, Unrecht gethan hat. Es führt zur Schmeichelei und Lüge gegen den Mitbeteiligten, den man über die Gefahr zu täuschen sucht, daß sich gegen ihn dasselbe Gericht wenden werde, sobald er den Rücken kehrt. Es vernichtet die Aufrichtigkeit gegen sich selbst; wer allezeit auf die Splitter im Auge des Nächsten achtgiebt, der kann zuletzt die Balken im eigenen nicht mehr gewahr werden. Darum gilt: vom Schlimmen nur reden, wo das

Gute dadurch gefördert wird; und im übrigen: alles zum besten kehren*).

7. Zu einer etwas eingehenderen Betrachtung fordert die andere Seite der Sache, der öffentliche Dienst an der Wahrheit, auf.

Die Erkenntnis der Wahrheit im Großen, wie sie in der Philosophie und Wissenschaft erscheint, ist nicht eine Funktion des Einzelgeistes als solchen; das Volk oder zuletzt die Menschheit ist ihr Träger, der Einzelne hat daran Teil als Glied eines Volkes. Das kleine Bruchstück, das er besitzt, hat er als Erbe der Vergangenheit: er denkt mit den logischen und metaphysischen Kategorien, welche im Lauf der Jahrtausende der Volksgeist gebildet und in den grammatischen Formen verkörpert hat; er sieht die Dinge mit den Vorstellungen und Begriffen, die ihm seine Zeit zur Verfügung stellt; er arbeitet an der Lösung der Fragen, welche sie ihm aufgiebt. Andererseits ist freilich nicht minder wahr, daß der Gesammtgeist die Funktion der Erkenntnis nur durch Einzelgeister als seine Organe übt.

Hier tritt nun ein bemerkenswerter Unterschied hervor: nicht in gleicher Weise verhalten sich die Einzelnen zu dieser Funktion. Die Masse hat jederzeit an der Wahrheit mehr in empfangender, passiver Weise Anteil; zu eigentlichen Trägern und Mehrern der Erkenntnis

*) In Wackernagels Edelsteinen deutscher Dichtung und Weisheit im XIII. Jahrh. findet sich eine Predigt des Bruders David von Augsburg, die hierüber einen beherzigenswerten Rat giebt: Ziuch dîn gemuëte von allem, das dich niht angët. Lâz einen jeglichen sîn dinc ahten unde sînen siten halten unde schaf dû mit gote dîn dinc. Swes aber dû maht gebezzert werden, des nim alleine war; das ander lâz hin gên. Bekümber din herze niht mit urteile, wan dû niht wizzen kanst. umbbe welhe sache oder in welhem sinne daz geschiht, daz dû urteilst: wan als wir ûzen ofte missesehen einez für daz ander, alsô misserâten wir ofte ein guotez für ein boesez, als der schelhe, der zwei siht für einez und ist daran betrogen. Maht duz aber niht zu guote kêren, dennoch bekümber dich niht dâ mite. Ez ist vil unverrihtunge in der kristenheit, der dû alter niht verrihten maht. Lîd einez mit dem andern. Des dû niht trûwest gebezzern. dâ üebe dîn gedult an. Swâ aber von dînem swîgen iht ungevelliges wahsen möhte, daz von diner rede mac gebezzert werden, dâ sprîch zuo, senfteclichen, ernstliche, âne strît, daz dû dich dâ mite unschuldigest, daz dus iht teilhaftic sîst, des man dich anspreche.

bestimmt die Natur wenige ausgezeichnete Geister. Wenn man diese mit dem alten Namen des Klerus bezeichnet, der also alle geistigen Führer des Volks, seine Forscher und Lehrer, seine Denker und Dichter in sich schließt, so kann man sagen: der öffentliche Dienst an der Wahrheit ist der eigentliche Lebensberuf des Klerus und Wahrhaftigkeit die spezifische Tugend, gleichsam die besondere Berufstüchtigkeit des Klerikers.

Es lassen sich aber an dieser Tugend wieder zwei Seiten unterscheiden: man kann sie Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe nennen. Jene ist die allgemeine und elementare Tugend des Klerikers: sie besteht darin, daß er einfältig und klar, gewissenhaft und treu die Wahrheit in Lehre und Predigt, in Darstellung und Anwendung verwaltet. Sie ist die Grundbedingung seiner Wirksamkeit, als welche auf dem Vertrauen der Laien beruht: Vertrauen aber wird allein durch Einfalt und Aufrichtigkeit des Herzens und des Verstandes gewonnen. Wahrheitsliebe dagegen wäre hier die besondere Tugend des eigentlichen Forschers und Pfadfinders: sie ist es, die als leidenschaftlicher Forschungsdrang den geschichtlichen oder naturwissenschaftlichen Forscher treibt, neue Thatsachen zu suchen und in ihre Beziehungen immer tiefer einzudringen; sie ist es, die zu stets erneuter Prüfung der geltenden Ansichten und Theorien anhält, die mit unermüdlicher Wachsamkeit gegen den Irrtum auf der Hut ist, auch den, der in Gestalt von Lieblingsmeinungen einschleicht. Die Wahrheitsliebe ist es auch, die den Dichter und Denker beseelt, der mit neuen Gedanken und Symbolen den geheimnisvollen Sinn des Lebens und der Welt zu fassen und auszusprechen sucht. Die Wahrheitsliebe ist es endlich, welche die großen Führer der Menschheit, die Propheten und Reformatoren antreibt, neue, unbetretene Pfade des Lebens zu suchen. Plus ultra, das ist die Losung dieser Pfadfinder der Zukunft, die dem geistig-geschichtlichen Leben der Menschheit die Wege bahnen. Es hält sie keine Autorität, kein noch so heiliges Vorurteil, sie folgen dem Licht, das ihnen im Innern aufgegangen ist.

Und hier tritt nun ein Zug hinzu, der den Charakter der Wahrheitsliebe in ihrer höchsten Erscheinungsform vollendet: sie führt zum Märtyrertum. Man sollte erwarten, daß die Völker ihren großen Führern und Pfadfindern mit dankbarster Verehrung anhingen. Es

ist auch so, aber erst nach ihrem Tode werden sterbliche Menschen unter die Götter versetzt. Das Martyrium ist die große Läuterung und Bewährung, durch welche die Menschheit die neuen Wahrheiten auf ihre Ächtheit prüft; es ist die enge Pforte, durch welche die Heroen zur Unsterblichkeit eingehen. Von jeher hat es die Menschheit so gehalten und es ist nicht schwer, die geschichtliche Notwendigkeit dieser auf den ersten Blick so überraschenden Thatsache zu sehen.

8. Ich versuche zunächst, die psychologische Notwendigkeit zu zeigen.

Die Anschauungen und Erkenntnisse, die ein Volk besitzt, werden, und das ist ihre Bestimmung, die ideelle Grundlage für seine Einrichtungen in Staat und Recht, Kirche und Schule. Kunst und Praxis aller Art beruhen auf Einsichten und Ansichten von der Natur der Dinge und der Menschen, ihrer Beziehungen unter einander und zum Universum. Ursprünglich finden wir überall das ganze Leben eines Volkes mit allen seinen Einrichtungen auf Religion gegründet. Jede Religion aber enthält eine Geschichtsphilosophie und eine Metaphysik als den Niederschlag aller Erfahrungen, welche ein Volk über die Welt und sein Verhältnis zu ihr gemacht hat. Damit ist gegeben, daß jeder Versuch einer wesentlichen Veränderung der Anschauungen als eine Bedrohung des ganzen Lebens empfunden wird: die Erschütterung der theoretischen Grundlagen wird die Erschütterung aller darauf gebauten Einrichtungen zur Folge haben. Und das ist keine Täuschung. Alle großen Revolutionen in der Welt der Einrichtungen sind von Revolutionen in der Gedankenwelt ausgegangen. Nirgend ist die Sache deutlicher als in dem jüngsten Abschnitt der Geschichte der europäischen Völker. Die lange Reihe von Revolutionen, welche den Inhalt der modernen Geschichte ausmachen, sind eine Nachwirkung der Veränderungen in der Welt der Vorstellungen, durch welche seit dem 15. Jahrhundert die in der Kirchenlehre systematisirte Weltanschauung des Mittelalters aus den Angeln gehoben wurde. Die großen historischen und geographischen, kosmischen und physikalischen Entdeckungen, welche in erstaunlicher Fülle um das 16. Jahrhundert sich zusammendrängen, haben zuerst die Kirchenrevolution, sodann die wirtschaftlichen und politischen Revolutionen, welche vor allem

Deutschland, England und Frankreich seitdem erschüttert haben und noch nicht zum Ende gekommen sind, möglich gemacht. — Wo dagegen, wie in China, Stabilität in der Gedankenwelt herrscht, da beharrt auch die Welt der Einrichtungen in den alten Formen.

So geschieht es, daß die Institutionen jeder Veränderung der Anschauungen Widerstand leisten; sie verteidigen die Überlieferung als die Grundlage ihres eigenen Bestandes. Man könnte sie so argumentiren lassen: die Wohlfahrt des Volkes beruht auf der Sicherheit und Zuverlässigkeit seiner Lebensordnungen; eine Revolution, die irgend einen bedeutenden Teil seiner Ordnungen ergreift, ist allemal eine schwere, ja, eine lebensgefährliche Krisis. Ihre Festigkeit beruht aber auf ihrer Autorität; daher kann es nicht gestattet werden, ihre theoretischen Grundlagen in Zweifel zu ziehen. Eine Kritik, welche sich gegen die Grundanschauungen richtet, worauf die Einrichtungen ruhen, unterwühlt den Boden, worauf Sicherheit und Wohlfahrt des Volkes, ja sein Leben selbst stehen. Das subjektive Räsonnement muß daher vor den Principien, worauf Kirche, Staat und Gesellschaft beruhen, Halt machen. — Gilt das für Alle, so gilt es doppelt für den Klerus; seine Aufgabe ist es eben, der Gesammtheit durch die Erhaltung und Verteidigung der Wahrheit zu dienen; damit würde es aber übel aussehen, wenn jedermann jederzeit sich selbst mit seinen Einfällen und Privatmeinungen zum Richter über die Grundwahrheiten machen wollte.

Mit der Stimme der Einrichtungen selbst vereinigen sich die Stimmen der Privatinteressen, die mit ihnen verknüpft sind. Einrichtungen bestehen ja nicht in abstracto, sondern in den Menschen selbst, die sich mit ihrem ganzen Leben ihnen angepaßt haben. An dem unveränderten Bestand der Schuleinrichtungen, der Heereseinrichtungen, der Staatsordnung, der Kirchenordnung sind zunächst und unmittelbar alle diejenigen interessirt, die als Lehrer und Offiziere, als Staats- und Kirchenbeamte im Dienst dieser Anstalten stehen. Ich meine interessirt nicht blos in dem gemeinen Sinn, daß ihr und ihrer Familie Lebensunterhalt auf der Fortdauer der Einrichtungen beruht — was ja bei der gegenwärtigen Ausbildung des Pensionswesens oft nicht mehr der Fall ist — sondern vor allem ideell interessirt: wer die Notwendigkeit oder den Wert dieser Einrichtungen

bestreitet, der entzieht jenen die ideelle Grundlage ihrer Existenz, er scheint, indem er eine Umformung der Ordnungen verlangt, damit ihre Leistungen und ihr Leben für vergeblich zu erklären. Ein Schulmeister des 18. Jahrhunderts, der in der Anleitung zum lateinischen Styl mit Ehren grau geworden war, mußte in den Reformbestrebungen der Neuerer, die diese Dinge als überwundenen Standpunkt verwarfen und dafür andere einführen wollten, Mathematik und Naturwissenschaft, Deutsch und Französisch, ein Aufgeben des durch Erfahrung Bewährten, durch Überlieferung Ehrwürdigen erblicken: was er und sein Vater und Großvater gelernt und als Meisterstück menschlicher Bildung und gelehrter Erudition geübt und geschätzt hatten, das sollte jetzt beiseite gesetzt werden? Und an die Stelle sollten Dinge treten, die er nicht besaß und nicht begehrte, sehr entbehrliche Dinge ohne Zweifel, denn war er nicht ohne sie gelehrt und gebildet, angesehen und glücklich gewesen? Unmöglich; nur sträflicher Leichtsinn und Unkenntnis des wahren Werts der Dinge konnte auf so verkehrte Gedanken führen. Ebenso wird sich der Geistliche gegen Bestrebungen zur Veränderung der Kirchenordnung oder des Bekenntnisses, der General gegen Angriffe auf die Heeresverfassung oder den Gamaschenknopf, der Geheimrat gegen Veränderungen in der Staatsverfassung und Verwaltungspraxis verhalten. Sie alle werden geneigt sein, in den geforderten Veränderungen mindestens sehr unnötige Neuerungen, gewöhnlich aber den Anfang einer schädlichen und grundstürzenden Revolution zu erblicken: sollten sie wirklich eingeführt werden, so sei zu erwarten, daß das Verderben des Landes, die Vernichtung des Heeres, der Untergang der Religion die Folge sein werde. So weissagen die gelehrten Schulhäupter seit 300 Jahren jedesmal, wenn an ihren Schulzopf gerührt wird, die Rückkehr der Barbarei des Mittelalters. — Um all diesem Unglück schon von ferne her vorzubeugen, ist nach der Ansicht aller Autoritäten das beste und sicherste und darum ratsamste Mittel, der zügellosen Kritik, zu der jugendlich unerfahrene oder böswillige Köpfe leider immer geneigt sind, mit scharfen Mitteln entgegenzutreten.

Der Widerstand der Autoritäten findet in der instinktiven Abneigung aller Bevorzugten und Besitzenden gegen Veränderungen und in der Trägheit der Massen Unterstützung. Die Be-

sitzenden sind immer konservativ; sie sind „saturirt" und daher auf Erhaltung und Ruhe gerichtet. Wer im Besitz ist, ist selig, nach jenem alten Spruch der Juristen, er verlangt nicht nach dem Neuen, sondern fürchtet es. Aber auch die Massen sind ihrer Natur nach konservativ. Das Bestehende ist das Gewohnte, man hat sich darin eingelebt; das Neue ist unter allen Umständen fremdartig und unbequem, leicht lächerlich und abstoßend. Wie viele Seufzer mag in den 70er Jahren das neue Maß und Gewicht, die neue Münze ausgepreßt haben! Nirgend paßte die Sache, das Liter nicht in den Topf und das Meter nicht auf den Leib. Wie man im neubezogenen Hause sich unbehaglich fühlt, nichts am Orte findet, kein heimliches Plätzchen hat, das an trauliche Stunden erinnert, so geht es einem Volk in neuen Ordnungen; und darum scheut es Veränderungen. Und deshalb hat auch die Masse eine instinktive Scheu vor aller Kritik; auch sie empfindet, daß dadurch der Grund unterwühlt wird, auf dem die durch Gewohnheit lieb oder erträglich gewordenen Ordnungen beruhen. Es bedarf schwerer Erfahrungen oder starken Drucks, um ein Verlangen nach Veränderungen in ihr lebhaft und stark zu machen.

Endlich könnte man noch von einem Beharrungsvermögen der alten Anschauungen selbst reden. Als die Kopernikanische Theorie der himmlischen Bewegungen zuerst aufkam, da wurde sie von den Autoritäten für einen unfruchtbaren oder lächerlichen Einfall gehalten, mit dem sich ernstlich zu beschäftigen der Mühe nicht lohne; oder wenn es sich lohne, so doch nur, um ihn zu widerlegen, damit nicht etwa der Teufel sein Spiel habe und dem Wort Gottes zum Hohn damit Possen treibe. Zur Erklärung der Erscheinungen fand man die neue Anschauung gar nicht geeignet; die alte geocentrische Vorstellung erklärte alle Dinge so natürlich, daß die neue dagegen unbequem, ja absurd und widersinnig erschien. Fühlen wir denn auch nur das Mindeste von jener fabelhaften Bewegung, welche die Erde haben soll? Auf das Zeitalter der Verhöhnung folgte mit dem Ausbau der neuen Ansicht durch Kepler und Galilei das Zeitalter der Widerlegung und Verfolgung; die alten Anschauungen begannen sich wirklich bedroht zu fühlen, was im 16. Jahrhundert noch nicht der Fall gewesen war; sie reagirten nun mit allen Mitteln, die ihnen

zu Gebote ſtanden, man kann ſie aus den Biographien Keplers und Galileis kennen lernen. Nicht anders ging es der Entdeckung des Blutumlaufs durch Harvey. Die Mediciner, die ſo viele Jahrhunderte lang auf Grund der Galeniſchen Theorie die Dinge geſehen und die Menſchen behandelt hatten, vermochten von der Neuerung ſich keine Vorteile zu verſprechen, weder in theoretiſcher, noch in praktiſcher Abſicht. Und wie unbillig zu verlangen, daß man um jenes Querkopfes willen ſeine eigene Vergangenheit verleugnen und die Autorität der Jahrhunderte verwerfen ſolle. Ebenſo wurden in einem ſpäteren Jahrhundert von den Autoritäten Darwins biologiſche Theorien oder Strauß' Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte als unwahr, unnütz und gefährlich verworfen.

So ſind die alten Wahrheiten durch einen mächtigen Damm von konſervativen Intereſſen gegen das Hereinbrechen von neuen Gedanken geſchützt. Es ſollen keine neuen Wahrheiten in die Welt kommen; darin kommen die Autoritäten und die Maſſen, die beſtehenden Einrichtungen und die geltenden Wahrheiten überein. Das heißt keine wichtigen und großen Wahrheiten, keine neuen Ideen und Grundanſchauungen; Darſtellungen und Ausführungen, Ergänzungen und Verbeſſerungen, Anwendungen und Anpaſſungen der anerkannten Theorien und Meinungen, die ſind erlaubt, und nicht nur erlaubt, ſondern verdienſtlich, ſie werden öffentlich belohnt; es gab vielleicht nie eine Zeit, welche derartige Verdienſte ſo freigebig belohnte, als die Gegenwart. Welches Verhalten übrigens durchaus angemeſſen und löblich iſt: die großen Wahrheiten werden ſchon ihren Weg finden auch ohne Belohnungen; es hat der Wahrheit, obwohl ſie nach Bacons Ausdruck eine Braut ohne Ausſteuer iſt, dennoch an Freiern nie gemangelt; dagegen den kleinen und mühſeligen Arbeiten, der Erforſchung der Handſchriften und der Beſchreibung der Pilze und Käfer, der ganzen Regiſtraturarbeit der Wiſſenſchaft, die doch auch notwendig iſt, möchte es an innerer Anziehungskraft fehlen, und darum werden mit Recht für ihre zuverläſſige Ausführung öffentliche Belohnungen ausgeſetzt.

Die Folge jenes Widerſtandes der vereinigten konſervativen Intereſſen iſt nun alſo, daß neue Ideen ſtets von Märtyrern in die Welt eingeführt werden. Von den Lokrern wird ein eigener Brauch

berichtet: wer einen Vorschlag zur Änderung der bestehenden Gesetze einbrachte, der mußte in der Volksversammlung, in der er ihn begründete, mit einem Strick um den Hals reden, an dem er aufgehangen wurde, wenn er seine Mitbürger nicht zu überzeugen vermochte. Ein sinnreicher Brauch. Die Geschichte hält es auch so, mit dem Unterschied jedoch, daß sie erst von dem Strick Gebrauch macht und dann sich überzeugt.

9. So ist das Verhalten der Menschen gegen die neuen Wahrheiten psychologisch notwendig. Es ist aber auch teleologisch notwendig.

Geschichtliches Leben ist offenbar ohne feste und dauernde Institutionen nicht möglich; sie sind das Mittel, durch welches die gemeinsame Vernunft das Leben der Einzelnen bestimmt und leitet: die Vielen, so könnte man, ein Wort des Heraklit ein wenig umbiegend, sagen, obwohl sie nach eigener Einsicht zu leben meinen, leben in Wahrheit durch die gemeine Vernunft. Einrichtungen nun könnten keinen Bestand gewinnen, wenn neue Anschauungen, wie der Wind über ein Stoppelfeld, widerstandslos durch die Köpfe der Menschen dahinführen. Dauernde Gedanken sind die Bedingungen dauernder Einrichtungen. Damit also geschichtliches Leben möglich werde, ist es notwendig, daß die Gedanken sich in den Köpfen befestigen und einwurzeln, und neuen Gedanken, die sie zu verdrängen streben, Widerstand leisten. Vielleicht ist eine genügende Befestigung ohne transcendente Sanktion ursprünglich nicht möglich, und hierin hätten wir denn die teleologische Notwendigkeit einer religiösen Metaphysik, die wir ja thatsächlich überall als die ursprüngliche Grundlage des Glaubens und Lebens der Völker, ihrer Sitte und ihres Rechts finden, und die mit so großer Entschiedenheit den neuen Wahrheiten zu widerstreben pflegt. — Ja wir können uns offenbar von einem geistig-geschichtlichen Leben gar keine Vorstellung machen, in dem die Wahrheit nicht im Kampf mit Irrtum und Vorurteil erstritten zu werden brauchte: was wäre sein Inhalt? Ohne Reibung keine Bewegung.

Auch ist von jenen Pfadfindern und Märtyrern der Wahrheit gegen die Natur der Dinge in diesem Stück wohl kein Widerspruch zu besorgen. Lessings Wort von dem Besitz und dem Erwerb der Wahrheit ist bekannt. Und gewiß hätte er nicht gewollt, daß der

Erwerb auf andere Weise, als durch Kampf, geschehen könne. Nicht Alle, die den Kampf um die Wahrheit geführt haben, waren so kampffrohe Naturen als Lessing; dennoch darf man wohl zweifeln, ob irgend einer unter ihnen die Naturordnung, wenn es in seiner Macht gestanden hätte, zu ändern sich hätte entschließen mögen. Das sei die besondere Ehre der Wahrheitszeugen, möchte ihm, wenn der Versucher an ihn herangetreten wäre, eine innere Stimme zugeflüstert haben, von der Gegenwart gelästert und verfolgt zu werden. Würden statt dessen die Entdecker und Vorkämpfer neuer Wahrheiten während ihres Lebens geehrt, wie sie von den nachlebenden Geschlechtern geehrt werden, dann würde auch diese Ehre von den Geschickten und Strebsamen ihnen vorweg genommen. Dann würden die Eitlen und Selbstgefälligen sich herzudrängen mit allezeit neuen Meinungen, um auch hier die Ersten zu sein. Durch jene wohlthätige Einrichtung geschehe es, daß die geistige Führung der Menschheit zuletzt doch den Menschen von großer, ernster und selbstloser Gesinnung vorbehalten bleibe. Das wäre unmöglich, wenn die Wahrheit den Zeitgenossen schmeichelte. Und darum sei es gut, daß die Steine, die zu Eckfteinen der Zukunft bestimmt seien, von den Bauleuten der Gegenwart verworfen würden.

Wenn das Gute würde vergolten,
So wäre es keine Kunst es zu thun;
Aber Verdienst ist es nun
Zu thun, wofür du wirst gescholten.

So mögen mit Rückert alle, die um der Wahrheit und des Rechts willen gescholten werden, sich trösten; wenn anders sie des Trostes bedürfen. Denn es ist bemerkenswert, daß die großen Märtyrer der Wahrheit nicht mit Haß und Erbitterung aus der Welt geschieden sind. Jesus betete am Kreuz für seine Verfolger: Vater vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun. Sie meinten ja nicht die Wahrheit zu verfolgen, sondern den Irrtum, den zerstörenden Irrtum. Ja, sie mußten selbst als unbewußte Werkzeuge der Wahrheit dienen; mußte nicht des Menschen Sohn leiden und sterben, damit alles erfüllet würde? Wie könnte der Sieg ohne den letzten Kampf gewonnen werden?

Ein zur Paradoxie neigender Mann möchte sogar sagen: eigent-

lich sei es bedauerlich, daß der Eifer in der Verfolgung der neuen Wahrheiten in unserer Zeit so schlaff geworden sei. Die Folge sei, daß sich keine großen Charaktere mehr bildeten, wie vor Alters, da man Wahrheitszeugen und Vorkämpfer der Ideen noch kreuzigte und verbrannte. Man nehme das Leben Carlyles zur Hand. Ohne Zweifel habe er nach Natur und Temperament zu dem Holz gehört, aus dem Wahrheitszeugen, Propheten und Märtyrer geschnitzt werden: was hätte aus ihm werden können, wenn er nur dreihundert Jahre früher gelebt hätte! In diesem matten 19. Jahrhundert sei er in kleiner Misère halb untergegangen, Verdrießlichkeiten mit Recensenten und Verlegern von Zeitschriften, Widerwärtigkeiten mit des Nachbars Hähnen und Hunden, das seien seine Kämpfe gewesen, Kämpfe von durchaus nicht erhebender Natur, so ehrlich und grimmig er sie auch durchgefochten habe. Und auch der Menschheit sei es dadurch erschwert, das eigentlich Große und Dauernde zu erkennen. Ob es mit einer Sache ein ganzer Ernst sei, das werde erst dann völlig offenbar, wenn es sich darum handle, für sie das Leben einzusetzen. —

Eine Anmerkung aber halte ich nicht für überflüssig, dieser ganzen Betrachtung noch hinzuzufügen. Allgemein bejahende Urteile können bekanntlich nicht allgemein umgekehrt werden; aus dem Satz: alle großen neuen Wahrheiten wurden bei ihrem ersten Erscheinen als Heterodoxien verfolgt und verworfen, folgt nicht: alle Heterodoxien und Paradoxien sind große neue Wahrheiten. Schriftsteller, welche von ihren Zeitgenossen mißachtet und verworfen werden, pflegen so zu folgern und sich gegen die Gegenwart auf die Nachwelt zu berufen. Aber die Nachwelt nimmt nicht alle derartige Berufungen an. Nicht alle, die sich für berufen halten, sind auserwählt; es giebt auch falsche Propheten und sogar falsche Märtyrer. Es gehört eine große und ungewöhnliche Kraft dazu, den Abfall von den anerkannten Wahrheiten innerlich zu ertragen. Wenn gewöhnliche Naturen durch Zufall und Umstände zum Kampf gegen die anerkannten Wahrheiten und geltenden Autoritäten geführt werden, dann werden leere Poltergeister daraus. Sind solche in unserer Zeit häufiger als früher? Dann möchte man sagen: auch das hängt damit zusammen, daß keine ernstliche Verfolgung mehr stattfindet, durch das Martyrium wurden die Geister gesichtet.

10. Eine Erörterung der Frage, ob die Pflicht des Wahrheitsdienstes unter allen Umständen die Zerstörung des Irrtums, wo und in welcher Gestalt er auftrete, fordere, mag diese ganze Betrachtung beschließen. Es ist eine der großen Streitfragen, welche die Menschen zu allen Zeiten bewegt hat. Man kann sie als die Streitfrage zwischen Wille und Intellekt, zwischen der praktischen und der spekulativen Seite der Menschennatur konstruiren. Der Wille, auf Selbsterhaltung gerichtet, fordert, wie oben ausgeführt wurde, Beständigkeit der Institutionen und darum auch der Anschauungen, auf denen sie gegründet sind. Geistliche und weltliche Obrigkeit, welche man als die Vertretung des Willens in der Geschichte bezeichnen kann, neigt daher überall zu der Forderung: es muß Dinge geben, die ein für allemal feststehen, an denen zu rütteln der Kritik nicht gestattet ist. Der Intellekt dagegen kennt keinen Schluß der Debatte; die Fortsetzung der Untersuchung verhindern bedeutet ihm den Irrtum verewigen. Das Ziel aller Forschung ist die absolute Angemessenheit der Erkenntnis zur Wirklichkeit; aber dies Ziel liegt in unendlicher Entfernung, der Versuch besserer Anpassung des Begriffssystems an die Wirklichkeit ist daher stets zu erneuern. Und hiervon sind auch die Grundanschauungen nicht ausgenommen; auch sie bedürfen der fortschreitenden Umbildung, schon darum, weil die beständige Erweiterung und Vertiefung der Einzelerkenntnis zuletzt auch einen veränderten Abschluß fordert.

Der Kampf dieser beiden Tendenzen, als Principienstreit formulirt, dreht sich um die Frage: ist Wahrheit unter allen Umständen gut und Irrtum schädlich? oder kann unter Umständen die Erhaltung des Irrtums notwendig, seine Zerstörung schädlich sein? Die Politiker, wenn wir mit diesem Namen die Vertreter des Willens bezeichnen, bejahen die letztere, die Philosophen, die Vertreter des Intellekts, bejahen die erste Frage.

Wird die Frage absolut und allgemein gestellt, dann wird es unmöglich sein, anders als mit den Philosophen zu antworten: Wahrheit ist gut und Irrtum ist schädlich. Da die Dinge sich nicht nach unseren Meinungen richten, so müssen wir unsere Meinungen nach den Dingen richten. Die Dinge, sagt Bischof Butler, sind, was sie sind, und ihre Wirkungen werden sein, die sie sein werden; wie

sollten wir wünschen uns zu täuschen? Ein Neger versucht durch Zauberei Regen zu machen und Krankheiten zu heilen. Er hat den doppelten Schaden: er bemüht sich vergeblich und behält Krankheit und Dürre.

Andererseits scheint es nun freilich unmöglich zu leugnen, daß die Zerstörung einer irrigen Vorstellung nicht unter allen Umständen die Wohlfahrt dessen, der sie hegt, fördert. Eine unangemessene Vorstellung kann dennoch besser sein als gar keine. Und die Sache mag so liegen, daß es zwar möglich ist, die falsche Vorstellung zu erschüttern, nicht aber die wahre zu begründen. Es mag möglich sein, dem Neger den Glauben an den Fetisch zu nehmen, ohne daß es zugleich möglich ist, ihm richtige Vorstellungen von dem natürlichen Zusammenhang der Dinge zu geben. Hätte er dann durch die Befreiung von dem Irrtum gewonnen? Fetische werden von den Negern zum Schutz des Eigentums benutzt; der Dieb fürchtet die Bezauberung und es kommt vor, daß gestohlene Sachen aus diesem Grunde zurückgebracht werden. Es mag eine sehr unvollkommene Polizei sein, aber vielleicht ist sie doch besser als gar keine. — Ein hölzernes Bein, sagt Schopenhauer, ist besser als gar keines, und irgend eine Religion besser als keine überhaupt.

Man muß sich klar machen: Wahrheiten sind nicht fertige Dinge, die wie Münzen von Hand zu Hand gehen; Erkenntnisse sind lebendige Funktionen und in anderer Gestalt überhaupt nicht vorhanden. Sie können also nicht eigentlich mitgeteilt werden. Ein Anderer kann mir zur Erzeugung von Gedanken behülflich sein, aber er kann mir nicht seine Gedanken übergeben; ich kann nur die Gedanken denken, die ich selbst erzeuge. Und die Hülfe, die er mir dabei gewährt, besteht nicht immer darin, daß er mir die Gedanken, wie sie ihm geläufig sind, vorsagt. Der gerade Weg ist nicht immer der kürzeste. Am Anfang des 13. Jahrhunderts lernte das Mittelalter die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles kennen. Unsere Naturforscher sehen darin kaum etwas anderes als ein mehr oder minder fein gesponnenes Gewebe von Irrtümern. Und doch waren diese Bücher dem 13. Jahrhundert ohne Zweifel von viel größerem Wert, als die allervollkommensten Lehrbücher der Gegenwart ihm hätten sein können. Wenn die besten Handbücher der Physik, der Chemie,

der Astronomie, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, im 13. Jahrhundert vom Himmel gefallen wären, sie würden vermutlich nach kurzem Einblick als gänzlich unverständliche und unbrauchbare Sachen bei Seite gelegt worden sein; die Denker jener Zeit hätten mit ihnen nicht mehr zu machen gewußt, als wir mit Büchern voll kabbalistischer Zeichen und Formeln. Hätte also jemand im Eifer für die Wahrheit, hätte jenes allmächtige Wesen des Cartesius, nicht um zu täuschen, sondern um vor Täuschung zu schützen, eingegriffen, die aristotelischen Bücher zerstört und die anderen vom Himmel herabgeschickt: was wäre die Folge gewesen? Offenbar, daß die Entwickelung der Naturwissenschaft bei den abendländischen Völkern, wenn nicht verhindert, so doch um Jahrhunderte verzögert worden wäre. Diese Völker hätten nun ohne Unterstützung durch einen Lehrer, der zu ihrer Schwachheit paßte, den langen Weg zur Erkenntnis allein antreten müssen, und wer weiß, ob sie ihn je gefunden hätten; die mitgeteilte Lösung des Rätsels, wenn wir also so verwegen sein wollen, die Lehrbücher der Gegenwart so zu nennen, hätte ihnen schwerlich eine Anleitung dazu gegeben.

Nun sind die verschiedenen Entwickelungsstufen nicht blos nacheinander, sondern auch nebeneinander. Wie es nebeneinander das elektrische Glühlicht und die Unschlittkerze giebt, und wie jede an ihrem Ort angemessen sein kann, so sind auch verschiedene physische und metaphysische Anschauungen und Grundbegriffe nebeneinander: der Forscher und Denker und das Mütterchen im verlorenen Gebirgswinkel, sie können die Welt nicht mit denselben Gedanken denken. Die Wahrheit ist eine, die Anschauung der Dinge, projicirt auf den vollkommenen Intellekt, aber die wirklichen Intellekte sind mehr oder minder unvollkommen und bedürfen darum verschiedener Handhaben, die Dinge anzufassen.

Von diesem Standpunkt scheint sich mir der Widerstreit zwischen Politikern und Philosophen in folgender Weise schlichten zu lassen.

Die Philosophen haben darin Recht: der Forschung ist keine Grenze zu ziehen. Was immer ein Volk, aus sich selber schöpfend, an neuen Gedanken hervorbringt, das wird ihm angemessen und zuträglich sein. Man darf die Zuversicht hegen, daß die Natur, wie überall, so auch hier das Zweckmäßige und Notwendige zur rechten

Zeit hervorbringt. Jeder Fortschritt der Erkenntnis wird unter dem Gesichtspunkt der Gesamtentwickelung eines Volkslebens ein wahrer Fortschritt sein. Der Forscher als solcher darf daher von keiner anderen Frage wissen als der: was ist wahr? Da es aber keine Forschung ohne Mitteilung geben kann, so muß man weiter sagen: auch der Mitteilung darf keine Grenze gesetzt werden. Der wissenschaftliche Schriftsteller hat gar keine andere Rücksicht als die eine gelten zu lassen: wie bringe ich die Dinge, so wie ich sie sehe, am klarsten und bestimmtesten zur Darstellung? Wer sich von Rücksichten und Absichten anderer Art leiten läßt, wer zuerst und zuletzt daran denkt, wie er diesem gefalle und bei jenem Anstoß vermeide, der dient nicht der Wahrheit und darum verschmäht auch ihn die Wahrheit. Sie ergiebt sich allein dem, der sie allein sucht. Die rücksichtslosen und absichtslosen Bücher sind die bleibenden. Nicht einmal an den Nutzen der Leser soll der Schriftsteller denken, sondern allein an die Sache; je ausschließlicher er von ihr erfüllt ist, desto besser wird er schreiben. „Die philosophischen Systeme", sagt einmal der alte Wandsbecker Bote, „welche von ihren Verfassern für Andere erfunden und als Feigenblätter, oder des Zanks oder der Schau wegen aufgestellt werden, gehen vernünftige Leute eigentlich gar nichts an. Die Philosophen aber, die nach Licht und Wahrheit forschten für *eigenes* Bedürfnis und um sich den Stein der Unwahrheit, der sie drückte, vom Herzen zu schaffen, gehen andere Menschen eigentlich und sehr nahe an."

Soweit haben die Philosophen Recht. Dagegen haben die Politiker darin Recht: die lehrhafte Mitteilung, welche sich an *bestimmte einzelne Personen* richtet, die unterliegt nicht blos der Rücksicht auf die Sache, sondern auch der Rücksicht auf die Person. Diese Rücksicht, wir können sie die *pädagogische* nennen, kann den Lehrer verhindern, alles zu sagen, was er denkt, und das, was er denkt, so zu sagen, wie er es für sich denkt. Man wird ja nicht das einfältigste Erlebnis zwei verschiedenen Personen ganz in derselben Weise erzählen; die Rücksicht auf die Person wirkt auf Darstellungsweise, Tonart, Auswahl und Anordnung der Thatsachen ein. Wie könnte man von größeren Dingen, wie könnte man von Gott und Welt zu Personen von verschiedenem Alter, Bildungsstufe, Neigungen und Ansichten mit denselben Worten reden? Es ist dieselbe Menschheitsgeschichte, von

der in der Volksschule, im Gymnasium und auf der Universität gehandelt wird: und doch wie verschieden wird die Behandlung sein müssen, um an jedem Ort gut, lehrreich und erbaulich zu sein. Dasselbe wird auch von den letzten Dingen gelten: die Welt ist die eine und selbe, und so ist es die Wahrheit; aber nicht in jedem Spiegel kann sie dasselbe Antlitz zeigen.

Was für den Lehrer in der Schule, das gilt für den Prediger in der Kirche. Auch für ihn gilt das pädagogische Gebot: so von der Wahrheit zu handeln, daß diese Hörer, die er vor sich hat, dadurch belehrt und erbaut werden. Nehmen wir an, seine Gemeinde sei ein abgelegenes Heidedorf, wohin von den Dingen, die in den letzten hundert Jahren in Theologie und Litteratur sich begeben haben, noch nicht das dunkelste Gerücht gedrungen ist, wo die Namen von Strauß und Renan so wenig, als die von Kant und Schleiermacher gehört worden sind. Hier gilt noch die Bibel im buchstäblichen Sinne als das Wort Gottes, das durch die heiligen Männer, denen es aufgetragen wurde, uns übermittelt worden ist. Unser Prediger aber hat sich von der Kritik überzeugen lassen, daß es bei der Entstehung der heiligen Schriften menschlich zugegangen ist, wie bei der Entstehung anderer Schriften, daß darin verschiedene Auffassungen, Widersprüche, auch Irrtümer enthalten sind, von den Unsicherheiten der Überlieferung nicht zu reden. Soll ihn das abhalten, zu seiner Gemeinde von der Bibel als dem Wort Gottes zu reden? Soll er ihr etwa die Resultate der gelehrten Kritik vortragen, um sie von jenen altväterischen Vorurteilen und Irrtümern zu befreien? Was würde er damit erreichen? Wenn es ihm gelänge, den Bauern ihren alten Glauben zu entreißen, was könnte er ihnen als Ersatz geben? Strauß' Leben Jesu oder Kants Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft? Also der einzige Erfolg wäre, daß er bei ihnen das Buch, das ihnen bisher als Wegweiser und Leuchte, als poetische Erquickung im Leben und als Trost im Sterben diente, in Mißachtung brächte. Denn so würden sie ja nun leicht sagen, wenn sie ihm glaubten: also sind wir mit dem Buch angeführt worden; wir meinten, es sei Gottes Wort, nun sehen wir, es ist Menschenwort, und darum thun wir es billig bei Seite und lesen lieber, was die gescheiten Menschen von heute schreiben. Machen es doch

die Gebildeten auch nicht anders: weil sie der Kritik glauben, es sei nicht Gottes Wort, lesen sie es nicht mehr. Also, will unser Prediger das nicht, meint er vielmehr, wie es denn doch wohl sich verhält, daß die Bibel für seine Heidebauern und vielleicht auch für andere Menschenkinder, das erste, wichtigste, ja vielleicht einzig nötige Buch sei, das alle Tage zu lesen ihnen mehr Gewinn bringe, als das verbreitetste, dreimal täglich erscheinende Tageblatt und die gebildetste Wochen- und Monatsschrift obendrein: glaubt er dies, so ist es seine Pflicht, ohne Bedenken und Zaudern in der Sprache von dem Buch zu reden, in der die Heidebauern davon zu reden gewöhnt sind. Was heißt es denn: die Bibel ist Gottes Wort? sagt er damit die Unwahrheit? Ist das eine litterarhistorische Notiz, wie die, daß Gutzkow der Verfasser des Zauberers von Rom sei? Sondern ein Werturteil: sein Inhalt sei so groß und wahr, daß es ein göttliches Buch sei und von Gott komme. — Eben derselbe Prediger könnte, wenn er in eine andere Umgebung versetzt würde und nun zu Lesern Strauß' und Kants zu reden hätte, seine Redeweise ändern, ohne seine Ansicht ändern und ohne der Wahrheit in dem einen oder anderen Fall untreu zu werden. Er würde, auf ihre Anschauung eingehend, ihnen sagen: was sie alles über diese Bücher gelesen und gehört oder gar geschrieben hätten, sei gewiß höchst interessant und manches davon vielleicht auch wahr. Nun möchten sie aber alles das auf einen Augenblick bei Seite lassen und mit ihm betrachten, was denn in diesen so und so entstandenen Büchern gesagt sei: höchst ernsthafte Dinge, scheine ihm, und oft mit wunderbarer und einziger Einfalt und Kraft gesagt; so daß er auf gewisse Weise doch darauf zurückkomme: es seien göttliche Worte und eine Offenbarung Gottes in diesem Buch, wie in keinem anderen Buch der Welt; welcher Ansicht denn auch Goethe und Herder gewesen seien, denen sie vielleicht in diesem Stück eher, als einem heutigen Theologen glaubten. — Wenn aufbauen (οἰκοδομεῖν) und nicht einreißen das eigentliche Geschäft des Predigers wie des Lehrers ist, so müßte er, denke ich, so verfahren. Das wäre jenes: die Wahrheit mit Liebe sagen und nicht mit Zorn, wovon der Apostel redet (ἀληθεύειν ἐν ἀγαπῇ, Eph. IV, 15).

Eben derselbe Prediger könnte endlich, wenn er als Gelehrter

philologisch-historische Untersuchungen über die heiligen Schriften veröffentlichte, noch in einer dritten Sprache reden. Hier würde er, wieder um der Pflicht der Wahrhaftigkeit gerecht zu werden, eben das vermeiden, was er als Prediger gar nicht vermeiden kann und darf, Anbequemung an fremde Art zu denken und zu reden. Und vermeiden würde er nicht minder die Entscheidungen mit sowohl als auch, die Notbehelfe und Ausflüchte, um eine Theorie zu retten, das Schielen nach der Korrektheit, das Feilschen um die Wahrheit, das Umgehen des Eingeständnisses, daß ihm tausend Dinge rätselhaft geblieben seien, kurz alles das, was manche Kommentare zu den Evangelien jedem wahrhaften Menschen so ungenießbar und unerträglich macht. Hier thäte wahrlich ein neuer Luther not, der die Kommentare und Disputationen abthäte.

Aus diesem Gesichtspunkt wäre nun auch die Aufgabe eines Kirchen- und Schulregiments zu bestimmen. Was zum Einschreiten gegen die Lehrthätigkeit eines Mannes Veranlassung geben kann, das sind nicht abweichende Überzeugungen, sondern allein pädagogische Mißgriffe. Der Prediger und Lehrer ist nicht im Amt, um als Mietling korrekte Ansichten vorzutragen, sondern um mit seinem Glauben, seinen Überzeugungen, seiner Seele zu wirken. Fängt er es ungeschickt an, so gehört ihm von dem Erfahreneren Rat, und will er ihn nicht hören, oder kann er ihn nicht verstehen und darnach thun, so muß er einen anderen Beruf suchen: lehren und predigen ist nicht jedermanns Ding. Freilich auch die Lehrart eines Andern zu prüfen ist nicht jedermanns Ding, und sicher nicht dessen, der in der Korrektheit des Denkens und Aktenerledigens voransteht. Harte Gleichmacherei erbittert nnd macht stumpf. Wenn zu irgend einem Amt, so ist zu diesem Weisheit und Selbstbeherrschung, Schärfe des Blicks und Gelindigkeit des Urteils notwendig, und vor allem ein Reichtum an Einsicht und Erfahrung über die Dinge, worauf geistige Wirkung beruht, um nicht blos urteilen, sondern auch geben und helfen zu können. Vortrefflich ist der Rat Lichtenbergs, und alle, die im geistlichen Regiment stehen, sollten ihn täglich sich sagen: „ziehe deinen Verstand zum Zweifel und dein Herz zur Verträglichkeit.“ Und ein Wort Goethes verdient dazu Beherzigung: „Wenn ältere Personen recht pädagogisch verfahren wollten, so

sollten sie einem jungen Mann etwas, was ihm Freude macht, es sei von welcher Art es wolle, weder verbieten noch verleiden, wenn sie nicht zu gleicher Zeit ihm etwas Anderes dafür einzusetzen hätten".

Übrigens will ich nicht verhehlen, daß wir meines Erachtens die Schwierigkeiten, die auf diesem Gebiet liegen, größer haben werden lassen, als es die Natur der Sache mit sich bringt. In gewissem Maße wird der öffentliche Unterricht immer hinter der Zeit zurück sein. Die Schule wird im wesentlichen immer darauf angewiesen sein, den Bestand der anerkannten Wahrheiten zu überliefern. Nun kommen die neuen Wahrheiten nie als anerkannte, sondern immer als heterodoxe zur Welt. Sie können also schon darum in die Schule nicht Eingang finden. Auch gehört die Bildung der Lehrer zum größeren Teil der älteren Generation an. Also das ist unvermeidlich; die kopernikanische Theorie konnte im 16. und die Darwinsche kann im 19. Jahrhundert nicht Gegenstand des Schulunterrichts werden; obwohl ich, was die letztere anlangt, nicht der Meinung bin, daß einem Lehrer, der davon einmal zu reden wünscht und der es mit Verstand und Takt zu thun weiß, dies untersagt sein sollte. Im Gegenteil, eine Belehrung über die Bedeutung und Tragweite der neuen, so schnell verbreiteten und so tief in die Zeitbewegung eingreifenden Anschauungsweise durch einen kundigen und vertrauenswürdigen Mann wird doch wohl der zufälligen und vielleicht sehr unangemessenen Behandlung der Sache durch einen beliebigen Zeilenschreiber vorzuziehen sein.

Doch hiermit mag es stehen, wie es will; schwer verständlich dagegen wird es einmal erscheinen, wie unsere Zeit im Religionsunterricht mit so großer Seelenruhe an einem Lehrsystem festhalten konnte, das, vor vielen Jahrhunderten unter völlig anderen Bedingungen des intellektuellen Lebens entstanden, in so vielen Punkten im entschiedenen Gegensatz zu Thatsachen und Vorstellungen steht, die in unserer Zeit außerhalb der Schule und Kirche für feststehend gelten. Es ist ja für niemanden und auch nicht für die Schüler der Oberstufe unserer Gymnasien ein Geheimnis, daß das kirchliche Lehrsystem in vielen Stücken nicht mehr die wirklichen Gedanken der Männer ausdrückt, denen wir im übrigen als geistigen Führern folgen. Unseren philologisch-historischen und unseren naturwissenschaftlichen

Forschern ist der dogmatische Lehrgehalt unseres Bekenntnisses durchweg so fremd, daß sie auf keine Weise sich mehr um ihn kümmern, daß sie nicht einmal mehr widerlegend auf ihn eingehen. Und wie fern die großen Dichter und Denker der Epoche, die wir als die klassische Zeit unseres geistigen Lebens zu betrachten unsere Schüler lehren, dem kirchlichen Lehrsystem, ja zum Teil auch der christlichen Religion standen, ist ja auch niemandem verborgen.

Ich kann nicht umhin zu denken, daß ein Religionsunterricht, der diese Thatsache überhaupt übersieht, oder sie nur erwähnt, um sie zu beklagen und jene Männer des Unglaubens und vielleicht auch der Frivolität zu beschuldigen, in der Regel nicht die Wirkungen hervorbringen kann, die wir doch erwarten und wünschen: Verständnis und Ehrfurcht für das Christentum als geschichtliche Erscheinung und für seinen Stifter. Wird der Unterricht etwa von einem einseitig gebildeten jungen Theologen erteilt, der einen großen Glauben an die Richtigkeit seiner dogmatischen Ansichten mit geringer Gabe der Seelenleitung verbindet, so wird sich leicht die entgegengesetzte Wirkung einstellen: Mißtrauen und Abneigung. Und diese breiten sich dann von ihrem Entstehungspunkt leicht über alles, was damit im Zusammenhang steht, aus.

Mir kam vor kurzem ein Buch in die Hände, das ich nicht ohne einige Überwindung las: die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit von M. Nordau. Das Buch zeichnet sich weder durch schriftstellerische Verdienste, noch durch tiefe Einsichten aus, es ist nicht einmal amüsant geschrieben. Sein Inhalt ist die in unermüdlicher Wiederholung abgegebene Versicherung, daß unser ganzes Leben eine einzige große Lüge sei; Religion und Kirche, Monarchie und Parlament, Liberalismus und Konservatismus, Ehe und Familie, Geselligkeit und Gesellschaft, alles ist Lüge, vor Allem aber die Religion: wir geben vor, sie für das Heiligste und Gewisseste zu halten und in Wirklichkeit ist sie uns die gleichgiltigste Sache von der Welt. Dieses Buch ist in ein paar Jahren in 16 Auflagen gedruckt und also doch wohl auch gekauft und gelesen worden. Auf meine Frage, wer denn das Buch kaufe, sagte man mir in einer Buchhandlung: nun, alle Welt. Das heißt natürlich, die Welt, die in der Buchhandlung verkehrt, alle Gebildeten, alle, die Gymnasium und Universität besucht haben.

Man mag über das Urteilsvermögen dieser Leser denken, wie man will, es bleibt eine höchst nachdenkliche Thatsache, daß ein Buch solchen Inhalts in diesem Umfang Beifall fand. Wodurch hat es die Leser angezogen? Ich vermag keinen Grund zu entdecken, als den, daß es laut und hart sagt, was ein großer Teil der Leser empfindet und denkt. Was gelesen wird, ist immer charakteristisch für den Geist der Zeit, was geschrieben wird, nicht immer. Und es steht ja nicht allein; es giebt eine ganze Litteratur, die dasselbe Thema behandelt. Was anders hat Strauß' altem und neuem Glauben oder Büchners Kraft und Stoff die Leser zugeführt, als die Offenheit der Absage an den alten Glauben? Was inspirirt Dühring oder Nietzsche, als der Trieb die Lüge zu entlarven? Was treibt die neuen Romanschriftsteller, als das Verlangen, die Verlogenheit und die innere Fäulnis der Zeit zu analysieren und dem Leser zu mikroskopischer Schau darzubieten? Eine ganze Litteratur, die die Entlarvung der Lüge geschäftsmäßig betreibt: ohne Zweifel ist das ein Zug, den einmal die Litteraturgeschichte einer späteren Zeit für den Geist des ausgehenden 19. Jahrhunderts höchst charakteristisch finden wird.

Daß der Zwiespalt zwischen dem, was wir wirklich denken und glauben, und dem, was wir im kirchlichen und schulmäßigen Unterricht, die Jugend zu glauben oder zu sagen anhalten, hieran mit schuld ist, darüber wird, wer Augen hat zu sehen, nicht in Zweifel sein. Fast in jedem Leben tritt diese Reaktion früher oder später, heftiger oder gelinder auf, und da sie in ein auch durch andere Umstände kritisches Lebensalter zu fallen pflegt, so führt sie oft zu einer schweren Entwicklungskrisis, in der mancher dauernd Schaden nimmt, mancher zu Grunde geht.

Ich sehe nur einen Weg, der uns aus dieser Lage herausführt. In den 40er und 50er Jahren gaben sich manche der Hoffnung hin, der Zwiespalt könne durch schärfere Anziehung der Autorität zu Gunsten der alten Rechtgläubigkeit überwunden werden; auch die Regierungen folgten vielfach dem Rat, die Wissenschaft zum Umkehren anzuhalten, wenigstens den Unterricht so weit als möglich an die alten Formeln zu binden. Der Erfolg liegt am Tage: sie haben damit die Leser jener Entlarvungslitteratur groß gezogen. So bleibt nur noch ein Weg: das kirchliche Lehrsystem den theoretischen Gedanken und An-

schauungen, die unserer Zeit möglich sind, anzupassen. Damit würde das Christentum als praktisches Lebensprincip nicht aufgegeben, sondern von Fesseln befreit, die seine Wirksamkeit hemmen. — Es ist eins der hoffnungsreichen Zeichen dieser Zeit, daß auch innerhalb der protestantischen Theologie diese Überzeugung sich Bahn bricht. Wenn der Ruf nach einem neuen Dogma, der in unseren Tagen erhoben worden ist, diesmal zu einem glücklichen Ziele führte, wenn ein wirklicher Friede zwischen Kirche und Wissenschaft, zwischen Religion und Forschung zu Stande käme, so würde das zu den glückverheißendsten Ereignissen zu rechnen sein. Ein Volk kann nicht ohne Religion leben, und Religion kann nicht auf die Dauer leben, wenn sie mit den Grundanschauungen der Wissenschaft in Widerspruch ist. Die Möglichkeit aber des Friedens liegt in der Richtung, in der vor hundert Jahren Kant ihn suchte und gefunden zu haben glaubte. Die wissenschaftliche Forschung soll unbehindert durch Einsprüche des Dogmas ihren Weg gehen, so weit sie immer vermag, das ganze Gebiet der geschichtlichen wie der natürlichen Welt steht ihrer Untersuchung uneingeschränkt offen. Aber das Verhältnis des Menschengeistes zur Wirklichkeit wird nicht durch die wissenschaftliche Erkenntnis erschöpft. Er kann nicht umhin, sich Gedanken über den Sinn des Ganzen der Dinge zu machen; diese Gedanken aber sind nicht Gegenstand des Beweises, wie physikalische Theorien oder geschichtliche Ermittelungen es sind; sie ruhen auf der Teilnahme des Gemüts an den Dingen, auf der auslesenden Wertschätzung, sie ruhen auf der Willensseite des menschlichen Wesens. Sie bilden in ihrer Einheit den Glauben einer Menschenseele. Einheit des Glaubens wird demnach zwischen Allen bestehen, die dasselbe als das höchste Gut anerkennen. Das Dogma aber ist der Ausdruck der Auffassung der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des höchsten Guts. Ein Dogma in diesem Sinne kann niemals mit der Wissenschaft in Konflikt kommen, weil es Behauptungen über die der Wissenschaft zugängliche Seite der Dinge überhaupt nicht aufstellt. Es bindet den Willen, aber nicht den Verstand.

Viertes Buch.

Die Formen des Gemeinſchaftslebens.

I. Die Familie*).

1. Die Familie ist die Urform alles Gemeinschaftslebens. Wie ein Tierkörper aus Zellen, so besteht ein Volkskörper aus Familien als letzten Elementen. Das isolirte Individuum kommt in der geschichtlichen Welt so wenig vor, als isolirte Atome oder Moleküle in der organischen. Schon rein naturhistorisch betrachtet, ist das Indi-

*) Es ist nicht meine Absicht, auf die ebenso interessante als schwierige anthropologische Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der Familie hier einzugehen. Ich bemerke nur, daß durch die Untersuchungen von Bachofen, Morgan, Lubbock, Spencer u. A. so viel festgestellt zu sein scheint, daß die Familie in dem Sinn unseres Sprachgebrauchs, die dauernde und ausschließliche Gemeinschaft eines Mannes mit einer (oder mehreren) Frauen und den gemeinsam erzeugten Kindern, nicht eine ursprüngliche, sondern eine erst auf höherer Kulturstufe erreichte Form der Gemeinschaft der Geschlechter ist. Der monogamen und polygamen Familie scheint überall ein Zustand vorausgegangen zu sein, in welchem Stamm und Familie, die beiden später auseinander tretenden Formen des Gemeinschaftslebens, noch indifferenzirt waren. Hierauf deuten eine Menge Spuren und Überreste im Leben civilisirter sowohl als uncivilisirter Völker, namentlich das sogenannte Mutterrecht, auf welches durch Bachofens Untersuchung (das Mutterrecht, 1861) zuerst die Aufmerksamkeit gelenkt worden ist. Verwandtschaft wird hiernach ursprünglich allein durch Abstammung von derselben Mutter begründet; natürlich, ein dauerndes Band zwischen der Mutter und den Nachkommen ist durch die Natur selbst gegeben; zwischen dem Vater und seinen Nachkommen, zwischen dem Gatten und der Gattin ist dagegen dauernde Verbindung keine unmittelbar natürliche Notwendigkeit. Sie entsteht erst allmälig als sittliche Notwendigkeit mit der Entwickelung höherer Kultur und der Ausbildung des Eigentums. In der Familie nach Vaterrecht, die auf die Naturordnung des „Mutterrechts" folgte, erscheint das Weib ursprünglich als ein Besitztum des Mannes, das durch Raub oder Kauf erworben wird. Erst auf höherer Kulturstufe hört das Weib auf, Sklavin und veräußerliches Besitzstück zu sein, und erst in der letzten und höchsten Form der Familie, der monogamen Ehe, erreicht sie allmälig die wesentliche Gleichstellung mit dem Manne. — Für die folgende Darstellung vgl. W. E. Hearn, The Aryan household, its structure and its development, London 1879. Ferner Fustel de Coulanges, La cité antique. 11 édit. Paris 1885.

viduum nicht ein Ganzes und Selbständiges: erst das Paar geschlechtlich differenzirter Individuen ist ein Ganzes, in dem sich der Arttypus vollständig darstellt; die Einzelnen sind leiblich und geistig auf einander bezogene, einander zur Einheit ergänzende Hälften. Das Paar allein hat auch die Fähigkeit der Selbsterhaltung im vollen Sinn, hat Reproduktionsvermögen; das Individuum als solches vermag so wenig sich in der Welt zu erhalten, als hineinzukommen.

Ist so in der natürlichen Welt die Familie das erste selbständige Element, so gilt dasselbe auch für die geschichtlich-sittliche Welt: die Familie, aus Mann, Weib und Kindern bestehend, ist das erste sittliche Ganze, das Urelement, aus dem sich die Gemeinschaften höherer Ordnung aufbauen. Man kann vier große Formen des geschichtlich-geistigen Gemeinschaftslebens unterscheiden: das gesellige, das wirtschaftliche, das rechtlich-politische, das religiöse. Jeder dieser Kreise setzt sich aus Familien als den Urelementen zusammen; jeder dieser Lebensinhalte kommt zuerst in relativer Selbständigkeit innerhalb der Familie vor.

Die Familie bildet den engsten, relativ in sich geschlossenen Kreis des *geselligen* Verkehrs. Täglich vereinigt ihre Glieder der gesellige Genuß des Mahls; die Familie feiert ihre Feste und Erinnerungstage, wozu auch die entfernt lebenden Glieder sich gern einstellen, mindestens aber aus der Ferne des trauten Kreises gedenken. Wie das äußere Leben mit seinen Freuden und Leiden, seinen Erlebnissen und Zufällen ein gemeinsames ist, so auch das geistige Leben. Die Gedanken und Empfindungen offenbaren sich am vollkommensten innerhalb des häuslichen Kreises, hier giebt sich jeder unbefangen und ganz; außerhalb dieses Kreises engster Vertrautheit zeigt er mit Auswahl und mit Bewußtsein, was er für gut hält und wofür er Verständnis zu finden erwartet. Dieser Unterschied erscheint auch darin, daß in jeder Familie eine Art Familiensprache sich bildet. Wie jedes Glied des Kreises einen Hausnamen hat, einen Kose- oder Necknamen, mit dem ihn nur der Familienkreis nennt, so erhält leicht eine ganze Reihe von Dingen oder Beziehungen Hausnamen. Dazu kommen besondere Wendungen und Redensarten, oft von den Kindern aufgebracht, Anspielungen und Geschichten, und so entsteht eine Art von Hausprache, die zu den Draußenstehenden nicht gesprochen wird

und ihnen nicht verständlich ist. Das Haus schließt sodann den weiteren Kreisen des geselligen Lebens als Einheit sich an. Nicht die Individuen als solche, sondern die Familien treten in geselligen Verkehr mit einander: das Haus empfängt Gäste. So ist es ursprünglich; erst die fortschreitende Individualisirung, die einen so in die Augen springenden Zug aller höheren Civilisation ausmacht, führt zur Auflockerung der Familie auch als geselliger Einheit, indem Mann und Frau eigene gesellige Kreise zu bilden beginnen.

Ebenso bildet die Familie die engste *wirtschaftliche* Einheit. Sie heißt als solche *Hausstand* oder *Haushaltung*. Eine Haushaltung zeigt die beiden Seiten des wirtschaftlichen Lebens, Gütererzeugung und Verzehrung, in relativ geschlossenem Kreislauf; sie bildet die elementare Erwerbs- und Arbeitseinheit und ebenso die elementare Verzehrungseinheit. Im Hausstand findet sich auch die primitivste Arbeitsteilung: Mann und Frau verteilen die wirtschaftlichen Leistungen so unter sich, daß dem Mann die Beschaffung des Rohprodukts, der Jagdbeute oder des Ertrags des Ackers oder gewerblicher Arbeit oder endlich des Lohnes oder Gehalts, als des rohesten Rohprodukts, zufällt, der Frau dagegen die Verwandlung des Rohprodukts in Güter, die unmittelbar der Erhaltung und dem Genuß dienen. In der Ausstattung der Familie mit einem Landloos, welche regelmäßig als Form des gesammtwirtschaftlichen Lebens Ackerbau treibender Völker auf früher Kulturstufe uns entgegentritt, wird diese Stellung der Familie als des ersten selbständigen Elements der größeren Wirtschaftseinheit anerkannt.

Die Familie ist sodann das letzte selbständige Element des *rechtlich-staatlichen* Lebens. Bei allen Zweigen der arischen Race ist der Hausvater, als der Repräsentant der Familie, das letzte Rechtssubjekt. Die Rechtsgemeinschaft als solche weiß von den übrigen Familiengliedern gar nichts, sie verkehrt mit ihnen nur durch den Hausvater: sie erleiden Unrecht, der Hausvater sucht ihr Recht, sie thun Unrecht, er wird dafür belangt. Innerhalb der Familie giebt es keinen Raum für die Einwirkung der Rechtsgemeinschaft; das Recht in der Familie ist der Wille des Hausvaters. Das römische Recht in seiner ursprünglichen Gestalt hat diese Anschauung auf das schärfste ausgeprägt. Die väterliche Gewalt ist rechtlich unbegrenzt; alle Glieder

der Familie sind in der Gewalt (manus) des Hausvaters (pater familias); er kann Weib und Kinder verkaufen und tödten, das Recht weiß nichts davon. Selbst der verheiratete Hanssohn bleibt, mitsammt Weib und Kindern, in der väterlichen Gewalt. Ebenso ist der Hausvater der rechtliche Eigentümer alles dessen, was die Glieder der Familie erwerben, sei es durch Arbeit, durch Erbschaft, durch Schenkung oder wie immer. Gerade an diesem Punkt wird übrigens sichtbar, daß der Hausvater nicht als dieses Individuum, sondern als zeitweiliger Repräsentant der dauernden Familie seine Stellung gegenüber den übrigen Familiengliedern hat: bei seinem Tode folgt ohne seinen Willen, ja gegen seinen Wunsch, der Hanssohn in alle Rechte des Vaters, er setzt die Person desselben fort. Das eigentliche Rechtssubjekt, das ist die zu Grunde liegende Anschauung, ist eben nicht das Individuum, sondern die Familie, und diese stirbt nicht, sie wechselt nur den Verwalter ihrer Rechte. Daher ist es auch die Pflicht jedes Hausvaters gegen die Rechtsgemeinschaft, für einen Nachfolger an seiner Statt zu sorgen, d. h. ein Weib zu nehmen und legitime Kinder zu zeugen. Das ist der Gesichtspunkt, von dem Römer und Griechen die Ehe ansahen. Allmälig hat auch in dieser Hinsicht eine Auflösung der Familie sich vollzogen. Schon im römischen Recht fand eine fortschreitende Einschränkung der väterlichen Gewalt statt; und für die moderne Rechtsanschauung sind überhaupt nicht mehr die Familien oder ihre Repräsentanten, sondern in erster Linie die Individuen die Rechtssubjekte.

Endlich ist die Familie auch der letzte, relativ selbständige Träger des religiösen Lebens. Ursprünglich ist jede Familie eine besondere Kultgemeinschaft mit besonderen Familiengöttern. Der Ahnenkult, nach Spencers Ansicht, die auf die umfangreichste Durchforschung des Thatsachenmaterials sich stützt, ein Element aller ursprünglichen Religion, scheint jedenfalls allen arischen Völkern gemeinsam gewesen zu sein; am vollständigsten ist er bei den Römern in dem Kult der Laren und Penaten erhalten: die Spuren einer Verehrung von Haus- und Familiengeistern finden sich aber nicht minder bei Griechen und Germanen. Die Geister der Vorfahren werden als teilnehmend gegenwärtig unter den Nachkommen vorgestellt, sie werden täglich zum Mahl geladen, es wird ihnen von den Gütern des Hauses gespendet,

sie rächen Vernachlässigung durch Unglück aller Art. Der Hausvater ist der Priester dieses Kults, der Heerd der Hausaltar. Die Religion des Stammes oder der Stadt ist die Religion der erweiterten Familie, der Tempel das Haus, in dem ihre Götter wohnen, der Altar der Heerd der Stadt; Vorsteher des allgemeinen Kultus ist der Vorsteher der Stadt, der König, gleichsam der allgemeine Hausvater, durch den die Kultgemeinde vor den Göttern vertreten wird; Griechen und Römer hielten bekanntlich, nach Abschaffung des politischen Königtums, doch die Beibehaltung eines Priester-Königtums für nötig, um der Götter willen. Damit ist gegeben, daß Familienereignisse ursprünglich überall religiösen Charakter haben. Die Familiengründung ist eine Sache, welche auch die Götter angeht; die altrömische Form der Eheschließung, die confarreatio, ist ein symbolisches Mahl, durch welches die Frau in die Kultgemeinschaft der neuen Familie aufgenommen wird. So wird bei den Griechen der neugeborene Sohn durch einen ceremoniellen Umgang um den Heerd (ἀμφιδρόμια) den Göttern gleichsam dargestellt und empfängt zugleich den Namen.

Gegenwärtig haben wir zwar keine besondere Hausreligion mehr; doch ist auch heute noch der Hausgottesdienst nicht ganz ausgestorben, Morgen- und Abendsegen und Tischgebet zeigt die Familie als engste Kultgemeinschaft. Was von religiösem Ceremoniell in unserem Leben überhaupt noch übrig ist, schließt sich vorzugsweise an die Familienereignisse, Geburt, Tod und Eheschließung an. Und jedenfalls geschieht die lebendige Fortpflanzung der Religion, soweit sie überhaupt stattfindet, innerhalb der Familie.

So kann man also sagen: die Familie ist der engste Kreis, der das Leben des Einzelnen hegt und einschließt und zugleich die Beziehungen zu den größeren Kreisen ihm vermittelt. Und darum ist gesundes Familienleben, der Hassegen, mit Pestalozzis schönem Ausdruck, die wesentliche Bedingung gesunder, sittlich-menschlicher Entfaltung des Einzellebens.

2. Ich füge noch Eines hinzu. Was dem menschlichen Leben gegenüber dem Tierleben seinen eigentümlichsten Charakter und seine einzigartige Bedeutung giebt, das ist die Geschichtlichkeit seines Daseins. Auch diese hat ihre Wurzeln in der Familie: der Mensch

lebt ein geschichtliches Leben, weil und soweit er ein familienhaftes Leben lebt.

Tiere sind ungeschichtliche Wesen. Die einzelnen Generationen reihen sich an einander in der Zeit, aber ihr Leben bleibt ein zusammenhangloses Nacheinander. Jede Generation wiederholt den Lebensinhalt ihrer Vorgängerinnen, die Schmetterlinge und Käfer dieses Sommers leben dasselbe Leben, das ihre Vorfahren vor tausend und zehntausend Jahren auch gelebt haben; Wiederholung des Gleichen aber macht keine Geschichte. Oder, wenn auch die Tiergeschlechter eine thatsächliche Entwickelung haben, wie die neuere Biologie annimmt, so erleben sie dieselbe doch nicht subjektiv: sie wissen nicht darum. Ihr Bewußtsein, wie immer es sonst konstituirt sein mag, ist kein geschichtliches und damit geht ihnen auch das Selbstbewußtsein notwendig ab, welches durchaus eine geschichtliche Erscheinung ist. Der Mensch dagegen erlebt objektiv und subjektiv Geschichte.

Objektiv: die auf einander folgenden Geschlechter leben nicht dasselbe Leben, jedes hat einen anderen Inhalt; seine Bestrebungen, seine Ideale, sein Glaube, seine Lebensordnungen, seine Erkenntnisse, sind andere. Aber diese verschiedenen Inhalte sind nicht beziehungslos zu einander, sie stehen in einem inneren Zusammenhang, sie bilden eine sinnvolle Reihe, ähnlich wie die Entwicklungsstufen im Einzelleben oder wie die Scenen in einem Drama. Wir können die Geschichte nicht aus ihrem Sinn konstruiren, wie wir die Teile einer Dichtung aus der Idee des Ganzen konstruiren; aber wir empfinden sie Alle so: auf das Mittelalter folgen Renaissance und Reformation, auf das Zeitalter der Religionskriege und der Orthodoxie folgt das Zeitalter des Pietismus und der Aufklärung, auf die Aufklärung die Romantik: sie folgen nicht blos äußerlich, sondern sie erfolgen mit einer inneren, sinnvollen Notwendigkeit. Ja, schließlich streben alle Erlebnisse des Menschengeschlechts zu einem sinnvollen Zusammenhang sich zu verschlingen. Man hat die Weltgeschichte mit kühnem Vergleich eine göttliche Dichtung genannt; die Vermessenheit zu meinen, daß der Sinn dieser Dichtung in irgend einer geschichtsphilosophischen Formel erschöpft sei, ist uns vergangen; wie könnte das kleine Bruchstück von Geschichte, das uns vorliegt, für sich als ein abgeschlossenes gedeutet werden? Vielleicht stehen wir erst am Anfang einer Mensch-

heitsgeschichte im eigentlichen Sinn, d. h. eines durch Wechselwirkung zur Einheit verbundenen Lebens aller Völker der Erde. Aber des Gedankens oder der Ahnung einer solchen Einheit der Menschheitsgeschichte kann auch die äußerlichste Geschichtsbetrachtung sich nicht erwehren: jede Einteilung in Perioden ist eine indirekte Anerkennung der Einheit des geschichtlichen Lebens.

Dieses Gesammtleben des Menschengeschlechts erlebt nun der Einzelne auch subjektiv: er weiß um die Vergangenheit, und er weiß um die Zukunft. Zwischen dem Leben der Vorfahren und der Nachkommen steht ihm das eigene in beziehungsreicher Mitte. Durch jene ist er geworden, was er ist. Alle die Heldengestalten der Geschichte leben in seiner geschichtlichen Erinnerung, alle die für Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, für rechtes Volkstum und rechtes Menschentum gestritten haben, haben auch für ihn gelebt, er fühlt sich ihnen zu Dank und Nachfolge verpflichtet. Der Väter wert zu sein, das ist die Aufforderung, welche das geschichtliche Bewußtsein an ihn richtet. Er wird es, indem er für die nachfolgenden Geschlechter, wie jene für ihn, arbeitet und streitet; auch diese sind daher in seinem Bewußtsein, als lebendiger Zweck. So erweitert sich in dem geschichtlichen Bewußtsein das Leben des Menschen über den engen Kreis, den es mit seiner zeitlichen Dauer erfüllt. Jeder Einzelne erlebt in gewisser Weise das Leben des ganzen Menschengeschlechts.

Die Geschichtlichkeit nun hat ihre Wurzeln in dem Familienleben. In ihm findet die Tradition statt, die objektive und die subjektive. Durch die Erziehung wird der Ertrag des bisherigen Lebens dem neuen Geschlecht übergeben, damit es, ausgestattet mit dem Erbe der Väter, ihr Werk fortführe und vollende. Hier findet auch die subjektive Überlieferung statt: das Haus ist Hüter der Erinnerung; durch die Erzählung der Eltern und Großeltern von ihren Eltern und Voreltern wird das Bewußtsein der Kontinuität des Lebens ursprünglich begründet. Die Familienchronik ist die Urform der Geschichtsschreibung.

Wenn man also sagen kann: menschliches Leben ist erst das geschichtliche Leben, so kann man auch sagen: in der Familie liegen die Wurzeln der Humanität.

3. Wir wenden uns nun zur Betrachtung der einzelnen Ver-

hältnisse, die in der Familie beschlossen sind: es sind das Verhältnis der Gatten und das der Eltern und Kinder, wozu als drittes das geschwisterliche hinzukommt.

Das Verhältnis der Gatten beruht zunächst auf der Naturbestimmtheit des Geschlechtsunterschiedes. Die Differenzirung bedingt die Integrirung; Mann und Weib sind die komplementären Hälften des einen Menschen. Der Unterschied der Geschlechter ist aber nicht blos ein physiologischer; er ist zugleich ein psychischer und durchdringt das ganze Innenleben. Vielleicht kann man den Grundunterschied durch die Formel bezeichnen: der Mann strebt zuerst und vor allen Dingen nach Achtung, das Weib nach Liebe. Unter den Dingen, die Achtung oder Ansehen bringen, stehen Mut und Kraft oben an; Siege und Heldenthaten sind daher der Stolz des Mannes. Die größte Kränkung, die ihm zugefügt werden kann, ist der Vorwurf der Feigheit, es wird ihm damit gesagt: er sei gar kein Mann; dasselbe sagt der Vorwurf der Lüge. An zweiter Stelle stehen unter den persönlichen Eigenschaften Klugheit und Beredsamkeit, die geistigen Überwindungskräfte; an dritter der Reichtum, auch er ein Mittel der Herrschaft und des Ansehens. — Das Weib dagegen strebt nach den Eigenschaften, die Liebe erwerben: liebenswürdig zu sein ist ihr tiefstes Begehren. Liebe wird gewonnen durch Schönheit und durch Anmut, die innere Schönheit des Wesens, die nicht blos Liebesleidenschaft erregt, sondern Treue sichert. Die größte Kränkung für ein Weib ist, wenn ihr Liebenswürdigkeit abgesprochen wird; es braucht nicht mit Worten zu geschehen, Gleichgültigkeit ist die thatsächliche Erklärung, daß sie nicht anziehend sei. Darum ist das Weib überall bemüht, der Schönheit nachzuhelfen, durch Schmuck und Putz und tausend Künste. Der Mann dagegen bemüht sich, wenn er die Sache nicht hat, um den Schein des Ansehens. Er schmückt sich mit Dingen, die furchtbar machen, mit Waffen, Trophäen, Skalps, Narben oder mit Dingen, die seine Stellung sichtbar machen, mit Orden und Titeln, mit großen und kleinen Medaillen; er liebt es, mit Clienten umgeben aufzutreten, er sorgt dafür, daß in den Zeitungen von seinen Leistungen und Erfolgen gehörig die Rede ist. Spricht sonst niemand davon, so renommirt er selbst mit seinen Heldenthaten, seiner Geburt oder Gelehrsamkeit, seinem Einfluß oder Reichtum. Ein geistreicher

Franzose sagt: Frauen verlieben sich durch das Ohr, Männer durch das Auge. Ganz recht; Schönheit wird gesehen, sie kann nicht beschrieben werden, auch Anmut nicht. Dagegen Ruf und Ansehen können nicht gesehen werden, man erfährt von ihnen durch das Gehör. So hat Desdemona das Bild des Mohren in sich aufgenommen.

Der angedeutete Unterschied hängt offenbar mit dem verschiedenen Verhalten zur Geschlechtsfunktion selbst zusammen. Die männlichen Individuen sind schon in der höheren Tierwelt überall die aktiven, sie bewerben sich um die Weibchen oder kämpfen um sie als leidende Beute. Die Verschiedenheit des leiblichen und seelischen Typus ist hiervon die Folge: die männlichen Individuen erwerben Eigenschaften, die sie für den Kampf und die Bewerbung geschickt machen; sie sind in der Regel größer, stärker, besser bewehrt und bewaffnet; sie zeichnen sich durch Gesang, durch glänzende Färbung aus, Vorzüge, die, wie Darwin gezeigt hat, mit der geschlechtlichen Bewerbung zusammen hängen. Der innere Habitus entspricht dem äußeren, ein wildes, mutiges, kampflustiges Temperament ist den männlichen Individuen eigen. Dasselbe gilt für das menschliche Geschlecht: der Mann ist ursprünglich in jeder Hinsicht bevorzugt (sexus potior), der Kampf ums Dasein hat ihn härter in die Schule genommen. Erst seitdem das Weib, das ursprünglich ohne Wahl dem Stärkeren oder Reicheren zur Beute wurde, auf höherer Kulturstufe aus der reinen Passivität herausgetreten ist, kann der Wunsch, dem Mann ihrer Wahl anziehend zu sein, sich geltend machen und die Entwickelung der specifisch weiblichen Vorzüge befördern.

Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit des innersten Willens kann man nun abgeleitete Verschiedenheit in dem Verhalten der Geschlechter erklären. Ein oft bemerkter Zug ist, daß die Männer Neigung und Geschick zu gemeinschaftlicher Unternehmung und Leistung haben, die Frau dagegen als einzelne wirken und gelten will. Der Mann stellt sich in eine Reihe, er fügt sich leicht in eine allgemeine Regel, wie sie z. B. im Heer gilt. Er strebt eben nach Ehre, Ehre aber giebt es nur in der Gemeinschaft, Anerkennung und Geltung bei den Genossen wird durch meßbare Leistung irgend welcher Art erworben: daher die natürliche Neigung, sich in die Rangordnung einer Gemeinschaft einzufügen. Die Frau strebt nach Liebe, Liebe

aber kann nur von dem Einzelnen, nicht von einer Gemeinschaft gewährt werden. Liebe wird auch nicht durch meßbare Leistungen von irgend einer Art erworben, sie ist die spontane Wirkung einer Wesensbeschaffenheit auf das Gemüt eines Einzelnen. Weiber streben daher sich zu isoliren, jede sucht einen kleinen Kreis, in dem sie allein herrsche; für zwei Frauen ist nicht Raum in einem Haus, und wenn es Mutter und Tochter wären.

Vielleicht hängt hiermit die Verschiedenheit der intellektuellen Begabung oder der Richtung der intellektuellen Thätigkeit zusammen. Frauen fehlt, wie oft hervorgehoben worden ist, der Sinn für das Allgemeine; ihr Interesse ist auf das Individuelle und Konkrete gerichtet. Beim Mann ist der Sinn für das Gesetzmäßige, für die Regel stärker ausgebildet; er bringt in der Wissenschaft ein System von Gesetzen hervor, wodurch die einzelnen Fälle begriffen und gleichsam unterthan gemacht werden. Ist diese Neigung im Übermaß ausgebildet, so erscheint sie als Systemsucht und Doktrinarismus: ein Vorkommnis wird blos als Fall einer Regel gesehen und beurteilt. Die Frau dagegen merkt auf das Besondere, sie neigt dazu, den gerade vorliegenden Fall als einen einzigartigen anzusehen; sie liebt nicht Statistik und Jurisprudenz. Die Sätze des Mannes beginnen mit einem wenn und endigen mit einem folglich; die Sätze der Frau beginnen mit dem aber. — Die Richtung der männlichen Begabung geht auf das Wahre und das Nützliche, die Richtung der weiblichen Begabung geht auf das Schöne und Zierliche: Kunst im weitesten Sinn des Wortes ist daher ein Lebenselement der Frau; ihre Umgebung schmücken ist ihr Bedürfnis: Haus und Garten, Gerät und Kleid, selbst die vergängliche Speise wird geziert, durch Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit ist der Sache nicht genug gethan*).

Auf dem Gegensatz der Naturen beruht die elementare Macht, mit der sie sich anziehen und vereinigen. Gleiches zu Gleichem giebt keine innige Vereinigung, die gleichnamigen Pole des Magneten stoßen sich ab. Kraft und Kraft ziehen sich nicht an, eher stoßen sie sich ab, so auch Schönheit und Schönheit. Zwischen den Gleichen

*) Eine Fülle feiner Bemerkungen über die Naturbesonderheit der Geschlechter findet man bei Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft S. 167 ff.

entbrennt Konkurrenz und Krieg. Aber Kraft und Schönheit ziehen sich an, sie sind für einander da. Zwischen Mann und Weib besteht nicht Wettkampf, sondern, wie Plato in dem schönen Mythus des Symposion poetisch ausführt, tiefste Sehnsucht nach Ergänzung, innigstes Wechselbedürfnis. Der Mann hat Mut und Tüchtigkeit; das Weib bewundert neidlos den Helden, den gewaltigen Redner, den Mann in bedeutender Stellung und Wirksamkeit. Das Weib dagegen sucht Anerkennung seiner Schönheit und Anmut, seiner Reinheit und Zartheit: sie findet sie in der Liebe des Mannes.

Hierin ist begründet, daß in der Liebe des Weibes zum Manne Achtung ein wesentlicheres Moment ist, als in der Liebe des Mannes zum Weibe: eine Frau kann einen Mann nicht lieben, vor dem sie nicht Achtung hat; das Umgekehrte ist nicht ebenso unmöglich. Eine Ehe zwischen einem geistig bedeutenden Mann und einer unbedeutenden Frau, zwischen einem vornehmen und reichen Mann und einem armen Mädchen ist möglicher, als das umgekehrte Verhältnis, das etwas Widernatürliches und Gefährliches an sich hat. Freilich auch jenes ist nicht ohne Gefahr. Das arme und ungebildete Mädchen hat, als Hausfrau in ein reiches und vornehmes Haus versetzt, im Grunde auch eine unmögliche Stellung. Die Sitte erfordert daher überall wesentliche Gleichheit der Ehegatten in Hinsicht auf gesellschaftliche Stellung und Bildung; und sie thut wohl daran, der Regel nach muß die annäherungsweise Gleichheit zu den Voraussetzungen einer glücklichen Ehe gezählt werden. Zu den Voraussetzungen der Entstehung der Liebesleidenschaft gehört sie durchaus nicht, diese beruht auf dem ganz persönlichen, man möchte sagen psychophysischen Anziehungsverhältnisse der beiden Individuen, aber das Vorhandensein dieser Leidenschaft garantiert noch gar nicht ein dauerndes häusliches Glück. Für die Verliebten hat Verschiedenheit der Bildung und der Lebensverhältnisse zunächst einen eigenen Reiz, sie giebt dem Verhältnis einen pikanten Beigeschmack. In der Ehe verliert sich das bald, hier haben selbst kleine Ungleichheiten in den Lebensgewohnheiten leicht eine abkühlende und entfremdende Wirkung. Die leidenschaftliche Liebe verachtet zwar diese Betrachtung, und ihre Anwälte, die Poeten, lieben es den Sieg der Leidenschaft über die Vernunft und ihre Beratung darzustellen. Man vergesse nicht, daß

die Poeten den Vorhang fallen lassen, wenn sie die Verbindung der durch Umstände und Vorurteile getrennten Liebenden zu Stande gebracht haben. Könnten sie jedem glücklichen Paar eine einsame Insel zum Wohnsitz verschaffen, so möchten wir sie ihrem Glück mit einiger Hoffnung auf Dauer überlassen. Müssen sie aber in der Gesellschaft leben, müssen sie zu Verwandten, Freunden, Nachbarn, Vorgesetzten, Untergebenen in Beziehung treten, dann ist es nicht wahrscheinlich, daß die Übertretung der Gebote der Gesellschaft, die Verachtung des Rates der Familie ungestraft bleibt.

Es ist der Zweck des Brautstandes, den die Sitte zwischen das Verlieben und die Ehe gelegt hat, dem Paar Gelegenheit zu geben, sich nunmehr auch als soziale Wesen kennen zu lernen und gleichsam eine Probe zu machen, ob ihr Verhältnis auch die Beziehung zur Gesellschaft ertrage. Ist es nicht der Fall, so gestattet das Verlöbnis, das ohne rechtlich bindende Wirkung ist, von der Verbindung zurückzutreten. Die Bedeutung des voraufgegangenen Verlöbnisses ist demnach, zu verhindern, daß blinde Liebesleidenschaft unmögliche Ehen herbeiführe.

4. Das zweite Grundverhältnis, welches in der Familie seinen Ort hat, ist das Verhältnis zwischen *Eltern* und *Kindern*. Auch zwischen ihnen findet ein Verhältnis innigsten Wechselbedürfnisses statt: es ist das Verhältnis von *Hülfreichen* und *Hülflosen*. Können Kinder ohne die Hülfe Erwachsener, die sich ihrer annehmen, überhaupt nicht leben, so können auch Erwachsene der Kinder schwer entraten; ein Gefühl der Leere und Einsamkeit bei Kinderlosen zeigt den Mangel an; eine Familie wird erst vollständig durch Kinder. Ja, man kann sagen: Kinder sind eigentlich der Zweck der Familie. Die Verbindung des elterlichen Paares geschieht, vom biologischen Gesichtspunkt betrachtet, nicht um ihrer selbst, sondern um der Nachkommen willen. Und so stellt sich auch in der elterlichen Empfindung die Sache dar; sobald Kinder da sind, bilden sie den Mittelpunkt der Gedanken und Sorgen, der Arbeit und Mühe der Eltern; die eigenen Neigungen und Zwecke werden der Erhaltung und Erziehung der Kinder geopfert. Sind die Kinder endlich herangewachsen und selbständig geworden, bedürfen sie nicht mehr der Leitung und Fürsorge der Eltern, dann kommen sich diese selbst wohl überflüssig vor; der In-

halt ist ihrem Leben genommen; es hat sein Ziel erreicht und ist aus. Daher auch der Tod der alten Eltern von den erwachsenen Kindern leicht getragen wird, während Eltern den Tod der Kinder nie ganz verwinden. In den Kindern erhält sich das elterliche Wesen selbst, in den Nachkommen haben, mit Aristoteles zu reden, sterbliche Wesen an der Unsterblichkeit Teil.

Über Wesen und Aufgabe der Erziehung zu handeln ist Sache einer besonderen Disciplin, der Pädagogik. Ich begnüge mich mit ein paar Andeutungen.

Auf die Frage: worin die Aufgabe der Erziehung bestehe, kann man mit allgemeiner Formel antworten: in der Übertragung des ganzen Kulturbesitzes der elterlichen Generation auf die nachwachsende. Das ist auch ihre wirkliche Leistung. Jede Generation übergiebt ihrer Nachfolgerin, wie die Gesammtheit ihrer materiellen Güter, so auch die Gesammtheit ihrer ideellen Güter, ihre Kenntnisse und Fertigkeiten, ihre Sitten und Einrichtungen, ihre Religion und Kunst. Bei den Tieren findet auch eine Übertragung der elterlichen Bildung auf die Nachkommen statt, aber sie geschieht auf dem Wege organischer Vererbung. Beim Menschen kommt zu der Vererbung die rationale Thätigkeit der elterlichen Generation, wodurch die vererbten Anlagen zu bestimmt ausgeprägten Fertigkeiten gebildet werden. Diese systematische Thätigkeit heißt Erziehung.

Was die Form dieser Thätigkeit anlangt, so ergiebt sie sich aus der Natur der Aufgabe selbst. Organische Wesen können nicht durch mechanisches Anfügen und Wegnehmen Gestalt gewinnen, sondern nur durch Vermittelung des inneren Formprincips. Fertigkeit kann allein durch Übung entstehen: die Bethätigung einer Anlage hinterläßt eine Prädisposition für gleichartige Wiederholung; summirte Prädisposition ist Habitus oder Fertigkeit. Die Erziehung kann also ihre Aufgabe nur dadurch erfüllen, daß sie die Bethätigung leitet und durch die Art der Übung die Fertigkeit in ihrem Werden bestimmt. Nicht aber kann man Fertigkeiten irgend welcher Art, es seien leibliche oder intellektuelle oder moralische, wie fertige Dinge übergeben oder mitteilen.

Bei den technischen Fertigkeiten, wie zimmern und schmieden, oder bei den leiblichen Geschicklichkeiten, reiten, fechten, schwimmen,

tanzen, oder bei den elementaren Schulkünsten, lesen, schreiben, zeichnen, rechnen, setzt die Natur der Dinge selbst ihre Forderung an den Unterricht durch). Nur bei einer Fertigkeit besteht eine Neigung, das Wesen des Unterrichtes zu verkennen: das ist bei dem eigentlichen Erkennen. Hier wird nicht selten so verfahren, als ob es möglich wäre, Erkenntnisse als fertige Dinge mitzuteilen: der Lehrer hat und giebt sie, der Schüler nimmt sie hin. Der Irrtum beruht darauf, daß es möglich ist, Wörter vorzusagen und nachzusprechen. Indem man das Nachsagen von Wörtern und Sätzen, von Fragen und Antworten für Erkennen nahm, gelangte man zu jener Unterrichtsmethode mit Buch und Stock, die in den Schulen so lange einheimisch gewesen ist: als ob Begriffe und Erkenntnisse nicht eine Energie des Geistes, sondern eine Fertigkeit der Zungenbewegung wären! — Erst durch die große pädagogische Reformbewegung des Aufklärungszeitalters ist dieser Irrtum allmälig zum Zurückweichen gebracht worden. Und noch ist von ihm in unseren niederen und höheren Schulen und nicht am wenigsten in den Hochschulen viel mehr übrig, als dem Verstand der Jugend zuträglich ist. Die Ausbildung des staatlichen Prüfungswesens im letzten Jahrhundert hat den pädagogischen Reformbestrebungen in dieser Hinsicht entgegengewirkt; es liegt in der Natur von Prüfungen, dem Gehörthaben und Hersagenkönnen eine unverdiente Geltung zu verschaffen. Das Hersagen von Regeln und Ausnahmen, von Namen und Daten, von Definitionen und Formeln, von Sätzen und Beweisen giebt sich hier für Erkenntnis und muß nicht selten dafür genommen werden: eine Prüfung der Fähigkeit, zu erkennen und zu urteilen, ist regelmäßig viel schwieriger und oft unmöglich.

5. Ist für die Ausbildung von technischen und intellektuellen Fertigkeiten die Familie in der Regel auf die Unterstützung öffentlicher Veranstaltungen angewiesen, so ist sie dagegen recht eigentlich die Schule für die moralische Erziehung, besonders der Erziehung in den sozialen Tugenden.

Es giebt drei Grundformen des Verhältnisses des Menschen zum Menschen: das Verhältnis zwischen Gleichen, das Verhältnis des Höheren zum Niederen und das umgekehrte des Niederen zum Höheren. Alle drei kommen in der Familie vor: das Verhältnis der Eltern zu

den Kindern ist die typische Grundform des Verhältnisses des Höheren zu dem Niederen, es beruht auf der hülfreichen, fürsorgenden, hingebenden Liebe. Das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist die typische Grundform des Verhältnisses des Niederen zu dem Höheren; es beruht auf der dankbaren, verehrenden Hingebung und Liebe, der Pietät. Endlich das Verhältnis zu Gleichen ist in doppelter Gestalt gegeben, im Verhältnis der Gatten und der Geschwister: das Verhältnis der Geschwister ist die typische Grundform des Verhältnisses zu Gleichen; es beruht auf der inneren Anerkennung des andern als Gleichen, auf der Gerechtigkeit im vollen Sinn, die in der brüderlichen Liebe sich vollendet.

Jedes volle Menschenleben durchlebt diese drei Grundverhältnisse in der Familie. Hülflos tritt es ein, Sorge und Liebe empfangend. Es lernt in diesem Verhältnis die erste, wurzelhafte sittliche Empfindung, Dankbarkeit und Ehrfurcht. Alle Ehrfurcht und sittliche Scheu strömt aus der kindlichen Ehrfurcht gegen die Eltern in das Leben ein. Die Eltern repräsentiren dem Kinde alles Ehrwürdige; das Verhältnis zu Gott findet in dem Vaternamen den höchsten Ausdruck. In den Geschwistern sodann ist dem Kinde der Kreis der Gleichen gegeben, in dem es heranwächst. Es lernt in dem Verhältnis zu Bruder und Schwester, mit denen es durch Naturbande verknüpft ist, die brüderliche Liebe, die auf dem vollen Verständnis für Sinn und Art des anderen ruht: gerechte Anerkennung und freundlich-wohlwollendes Eingehen auf seine Besonderheit. So wird das Geschwisterverhältnis in gewisser Weise zum innigsten aller menschlichen Verhältnisse. J. Grimm preist es einmal als solches: „Der Sohn hat seines Vaters Kindheit nicht gesehen, der Vater nicht mehr seinen Sohn als reifen Mann und Greis erlebt. Eltern und Kinder sind nicht volle Zeitgenossen, das Leben der Eltern sinkt vorne in die Vergangenheit, das der Kinder hinten in die Zukunft; aber Geschwister, wenn ihr Lebensfaden nicht zu früh abgeschnitten wurde, haben zusammen als Kinder gespielt, gehandelt als Männer und nebeneinander gesessen bis ins Alter. Niemand weiß folglich bessern Bescheid zu geben, als vom Bruder der Bruder".

Mit der Begründung einer eigenen Familie beginnt dann ein neuer und letzter Kursus der moralischen Erziehung. Zunächst in

dem Verhältnis zum Gatten: in engste und innigste Lebensgemeinschaft mit einem von Natur Fremden tretend, machen die Gatten den Kursus der Erziehung des Gleichen durch das Gleiche nochmals in schwierigerer Gestalt durch. Je größer bei der Nähe des Zusammenlebens und der Verschiedenheit der durch Vererbung und Erziehung erworbenen Neigungen und Anschauungen die Schwierigkeit der Aufgabe ist, desto größer der Gewinn für die innere Bildung, desto größer auch der Gewinn an Lebensglück. — Endlich erwächst aus dieser Gemeinschaft eine neue und letzte sittliche Aufgabe, die hingebende, sich selbst opfernde Fürsorge für die Kinder. Eltern erziehen ihre Kinder, aber Kinder erziehen auch die Eltern. Das docendo discimus gilt auch hier. Die Aufgabe der Selbsterziehung wird manchem erst deutlich, wenn er selbst Kinder zu erziehen hat. Ein ganz neues Verhältnis zur sittlichen Welt tritt hervor, wenn die junge Mutter nun selbst als fordernde Autorität im Namen des Sittengesetzes einem anderen Wesen gegenübersteht. Das „du sollst", das ihr bisher gesagt wurde, sagt sie nun zum Andern und lernt es dabei vielleicht auch sich selber erst recht sagen. Sie lehrt die Kinder das Gebot: du sollst nicht lügen, und lernt es dabei selbst in ganz anderer Weise, als es früher geschah. Indem sie das Gewissen der Kinder sein soll, bildet sich ihr eigenes Gewissen erst aus. So wird wohl aus einem leichtfertigen und unvernünftigen jungen Mann mit der Begründung der eigenen Familie ein ernsthafter und besonnener Familienvater. Selbst eine rohe, harte, selbstsüchtige Natur widersteht nicht dem vertrauenden Aufblick eines Kindes, er erzieht wirksamer als Eltern und Lehrer, oder gar Gesetz und Polizei. In einer der Californischen Erzählungen von Bret Harte ist der erziehende Einfluß eines Kindes auf eine Bande roher und verwahrloster Menschen mit kräftigen Strichen gezeichnet. Eine Gesellschaft von Goldgräbern, wüsten Gesellen, kommt zu einem Kinde von einer Indianerin, die unter ihnen lebt. Die Mutter stirbt bei der Geburt und die Bande zieht es auf. Alsbald beginnt das Kind sie zu erziehen; sie bemühen sich ein wenig stiller zu sein, wenn es schläft, sie spielen mit ihm, wenn es wacht, sie machen ihm, als es größer wird, Spielzeuge und bringen ihm bunte Steine und Blumen mit ins Lager. So lernen sie andere Freuden kennen, als die ihnen bisher allein bekannten,

saufen, spielen, raufen. Gleich zu Anfang wird es von ihnen getauft; es war eine Possenreißerei beabsichtigt, aber über der Sache wird ihnen ganz feierlich zu Mut, der Übermut verstummt. Der Wildeste unter ihnen findet endlich mit dem Kinde den Tod, als er es aus dem reißenden Strom zu retten sucht, in den es gefallen.

So ist die Familie die eigentliche Pflanzstätte der drei Grundfesten des sittlichen Gemeinschaftslebens: der Pietät, der brüderlichen Achtung des Nächsten, der fürsorgenden Liebe. Und man wird hiernach sagen dürfen: die Entwickelung eines vollgesunden, sittlich-menschlichen Lebens hat zur regelmäßigen Voraussetzung die Familienhaftigkeit, den doppelten Hausfegen des elterlichen und des eigenen Hauses.

6. Die Gegenprobe bestätigt die Rechnung: der Mangel des Familienlebens wird leicht Ursache der Verarmung und Verkümmerung des ganzen Lebens. Das gilt zuerst von dem Mangel des elterlichen Hauses. Dem verwaisten Kinde bleibt auch unter sonst günstigen Umständen leicht eine gewisse Herbigkeit, eine Neigung zu Verschlossenheit und Mißtrauen eigen. Unter ungünstigen Umständen ist die Gefahr vollständiger Verwahrlosung eine große. Die Zahlen, welche man in A. v. Oettingens Moralstatistik über die Sterblichkeit unehelicher Kinder und ihren Anteil an der Criminalität findet, reden eine furchtbar deutliche Sprache.

Auch der Mangel des zweiten, des selbstgegründeten Familienlebens bleibt nicht ohne Wirkungen. Daß das eheloſe Leben für beide Geschlechter eigentümliche Abweichungen von dem Normalen zur Folge hat, ist dem Volksbewußtsein nicht entgangen: die alte Jungfer und der Hagestolz werden mit einer eigenen Mischung von Spott, Mitleid und Mißtrauen angesehen. Der Typus der alten Jungfer schließt neben einiger Lächerlichkeit eine gewisse Gekränktheit und Bitterkeit ein, die in der Neigung zu Klatsch und moralischem Splitterrichten sich Luft macht. Sie fühlt sich gekränkt und nicht zu ihrem Recht gekommen; sie rächt sich an den Männern, die sie verschmäht haben, und an den Weibern, die ihr vorgezogen sind, durch ein hartes Gericht über ihre Fehler. Ihre verschmähte Liebe wendet sie gern der Kreatur zu, Mops und Katze gehören zu ihrer Umgebung.

Etwas leichter scheint zunächst der Mann das eheloſe Leben zu

ertragen, wie es denn bei ihm auch öfter als frei gewähltes vorkommt: natürlich genug, denn er wird durch die Ehe belastet und gebunden, er erleidet dadurch einen Verlust an der freien Willkür, die dem natürlichen Menschen so sehr zusagt, während die Frau durch die Ehe aus der Stellung eines dienenden Anhangs zur Freiheit und Herrschaft erhoben wird. Die natürliche Selbstsucht mag also dem Manne raten, ehelos zu bleiben. Selbstsucht ist es denn auch, die dem Typus des alten Junggesellen, wie er in der Volksanschauung sich ausgeprägt hat, seinen Grundzug verleiht. Und zwar sind es zwei Formen, in denen er erscheint: der einsame, grämliche Geizhals, der sich und Anderen nichts gönnt, um schließlich lachenden und prassenden Erben seinen Schatz zur Beute zu lassen; und der ältliche Lebemann, der, um seine Erben zu prellen, sich selbst bei Lebzeiten zu beerben strebt und dessen Erscheinung Lüsternheit und Üppigkeit als Bewohner des Leibes ankündigt. Daß übrigens auch in diesem Fall die Selbstsucht nicht wohl berät, wird im höheren Alter mehr und mehr fühlbar: es fehlt vor allem das Eine, ohne das kein Leben glücklich zu preisen ist, die Zukunft, an die es sich angeknüpft fühlte, wenn es selbst zur Neige geht. Ein verlassenes Alter und ein einsamer Tod sind das Ende.

Nur unter besonderen Bedingungen hat die freiwillig gewählte Ehelosigkeit ihre Berechtigung. Wer sein Leben unmittelbar und ganz dem Dienst Anderer, dem Dienst der Gemeinschaft, dem Dienst höchster Zwecke des Gesammtlebens widmet, der mag die Freiheit von den Pflichten und Rücksichten, welche das Familienleben auferlegt, als Bedingung völliger und unbedingter Hingabe an jene Pflichten ansehen. In diesem Sinne ist der freiwillige Verzicht auf die Ehe seitens derer, die sich als barmherzige Schwestern oder Diakonissen der Krankenpflege widmen, gerechtfertigt, er ist ein Teil des großen Opfers des eigenen Lebens. In demselben Sinne kann die freiwillige Ehelosigkeit derer, die sich der Seelsorge oder der Jugenderziehung widmen, ihre Berechtigung finden; wer ledig ist, der sorget, nach dem Wort des Apostels, für die Sache des Herrn, wer aber freiet, der sorget für die Dinge dieser Welt, wie er dem Weibe gefalle. Eine unzweifelhafte Wahrheit: der verheiratete Mann ist tausendfältig gebunden, wo der Ledige frei ist und allein seiner

höheren Pflicht Gehör schenken kann. Der Einzelne trägt Armut und Geringschätzung vor der Welt nicht schwer; der Gatte und Vater fühlt alles doppelt und dreifach, seine Sorgen vermehren sich noch schneller als seine Bedürfnisse. Und noch schneller als die Sorgen wachsen Besorgnisse und Rücksichten: der ist ein einflußreicher Mann, man kann einmal von ihm eine Gunst, ein Fürwort erwarten, wenn es sich um die Versorgung der Kinder handelt; der hat eine Frau, mit der die eigene Frau in Freundschaft oder in Feindschaft lebt u. s. w. Der Einzelne ist, wenn er es sein *will*, unabhängig und frei, er bedarf keiner Gunst. Er steht überhaupt außerhalb der gesellschaftlichen Organisation; er kann mit jedem verkehren, in jedes Haus gehen, sich selbst und sein Leben auf jedem Fuß einrichten. Der Verheiratete muß auch hier Rücksichten nehmen, er gehört durch seine Familie einer bestimmten Gesellschaftsklasse an, er kommt damit unter das Joch der öffentlichen Meinung, das der Einzelne leicht abschüttelt, der Familienvater nicht abschütteln kann, ohne die Ruhe der Seinen, den Frieden des Hauses zu gefährden. L'homme peut braver l'opinion publique, la femme s'y doit soumettre, und mit ihr thut es der Gatte. — Es ist oft bemerkt worden, daß unter den großen Philosophen, die dem Gedanken neue Bahnen brachen, die meisten unverheiratet waren. Sicher ist es nicht zufällig; Männer wie Bruno, Spinoza, Schopenhauer kann man sich schwerlich als Ehemänner und Familienväter vorstellen; sie wären andere geworden, wenn sie Weib und Kinder gehabt hätten, vorsichtiger, behutsamer, zahmer. „Weib und Kinder", sagt Bentham einmal, „sind Geißeln, welche ein Mann der Welt für sein Wohlverhalten stellt." Die Welt mißt aber das Wohlverhalten an der Korrektheit der Ansichten.

Und wie kann der Ledige seinem Beruf leben; unbehindert von häuslichen Sorgen und Geschäften kann er ganz der Ausbildung seiner Gedanken oder der Sorge für die ihm anvertrauten Seelen leben. Dem Pfarrer, der keine eigene Familie hat, wird die Gemeinde zum Ersatz, dem Lehrer, der keine eigenen Kinder hat, werden die fremden zu Kindern; ein Vaterverhältnis bildet sich zu den Schülern, denn der Trieb, als Vater für Kinder zu sorgen und zu arbeiten, ist doch auch in seiner Natur. Und da er ohne Hausſorgen ist, wird es ihm leichter, auch in leiblichen und weltlichen Nöten seiner Pflegbefohlenen

sich anzunehmen. In England ist in jüngster Zeit wiederholt die Frage erwogen worden, ob nicht religiöse Bruderschaften, ähnlich den Mönchsorden der alten Kirche, doch mit löslichen Gelübden und mit entschiedener Richtung auf Wirksamkeit nach außen, auch der protestantischen Kirche notthäten? Die Kirche, so wird gesagt, erreiche mit ihren Dienern die Massen nicht mehr, der Geistliche bleibe namentlich in der Großstadt den verwilderten, heimatlosen Arbeitermassen allzu fern. — In der That, es ist wohl nicht zweifelhaft, daß Bruderschaften von jener Art eine bedeutende und segensreiche Wirksamkeit haben könnten. Wenn sie sich einlebten und die Glieder der Idee ihres Ordens treu blieben, nicht zu herrschen und zu genießen, sondern zu dienen bestrebt, dann würde ihnen ein freies Vertrauen entgegenkommen, wie es den innerhalb der Gesellschaft und ihrer Interessen stehenden Geistlichen nicht leicht entgegengebracht wird. Die Loslösung von der selbstischen Begierde, die auf Reichtum, Ansehen und Stellung für sich und die Seinen gerichtet ist, würde eine große Gewalt über die Gemüter geben. Andererseits würde dem Einzelnen die Kraft zur Opferung des eigenen Lebens aus der Gemeinschaft kommen; sie böte den Ersatz für die Gesellschaft, in der zu gelten ihre Glieder verzichteten, sie böte zugleich die nötige Unterstützung in der Selbstzucht.

Das wäre die Idee des Cölibats. Ein anderes ist seine Wirklichkeit. Ob es ein heilbringender Schritt war, daß die römische Kirche die Ehelosigkeit den Geistlichen allgemein zur Pflicht machte, wird ein Historiker schwerlich zu entscheiden wagen. Leicht zu sehen sind gewisse Wirkungen: es ist unzweifelhaft, daß dadurch die Loslösung des Klerus von der Gesellschaft und damit die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat befördert worden ist. Unzweifelhaft aber auch, daß der Zwang, wo er nicht ganz in den eigenen Willen aufgenommen wird, die schwersten Gefahren mit sich bringt. Das familienlose Leben stellt an die moralische und geistige Kraft gleich große Anforderungen, sicherlich zu große für die Durchschnittsnatur. Und auch das wird mit Recht gesagt, daß aus dem rechtschaffenen evangelischen Pfarrhaus unserem Volk großer Segen erwachsen sei. Die rechte Pfarrerin mag für die moralische und religiöse Erziehung einer Gemeinde zuweilen mehr thun als der Pfarrer.

Übrigens vermag — und es wäre unverzeihlich, dies zu ver-

gessen — auch die an sich nicht freiwillig gewählte Ehelosigkeit, namentlich bei Frauen, wenn sie ohne Bitterkeit als gegebenes Lebensloos angenommen und getragen wird, einen moralischen Typus von hoher Vortrefflichkeit hervorzubringen. Der unzufriedenen und boshaften „alten Jungfer" steht gegenüber die selbstlose, gute und von allen geliebte und verehrte „Tante". Voll heiterer Zufriedenheit und Entsagung für sich selbst, ist sie überall bereit, wo Hülfe und Pflege notthut, die Hüterin der Jugend, die Vertraute ihrer Geheimnisse, die Zuflucht in der Not für Jung und Alt. Familienegoismus und Familieneitelkeit, in welche die Mutterliebe so leicht ausartet, sind ihr fremd geblieben. Der Trieb zu lieben und zu dienen behält bei ihr einen freieren Charakter allgemein menschlichen Wohlwollens. Freier von der Sorge um das Zeitliche und Weltliche, wendet sich ihr Gemüt leichter dem Ewigen zu, eine innige und innerliche Religiosität, nicht von der beredten Art, vollendet den schönen Charakter.

7. Als die rechtlich allein zulässige Form des Familienlebens hat bei allen höchst kultivirten Völkern die monogame Ehe, d. h. die lebenslängliche und auf das ganze Leben sich erstreckende Verbindung eines Mannes mit einer Frau, sich durchgesetzt. Polygamie und Ehebruch werden mit Strafe bedroht.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Gesetzgebung in diesen Stücken nicht zu weit gegangen sei und die persönliche Freiheit unbillig beschränkt habe. Ist die Ehe ihrem Wesen nach ein Vertragsverhältnis, dessen Eingehen von dem freien Willen des Einzelnen abhängt, was für ein Recht hat dann der Staat, falls die Einzelnen so oder so übereinkommen, es ihnen zu wehren? Keineswegs, so ist gegen die zwangsweise Durchführung der Monogamie argumentirt worden, sei Einehe die natürliche Form der Geschlechtsgemeinschaft; im Gegenteil, natürlich sei die Polygamie. Das komme auch darin zur Erscheinung, daß die Gesetze zwar die Polygamie zu verbieten, aber nicht zu verhindern im Stande seien. Thatsächlich finde sich bei allen europäischen Völkern neben der gesetzmäßig allein zulässigen Monogamie im weitesten Umfang rechtlose Polygamie und zwar, eben wegen der Rechtlosigkeit, in der allerniedrigsten und zerstörendsten Form. Verheiratete und nicht verheiratete Männer lebten in Wirklichkeit mit mehreren Weibern. Wäre es nun nicht besser, die that-

sächlichen Verhältnisse, da man sie doch nicht unterdrücken kann, in eine rechtliche Form zu fassen? Wäre es nicht billig, daß ein Mann, der mit mehreren Frauen lebt, auch dauernd für sie sorgt? Schopenhauer argumentirt so: die Tausende von Prostituirten sind Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie (Parerga II, 658).

Ich weiß nicht, ob Schopenhauer wirklich in der Zulassung der Polygamie das Mittel zur Beseitigung der Prostitution erblickte; vielleicht war es blos seine Neigung zum Paradoxen, die ihn für die Sache der Polygamie das Wort zu nehmen antrieb. Wer die Dinge sieht, wie sie sind, wird sich wohl keinen Augenblick durch jenes sophistische Gerede täuschen lassen. Die Ursache der Prostitution liegt offenbar nicht darin, daß ein Mann an einer Frau nicht genug hat, sondern darin, daß ihm schon eine zu viel ist, nämlich sie zu versorgen. Es mag sein, daß in einzelnen Ausnahmefällen durch eine gesetzliche Form des Konkubinats oder der Mehrehe ein außereheliches Verhältnis eine etwas würdigere Gestalt annehmen könnte; die Masse der Fälle würde dadurch nicht berührt. Dagegen würde sie unheilvoll auf die sittliche Anschauung der Gesammtheit wirken. Jetzt wird durch das Gesetz die Monogamie als die normale Form des Geschlechtslebens dem Bewußtsein beständig vorgehalten; die gesetzliche Möglichkeit der Mehrehe würde lediglich die Vorstellung von der Bedeutung und Heiligkeit der Ehe schwächen. Sie würde ein Rückfall in eine alte, von der christlichen Civilisation überwundene Anschauung sein: die Anschauung nämlich von der Minderwertigkeit der Frau. Die polygame Ehe ist der Ausdruck der Anschauung, daß der Mann Selbstzweck, und das Weib Mittel sei. Polygamie und Sklaverei gehören zusammen: mögen die Frauen als Arbeits- und Lasttiere angesehen und behandelt werden, wie bei Negern und Kaffern, oder als Geschöpfe, die der Mann zu seinem Vergnügen hält, wie bei den Haremsvölkern, das macht keinen wesentlichen Unterschied, sie haben thatsächlich hier wie dort die Stellung von Sklavinnen. Es ist übrigens bemerkenswert, daß Schopenhauer mit größter Entschiedenheit auf der allseitigen Inferiorität des Weibes besteht und insofern also in der Forderung der Zulässigkeit der Polygamie ganz konsequent ist.

Wie nun die fortschreitende Kultur überall die Sklaverei als ein unangemessenes und verderbliches Verhältnis zwischen Menschen

beseitigt, so hat sie auch die Weibersklaverei mehr und mehr verdrängt und in beständigem Fortschritt zur Monogamie hingeführt. Die Monogamie ist zwar nicht natürlich in dem Sinn, daß sie die ursprüngliche und selbstverständliche Form des ehelichen Lebens ist; natürlich in diesem Sinn ist vielmehr, nach dem Zeugnis der Anthropologie und der Geschichte, die Polygamie. Wenn aber natürlich ist, was in der Richtung der Entwickelung liegt und widernatürlich, was ihr widerstrebt, dann würde allerdings die Rückkehr zur Polygamie widernatürlich sein. Nur in der monogamen Ehe kann die Frau den ganzen Reichtum ihrer Natur entfalten. Die Sklaverei der Frau hemmt ihre Entwickelung, sie zieht die Eigenschaften groß, wodurch sie dem Herrn angenehm oder nützlich ist, nicht ohne schwerste Beeinträchtigung ihres persönlichen Wesens. Was die Frau ist, was sie an besten und schönsten Eigenschaften des Geistes und Gemüts besitzt, das hat sie als Hausherrin und Familienmutter erworben.

Und hier ist denn der Einfluß des Christentums nicht zu vergessen. Wie es überall die Bedeutung der natürlichen Unterschiede zurücktreten läßt, indem es die Gleichheit vor Gott hervorhebt, so hat es auch die Unterschiede des Geschlechts im Bewußtsein vermindert. Dem Griechen erschien noch der Mann als der wahre Mensch, als die vollkommene Darstellung der Idee des Menschen; Aristoteles teilt auch hierin die Volksanschauung, ebenso wie in der Anerkennung der Sklaverei. Das Weib ist eine unvollkommene Bildung, beinahe könnte man sagen, nur ein notwendiges Übel. Erst das Christentum hat den Sinn für die Schönheit und den Reichtum der weiblichen Natur geöffnet; sind die griechischen Tugenden zunächst Männertugenden, so könnte man die christlichen Tugenden Frauentugenden nennen: Sanftmut, Demut, Geduld, Barmherzigkeit, Liebe, Vertrauen, Glauben, das sind alles Tugenden, die in dem weiblichen Gemüt leichter Wurzel fassen, als in dem männlichen. Der Mensch wird, was von ihm gefordert und erwartet wird; unter dem Einfluß des Christentums ist die Frau geworden, was sie ist. Es ist eine bekannte Thatsache, daß von unseren besten und größten Männern regelmäßig ein wesentliches Stück ihres innersten Lebens auf den frühen Einfluß der Mutter zurückgeführt wird. Es fällt uns auf, wenn in einer

Biographie und gar in einer Selbstbiographie der Mutter nicht gedacht wird, wie in J. St. Mills Selbstbiographie der Fall ist. Ich glaube nicht, daß einem Griechen die Sache aufgefallen wäre: nach ihrer Auffassung geht die Aufgabe der Mutter nicht eben weit über die einer Amme hinaus. In der Lehre vom Hauswesen, die unter den aristotelischen Schriften überliefert ist, wird ausdrücklich der Frau nur die körperliche Pflege (θρέψαι), dem Mann dagegen die Erziehung (παιδεύσαι) der Kinder als Aufgabe zugewiesen (Decon. I, 3).

Hierin liegt die teleologische Notwendigkeit der Monogamie und zugleich die Rechtfertigung der Gesetzgebung, welche die Polygamie, wie die Sklaverei, ohne Rücksicht auf die Zustimmung der kontrahirenden Parteien ausschließt.

8. Eine ähnliche Betrachtung wird die Gesetzgebung auch rechtfertigen, daß sie die Auflösung der Ehe der Willkür der Einzelnen entzogen hat. Die Ehe ist ihrem Wesen oder ihrer Idee nach Lebensgemeinschaft, nicht ein Verhältnis auf Zeit. Eine successive Polygamie wäre schlimmer als die simultane, sie wäre die Vernichtung der Idee der Familie selbst. Sowohl das Verhältnis der Gatten, als das der Eltern und Kinder fordert die lebenslängliche Dauer der Ehe. Volles Vertrauen, volle Hingebung, volle Lebensgemeinschaft der Gatten ist nur in dieser Voraussetzung möglich. Und für die Kinder bedeutet die Auflösung der Ehe, aus der sie hervorgegangen, die Zerstörung des Bodens, in den ihr sittliches Dasein gepflanzt ist; es wird ihnen dadurch gewissermaßen nachträglich der Vorzug der echten Geburt entzogen. Indem das Gesetz keine andere Form der Eingehung der Ehe, als die auf Lebenszeit kennt, und indem es die Auflösung einer geschlossenen Ehe dem Belieben der Gatten entzieht, bringt es das Wesen der Ehe selbst zum rechtlichen Ausdruck.

Auch hiergegen wird vom Standpunkt des Individualismus und der Aufklärung Einspruch erhoben. Da die Ehe Vertrag und ihre Eingehung vom Willen der Einzelnen abhängig sei, so müsse auch die Auflösung dem freien Übereinkommen der beiden Beteiligten anheim gestellt sein: es sei unrecht, durch Zwang zwei Personen in der Ehe beisammen zu halten, wenn beide die Fortsetzung des Verhältnisses nicht mehr wünschten oder gar verabscheuten. Die Ehe sei heilig

allein durch die Liebe; eine Ehe ohne Liebe sei gar nicht heilig, vielmehr eine sehr unheilige und unheilvolle Lüge. — Es ist das Thema das von den Dramatikern des Pessimismus neuerdings mit Vorliebe bearbeitet wird. Die positive Ergänzung bieten die Propheten der neuen Gesellschaftsordnung, indem sie die „freie Liebe" der alten „Zwangsehe" als Zukunftsideal gegenüberstellen. Die alte Form habe ihre Berechtigung, wenn sie solche je gehabt, verloren. Die Ehe sei bei den besitzenden Klassen zu einer gesellschaftlichen oder geschäftlichen Spekulation, einer Form der Kapitalsassociation geworden; bei den Arbeitern sei sie mit der Auflösung der Einzelhaushaltung durch das großstädtische Leben zerstört worden. Die Aufhebung der Rechtsform der Ehe werde der Zerstörung der Sache folgen und an ihre Stelle das freie, jederzeit lösliche Liebesverhältnis treten, das tatsächlich auch jetzt bestehe, aber neben der rechtlich allein zugelassenen Form der Lebensehe als gemein gelte und dadurch auch gemein werde. Diesen Charakter werde es aber verdienen, sobald es als das normale vom Recht und von der Sitte anerkannt werde.

Ich gestehe, daß weder die Anpreisungen der freien Liebe noch die Schmähungen der Ehe auf mich großen Eindruck gemacht haben. Freilich, es ist nicht zu verkennen, daß die moderne Entwickelung der Gesellschaft bedrohliche Folgen für das Familienleben mit sich führt. Aber ich sehe nicht, wie durch die Aufhebung der Rechtsform der Ehe dem begegnet werden kann, es sei denn auf dieselbe Weise, wie durch Aufhebung des Eigentums der Diebstahl aus der Welt geschafft werden kann. Die Aufgabe wird doch vielmehr sein, auch den Massen der großstädtischen Arbeiterbevölkerung die Möglichkeit eines wirklich familienhaften Lebens zurückzugewinnen. — Was aber die Ehe in der sogenannten besseren Gesellschaft anlangt, in deren Verurteilung mit den berufenen socialistischen Anklägern der Gesellschaft die modischen Poeten und Litteraten, die von eben dieser Gesellschaft gelesen werden, wetteifern, so möchte ich nicht jene Ankläger, aber ihre allzu gläubigen Zuhörer ersuchen, sich den Mut des Zweifels doch auch hier einmal herauszunehmen. Sicherlich, Ehen ohne Liebe, die blos durch den Zwang der Sitte, der Konvention, der Rechtsordnung zusammengehalten werden, sind nicht selten; bei manchen mag auch von Anfang an die Rechenkunst Ehestifterin gewesen sein. Wie zahl-

reich sie sind, nun, so lange es keine Statistik der guten und der schlimmen, der Liebes- und der Nützlichkeitsehen giebt, beruht jede Annahme auf subjektiver Schätzung. Ich gestehe, daß ich gegen die Schätzung der Gesellschaftsankläger und Ehedramatiker einige Zweifel hege; bei jenen steht die berufsmäßige Neigung zum Schwarzsehen, bei diesen die Vorliebe für pikante Konflikte der objektiven Schätzung im Wege; eine gute Ehe bietet auch für das kleinste Drama keinen Stoff. Daß aber Ehetragödien sich eines ausgebreiteten Beifalls erfreuen, scheint mir eher gegen, als für ihre Häufigkeit in der Wirklichkeit zu sprechen; glichen die Ehen der Zuschauer durchweg den auf der Bühne dargestellten, dann würden sie gegen die Dichtung sich empören und sie für gänzlich verfehlt und unwahr erklären. Man weiß, im Hause des Gehenkten darf nicht vom Strick geredet werden. Ich glaube also, man hat keine Ursache von der wirklichen Ehe in der Gegenwart schlechter zu denken, als — nun, als eben von ihr gedacht wird; es giebt gute und glückliche Ehen, sie sind nicht allzu häufig; es giebt schlechte und unglückliche, sie sind häufiger; es giebt endlich mittelmäßige, die durch Gewohnheit, gemeinsame Interessen, ein wenig Neigung und etwas Zwang zusammengehalten werden, das ist die Mehrzahl.

Hiernach wird man denn freilich zugeben müssen, daß durch die Rechtsform der Ehe das Individuum nicht selten einen Verlust an Befriedigung seiner sinnlichen Triebe, unter Umständen auch eine Einbuße an höherem Lebensglück erleidet. Wäre der Genuß des Liebesrausches der Inhalt der Beziehungen der Geschlechter, dann würde die „freie Liebe" vermutlich den Vorzug vor der „Zwangsehe" verdienen. Aber die Ehe hat von jeher eine andere Bedeutung gehabt und beansprucht als die, eine rechtlich anerkannte Form der Geschlechtsbefriedigung zu sein. Die Ehe ist nicht um der Lust der Einzelnen, sondern um der Selbsterhaltung des Ganzen willen. Die Lebensgemeinschaft der Gatten ist die Voraussetzung des Familienlebens und die Familie ist die Form, in der das Volk als geschichtliches Wesen sich selbst erhält; in ihr findet, wie oben ausgeführt worden, nicht blos die Fortpflanzung des organischen, sondern des ganzen geistig-geschichtlichen Lebens statt. Es liegt auf der Hand, daß freie Liebesverhältnisse sie in dieser Absicht nicht ersetzen können; zur Erzeugung

des Nachwuchses möchten sie noch genügen, zur Erziehung nicht; erziehen kann nur die Familie als Lebensgemeinschaft der Gatten und Kinder.

Man verweist auf die Gesellschaft, die schon durch die Schule ein großes Stück der Erziehung auf sich genommen habe: in Zukunft werde sie auch den Rest, der bis jetzt noch der Familie geblieben sei, an sich ziehen. Dann sei die Familie überflüssig. Ich meine, man muß blind sein, um nicht zu sehen, daß gesellschaftliche Einrichtungen in der Regel nur eine Ergänzung der Familienerziehung sein können. Die natürliche und instinktive Grundlage des Verhältnisses zwischen Eltern und Kindern kann durch gesellschaftliche Einrichtungen und Verpflichtungen auf keine Weise ersetzt werden. Erst wenn die Erzeugung des Menschen, durch Wagnersche Erfindungen, von dem Naturgang abgelöst sein wird, wird auch für die Erziehung die Familie durch künstlichen Ersatz entbehrlich gemacht werden.

Nach allem werden wir sagen: ein Volk, das sich zu geistig-geschichtlichem Leben erhoben hat und bei solchem erhalten will, kann für das Verhältnis der Geschlechter nur die eine Rechtsform, Ehe auf Lebenszeit, anerkennen; freie Liebesverhältnisse auf Zeit wird es, da sie nicht Grundlage eines dauernden Familienlebens sein wollen, nur als abnorme und rechtlose betrachten können. Hieran wird keine Veränderung der Gesellschaft etwas ändern. Aufgebung der Ehe zu Gunsten der Befriedigung sinnlicher Triebe wäre für ein Volk dem Selbstmord gleich zu achten.

Allerdings ist nun hinzuzufügen: auch auf diesem Gebiet fallen Idee und Wirklichkeit nicht ganz zusammen. Diese Thatsache kommt in unserer Gesetzgebung in den Bestimmungen über die Möglichkeit und die Bedingungen der rechtlichen Auflösung der Ehe zur Erscheinung. In der älteren Rechtsbildung erscheint die Ehescheidung als Recht des Mannes, die Frau gehen zu lassen; in den jüngeren, die auf Grund der christlichen Anschauung von der Gleichwertigkeit der Frau entstanden sind, wird sie von einem rechtlichen Verfahren abhängig gemacht. Das Gesetz bestimmt die Fälle, in denen auf Scheidung erkannt werden kann; die Fälle sind zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden formulirt worden; was alle diese Formeln im Grunde zu bestimmen suchen, ist dasselbe, nämlich unter

welchen Umständen ein familienhaftes Zusammenleben, der Zweck des ehelichen Rechtsverhältnisses, zwischen zwei Personen schlechterdings nicht mehr möglich sei.

Findet über die Zulässigkeit der Auflösung der Lebensgemeinschaft kein Zweifel statt, so wird dagegen die Trennung der Ehe selbst, mit der Wirkung der Möglichkeit der Wiederverheiratung, von der römischen Kirche principiell verworfen. Und dieser Anschauung nähern sich diejenigen, welche Ehescheidung ausschließlich im Falle des Ehebruchs zulassen wollen. Ein solcher Rigorismus scheint zunächst am meisten geeignet, die Heiligkeit der Ehe, die in der römischen Lehre von ihrem sakramentalen Charakter theologisch formulirt ist, einzuschärfen. Von dem Standpunkt der Wirkungen aus dürfte er sich doch schwerlich empfehlen. Er ist einerseits eine Unbilligkeit gegen den unschuldigen Teil; die Versagung der Möglichkeit einer zweiten Ehe kann mit der Zerstörung des ganzen Lebensglückes gleichbedeutend sein. Man sagt: darum sehe sich vor, wer sich ewig bindet! Die Vorschrift ist eben so leicht zu geben, als schwer zu erfüllen; wie oft treten auch nach der Verheiratung Wandlungen im leiblichen, geistigen und sittlichen Leben ein, welche das Verhältnis der beiden Personen zu einander vollkommen verändern. Dazu kommt ein anderes: das Gesetz kann zwar das Eingehen einer neuen Ehe, nicht aber das Eingehen neuer Verhältnisse verhindern. Es wird daher die Wirkung des Gesetzes unter Umständen lediglich die sein, Verhältnissen, die ihrer Natur nach eheliche sind, die Form der Rechtmäßigkeit vorzuenthalten; schwerlich eine erwünschte Wirkung und sicher nicht geeignet, den Glauben an die Heiligkeit der Ehe zu befestigen.

9. Hat so die Gesellschaft die Auflösung der Ehe von ihrer gesetzmäßigen Zustimmung abhängig gemacht, so hat sie dagegen die Eheschließung mehr und mehr in die Willkür der Einzelnen gestellt. Abgesehen von gewissen Hinderungsgründen, zu naher Verwandtschaft, zu jugendlichem Alter, und von der Forderung elterlicher oder vormundschaftlicher Einwilligung innerhalb gewisser Grenzen, besteht jetzt im Gebiet des deutschen Reichsrechts vollständige Heiratsfreiheit. Namentlich giebt es keine Ehehindernisse aus wirtschaftlichen Gründen, keine obrigkeitliche Genehmigung (außer für Militärs und Beamte), kein Einspruchsrecht der Gemeinde oder des Armenverbandes.

Ob die Gesellschaft bei diesem Verhalten immer stehen bleiben wird, scheint mir nicht unzweifelhaft. Vielleicht wird die Frage noch einmal wieder aufgeworfen, ob sie nicht hierin dem Belieben der Einzelnen mehr eingeräumt habe, als mit dem Interesse der Gesammtheit verträglich sei, wenigstens so lange hinsichtlich der Notversorgung nach den bisherigen Grundsätzen verfahren werde. Die Gemeinden könnten so argumentiren: wenn der Staat uns die Folgen leichtsinniger Eheschließung, die Ernährung der verarmten Familien, zwangsweise auferlegt, so darf er uns nicht alle Mittel nehmen, uns gegen ein bedrohliches Anwachsen dieser Folgen zu schützen. Wie kommen wir dazu, könnten Familienväter, die mit schwerer Arbeit ihre Kinder groß ziehen, fragen, daß man uns zwingt, die Kinder leichtfertiger, junger Leute, die zusammenzulaufen eben eine Lust anwandelt, zu ernähren? Sollen wir für sie eintreten und also ihnen gleichsam Sicherheit bieten, so ist es billig, daß wir erst von ihnen irgend welche Sicherheit empfangen, eine irgend welche Nachweisung der Aussicht auf wirtschaftliche Selbständigkeit, oder mindestens die Nachweisung bisheriger Selbständigkeit und Wohlverhaltens; Leuten, die von Bettel oder Diebstahl gelebt, oder die auch nur ihren Verdienst bisher regelmäßig verthan haben, zu heiraten gestatten, ist wider Billigkeit und gesunde Vernunft.

Es wird hiergegen geltend gemacht, daß ein Einspruchsrecht allzu leicht engherzig angewendet werde und dann zu einer unerträglichen Beschränkung der Freiheit in dem wichtigsten Stück des persönlichen Lebens führe. Ferner, daß die Verhinderung der Ehe zur Vermehrung der unehelichen Geburten führe; man weist auf Bayern und Mecklenburg hin, wo sich in Folge der die Ehe und Niederlassung erschwerenden Gesetze die unehelichen Geburten auf einer abnormen Höhe gehalten hätten. — Ohne Zweifel sind das wichtige Gesichtspunkte; und die außerordentliche Schwierigkeit der Regelung dieses Gebietes menschlicher Lebensbethätigung durch Gesetzgebung ist nicht zu verkennen. Dennoch, gestehe ich, bin ich nicht völlig überzeugt, daß die Gesellschaft bei dem Princip der Nichteinmischung sich in aller Zukunft beruhigen wird. Es ist bemerkenswert, daß J. St. Mill, der Apostel der individuellen Freiheit, an diesem Punkt die Einmischung der Gesellschaft principiell durchaus

für zulässig hält. In dem 5. Kapitel der Abhandlung über die Freiheit führt er aus, daß Heiratsverbote aus wirtschaftlichen Gründen durchaus nicht über die Grenze der rechtmäßigen Gewalt des Staates hinausgehen; seine Aufgabe sei eben, den Neigungen der Einzelnen in den Fällen Zwang anzuthun, wo ihre Befriedigung für Andere verderbliche Folgen habe. Daß nun dies hier der Fall sei, daran könne ja niemand zweifeln; Menschenleben voll Elend und Verderbtheit mit all den Übeln, die sich von solchen auf die Umgebung ausbreiteten, seien die Wirkung.

Viel weiter gehen in dieser Richtung die alten Philosophen. Der Rationalismus Platos und Aristoteles' in der Behandlung der Fragen der Ehe und des Nachwuchses berührt uns wie ein Ton aus einer anderen Welt. Sie sprechen von diesen Dingen beinahe wie Züchter von der Verbesserung der Pferde- oder Hunderacen. Wenn sie Zeuge der unermeßlichen Anstrengungen wären, mit der die Gegenwart an der Verbesserung des Menschengeschlechts in Anstalten aller Art, für Epileptische und Blödsinnige, für unheilbar Verwahrloste und unheilbar Dumme arbeitet, vielleicht würden sie uns nur ein bedingtes Lob spenden und sagen: den kürzesten Weg zur Verbesserung der Art schienen wir nicht zu kennen, die Züchtung. — Ich bin fern davon, mich auf diesen Standpunkt zu stellen; und doch scheint es auch ein bedenklicher Standpunkt zu sein, die Erzeugung von Nachkommen als ein absolutes und allgemeines Menschenrecht und gleichzeitig ihre Erhaltung als eine absolute Pflicht der Gesellschaft anzusehen. Vielleicht wird die neue biologische Anschauung, von der Bedeutung der Erblichkeit einer neuen Auffassung von dem Recht oder der Pflicht der Gesammtheit gegen das Individium und die Zukunft den Weg ebenen. Sind Laster und Krankheiten nicht individuelle Zufälle, sondern in beträchtlichem Umfang erbliche Ausstattung von Familien, dann wird sich die Behandlung dieser Dinge dem allmälig anpassen; die Gesammtheit wird sich im Interesse der Selbsterhaltung nach prophylaktischen Maßregeln gegen Fortpflanzung und Ausbreitung der Entartung umthun.

10. Frauenemancipation. Mit diesem Namen pflegen alle Bestrebungen zusammengefaßt zu werden, welche darauf abzielen, die vollständige rechtliche und sociale Gleichstellung der Frau mit

dem Mann herbeizuführen. Namentlich handelt es sich auch darum, der Frau die Berufe zugänglich zu machen, die bisher rechtlich oder thatsächlich dem Manne vorbehalten waren, so die gelehrten Berufe und die Beamtenstellungen. Ebenso gehört die Forderung der politischen Rechte, zunächst des Wahlrechts, zum Programm.

Die Geschichte dieser Bestrebungen ist noch nicht alt; sie gehören dem 19. Jahrhundert und in Deutschland eigentlich erst den letzten Jahrzehnten an. Um sie zu verstehen und zu würdigen, muß man auf ihre Ursachen eingehen.

Großindustrie und großstädtisches Leben haben eine Tendenz, der Frau ihren alten wirtschaftlichen Beruf, die Haushaltung, zu nehmen. Die altehrwürdigen Künste der Hausfrau, Spinnen und Nähen, Weben und Stricken, sind durch die Fabrikarbeit, die mit so unermeßlichem Vorteil gerade auf diesem Gebiet producirt, überhaupt antiquirt worden. Spinnräder wird man bald nur noch als Raritäten in „altdeutschen" Wohnstuben antreffen. Was soll die Hausfrau mit der freigewordenen Zeit und Kraft anfangen? Selbst auf dem Lande erhebt sich die verlegene Frage. Noch viel schlimmer liegt die Sache in der Großstadt. Der großstädtische Arbeiter braucht überhaupt keine Hausfrau, denn er hat gar keinen Haushalt. Der Bauer, der Handwerker, der Krämer, der Tagelöhner auf dem Lande, sie alle brauchen eine Frau, die kocht, wäscht, flickt, das Haus und den Garten in Ordnung hält, die Haustiere versorgt u. s. w. Der Fabrikarbeiter hat kein Haus und keinen Garten; er wohnt in Schlafstelle; er findet an jeder Straßenecke einen Keller oder eine Suppenanstalt, wo um einen geringen Preis die Mahlzeit stets fertig zu haben ist; seine Kleider kauft er beim Trödler und wirft sie weg, wenn sie entzwei gehen. Er braucht keine Frau, die ihm die Wirtschaft führt, weil er keine Wirtschaft hat. Nimmt er doch eine, so geht sie mit in die Fabrik, wenn sie nicht unglücklicher Weise Kinder bekommt, für die übrigens schließlich auch noch „Kleinkinderbewahranstalten" sich aufthun.

Die Sache liegt nicht viel anders für die sogenannten besseren Stände. Der junge Lehrer, Arzt, Beamte, Officier, Kaufmann lebt in der Großstadt überaus bequem als Junggesell. Der Pastor, der Arzt, der Lehrer auf dem Lande oder in der kleinen Stadt, sie

können ohne eigene Häuslichkeit nicht wohl leben. Aber wozu sollten jene eine Frau nehmen? Sie wohnen, wie man im Deutschen sich ausdrückt, chambre garnie, speisen im Restaurant u. s. w. Und nicht nur brauchen sie keine Frau, sie können auch keine nehmen, denn sie können sie nicht ernähren. Die Frau des Fabrikarbeiters, des Tagelöhners, des Bauern kann sich selbst ernähren; die „gebildete" Frau aber muß ernährt werden. Sie kann nicht arbeiten, weil sie es nicht gelernt hat, und sie darf es nicht lernen, weil sie dadurch die Bildung einbüßen würde. Sie kann nicht einmal sich selber bedienen; um gebildet leben zu können, muß sie mindestens ein Dienstmädchen haben und sobald sie Kinder hat, zwei. Dafür reicht das Einkommen nicht; der Lehrer, der Beamte, der Officier, der blos auf seinen Gehalt angewiesen ist, kann kaum vor dem vierzigsten Lebensjahr heiraten, es sei denn, daß die Frau eine Rente mitbringt. Daher denn auch die große Nachfrage nach solchen, die Geld haben, so wie das entsprechende Angebot auf dem Heiratsmarkt, wie man es täglich in den Zeitungen sehen kann. Da aber die Erbtöchter rar sind, so nimmt die Zahl der ledig bleibenden Männer und Frauen zu. Dazu kommt die ungeheure und immer wachsende Last des Militärdienstes in Krieg und Frieden, welche die europäischen Völker sich aufgeladen haben; ohne Zweifel wirkt die Sache in mehr als einer Hinsicht hemmend auf die Familiengründung.

Was sollen nun die Frauen, die ihren natürlichen Beruf verfehlt haben, machen? Nun, sie sehen sich nach einem anderen Beruf um. Die Armen bleiben lebenslänglich Dienstmädchen, Fabrikarbeiterinnen, Näherinnen u. s. w.; die Gebildeten suchen nach einem Beruf, der keine Handarbeit erfordet, einem gebildeten Beruf. Und diese sind es nun eigentlich, durch welche die sogenannte Frauenfrage erregt wird. Sie verlangen die Niederlegung der Schranken, durch welche bisher dem weiblichen Geschlecht die gebildeten Berufe verschlossen sind.

In der Beurteilung dieser Bestrebungen stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Die eine lehnt sie schroff ab; sie erblickt darin die letzte Konsequenz des auflösenden und nivellirenden Geistes, der, nachdem er die historischen Gesellschaftsunterschiede abgeschafft, nun

auch die natürlichen Unterschiede zu beseitigen trachte; woran er denn freilich scheitern werde. Die unaufhebbare Ungleichheit der Naturanlage der Geschlechter werde die Gleichheit ihrer gesellschaftlichen Leistung und Stellung stets unmöglich machen. Dem Weibe fehlten die körperlichen und geistigen Kräfte, welche von den Berufen gefordert würden, die dem männlichen Geschlecht bisher allein oblägen. Die Frau werde durch ihre Naturausstattung und ihre physiologische Funktion auf das Haus verwiesen. — Mit mehr oder weniger Witz werden die wunderlichen Situationen ausgemalt, welche eintreten müßten, wenn die Frau männliche und also auch der Mann weibliche Berufsleistungen übernähme, der Mann Kinder hütete und die Frau in Vereinen und Versammlungen redete und so fort.

Andererseits fehlt es den Emancipationsbestrebungen unter denkenden Männern nicht an Vertretern; J. St. Mill dürfte unter ihnen der bedeutendste sein; er hält sie für berechtigt und notwendig und ist überzeugt, daß sie siegreich sein werden. In seiner Abhandlung über die Hörigkeit der Frau (The subjection of women, deutsch von J. Hirsch) führt er aus, daß das Weib an geistiger Begabung, sowohl nach Seite des Willens als der Intelligenz, hinter dem Manne keineswegs zurückstehe. Daß die Geschichte von Leistungen der Frauen bisher wenig zu berichten habe, sei durchaus erklärlich ohne die Annahme ursprünglicher Inferiorität; die Ungleichheit der Bedingungen reiche zur Erklärung vollständig aus. Die Frauen seien bisher ausgeschlossen von der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, mit der einzigen seltsamen Ausnahme, daß sie unter Umständen zu Staatsoberhäuptern berufen seien; übrigens hätten sie als solche ihre Regierungsfähigkeit hinlänglich bewiesen: man denke an Elisabeth von England, Maria Theresia von Österreich, Katharina II. von Rußland. Von der Arbeit auf dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst seien sie zwar nicht rechtlich ausgeschlossen; aber wie wenig Aufforderung in ihrer Erziehung und in ihrer gesellschaftlichen Stellung liege, nach Auszeichnung in diesen Dingen zu streben, sei für jedermann, der die Augen öffnen wolle, leicht zu sehen. Alle öffentlichen Stellungen, die durch ausgezeichnete Leistungen erworben würden, seien ihnen verschlossen. Die Erziehung sei gar nicht bemüht, ihre Neigungen in diese Richtung zu lenken

oder ihre Kräfte dafür zu entwickeln. Im Gegenteil, Mütter pflegten Neigungen von dieser Art bei ihren Töchtern nicht ohne Besorgnis wahrzunehmen; ein wenig Bildung und ein wenig Spiel mit allerlei Kunst, soweit sie geeignet seien, Mädchen für Bewerber anziehend zu machen, die seien gestattet, aber ein ernsthaftes Studium, wie es doch für jede große Leistung notwendige Bedingung sei, habe wenig Aussicht, Gnade vor den Augen der Mütter zu finden. Und wie die öffentliche Meinung über gelehrte Frauen denke, sei ja auch kein Geheimnis. Dagegen finde ein Mädchen, das bereit sei auf alles andere zu verzichten, und lediglich die Eigenschaften und Fertigkeiten zu pflegen, wodurch sie dem Manne angenehm und nützlich werde, jede Anerkennung und Aufmunterung. Der Gretchentypus sei es, auf den die weibliche Erziehung abziele, im Verhältnis zum Mann der demütige Aufblick: was so ein Mann nicht alles, alles denken kann.

In diesen Hemmnissen sei die Ursache zu suchen, daß die Frauen bisher in der Geschichte der Civilisation und der geistigen Kultur eine so geringe Rolle spielten. Wenn sie beseitigt sein würden, wenn die Frauen an allen höchsten Angelegenheiten des Lebens gleichen Anteil haben würden, dann würden sie in ihren Leistungen hinter den Männern nicht zurückbleiben. Die Wegräumung dieser Hemmnisse sei demnach eine Forderung sowohl der Gerechtigkeit als der Wohlfahrt. Die Gerechtigkeit fordere die Gleichheit der Frau vor dem Staat und dem Recht. So lange sie nicht als Staatsbürgerin anerkannt sei und dem Manne rechtlich unterworfen bleibe, werde sie von ihm nicht als Gleiche, sondern als Unterworfene geachtet und behandelt; Abhängigkeit und Rechtlosigkeit entwickele auf der anderen Seite die despotischen Neigungen und führe leicht zu Verachtung und Mißhandlung. Mill entwirft von der brutalen Rohheit, der die Frau, besonders der niederen Stände, oft ausgesetzt sei — man denke nur an die schmähliche Trunksucht — ein düsteres Bild: selbst gegen thätliche Mißhandlung finde sie schwer Rechtsschutz. Die Gleichstellung der Frau werde aber nicht nur ihr zu ihrem Recht verhelfen, sie werde auch für die ganze fernere Kulturentwickelung die wichtigsten Folgen haben. Der ganze Reichtum der menschlichen Natur werde erst dann zur Entfaltung gelangen,

wenn auch die bisher unterdrückte Hälfte zur Mitarbeit an allen höchsten Aufgaben berufen sein werde. Die bisherige Geschichte sei eine Geschichte der Männer; die eigentümliche, aber nicht geringere Begabung der Frau für alle Seiten des geistigen Lebens habe noch nicht Früchte tragen können.

Ich bin fern davon zu meinen, daß Bestrebungen, denen ein so redlicher und ernsthafter Denker, wie Mill, seine Teilnahme schenkt, mit hochmütigen Mienen und wohlfeilen Witzen abgethan sind. Ohne Zweifel ist es eine höchst wichtige Angelegenheit, die vermutlich die nächsten Jahrhunderte sehr ernsthaft beschäftigen wird; ich zweifle auch nicht daran, daß der Kreis weiblicher Thätigkeit sich erweitern wird. Doch vermag ich mir weder Mills Voraussetzungen, noch seine Folgerungen in ihrem ganzen Umfang anzueignen. Mill scheint mir einerseits den Unterschied der natürlichen Anlagen der Geschlechter, andererseits die Wichtigkeit der eigentlichen Frauenberufe zu unterschätzen*).

*) Seine Theorie scheint mit seinen persönlichen Erlebnissen in einigem Zusammenhang zu stehen. Es ist bekannt, in wie überschwänglicher Weise er die geistige Begabung seiner Frau feiert: eine Gemeinschaft des Denkens und der Arbeit habe zwischen ihnen bestanden, die es rechtfertige zu sagen, daß seine Schriften das Werk zweier vereinigter Geister seien. Er hatte diese Frau erst in höherem Alter, nach dem Tode ihres ersten Mannes, geheiratet, nachdem er schon zu Lebzeiten des Mannes mit ihr in zwanzigjähriger Freundschaft und Geistesgemeinschaft gelebt hatte. Von A. Bain erfahren wir, daß sie eine schwache, kränkliche Dame und während der ganzen Ehe mit Mill eigentlich „invalid" war. (A. Bain, J. St. Mill p. 165.) — Von Mills Mutter, deren er in seiner Selbstbiographie gar nicht gedenkt, sagt dagegen Bain (James Mill, p. 60), daß sie eine schöne und rüstige Frau gewesen sei, der keine der häuslichen Tugenden einer englischen Mutter gefehlt habe; für ihr Haus und ihre Kinder habe sie hart geschafft und sei ihrem Herrn unterthänig gewesen, habe aber seiner Erwartung als geistige Gefährtin nicht entsprochen. Es scheint, daß auch der Sohn ihr den letzteren Mangel nicht vergeben hat. Eine wie seltsam trockene, rein intellektualistische Atmosphäre in dem Vaterhause J. St. Mills herrschte, ist dem Leser seiner Selbstbiographie bekannt; statt spielend im Kreis der Mutter, finden wir dort die kleinen Knaben und Mädchen in der Arbeitsstube des Vaters, griechische und lateinische Vokabeln lernend. Ein merkwürdiges Gegenstück zu Mill bietet, wie in jeder anderen Hinsicht, so auch in seinem Verhältnis zu und in seinem Urteil über Frauen Th. Carlyle. Seine Lebensbeschreibung (von Froude, deutsch von Fischer, 1886, 3 Bde.) zeigt uns in der Mutter, einer Bauernfrau in einem kleinen schottischen Dorf, das Musterbild

Nach Mills Darstellung liegt die Sache ungefähr so: der Mann hat vor der Frau ursprünglich nur Eines voraus, größere physische Stärke. Dieser hat er sich bedient, um sich alle vornehmeren und wichtigeren Berufe beizulegen und alle unangenehmen und niedrigen Leistungen auf die Frau abzuwälzen. Sich hat er Jagd, Krieg, Regierung, Priestertum und später die gelehrten Berufe vorbehalten, der Frau dagegen Hausarbeit und Kinderzucht und auf niederer Kulturstufe die wirtschaftliche Arbeit aufgebürdet; von aller höheren Bildung ausgeschlossen, ist sie auf der Stufe einer Haussklavin zurückgehalten worden. Um diesen dem Mann erwünschten Zustand dauernd zu erhalten, wird er von der Männermoral als der vollkommene dargestellt: das Ideal der weiblichen Bildung ist nach ihr die sorgliche Hausfrau und Mutter und die sanfte, hingebende, liebenswürdige, sich unterordnende Gattin. Und die Erziehung setzt sich die Aufgabe, die weibliche Natur diesem Ideal entsprechend zu bilden.

Daß dies eine schiefe und unzulängliche Konstruktion der Dinge ist, dürfte denn doch dem Unbefangenen nicht zweifelhaft sein. Die Verteilung der Berufe beruht natürlich ursprünglich nicht auf Willkür und Wahl des Stärkeren, sondern auf der Verschiedenheit der Naturanlagen. Dem männlichen Geschlecht ist schon in der höheren Tierwelt die Neigung und Bestimmung zum Kampf, dem weiblichen die Neigung und Bestimmung zur Hegung und Pflege der Nachkommen eigen. Dieselbe psychophysische Differenzirung müssen wir als ursprünglich auch für die menschliche Gattung ansetzen, und damit ist denn die Verteilung der Berufe gegeben: das Waffenhandwerk ist der specifisch männliche, die Pflege der Kinder der specifisch weibliche Beruf. Diese Verteilung wirkt nun in der ganzen folgenden Ent-

einer rüstigen und tüchtigen Hausfrau und Mutter, ihre Briefe sind von einer einfachen Wahrheit und Tiefe, daß sie die tändelnden Briefe der „Frau Aja" weit hinter sich lassen. Der Sohn hing sein Leben lang mit ganzem Herzen an ihr. Die Frau Carlyles war eine schöne und wirklich geistreiche Dame aus guter Gesellschaft; in der Ehe mußte sie sich zur Hausfrau bequemen, was sie, wie hart es ihr anfangs auch ankam, mit heldenmütiger Tapferkeit gegen sich selbst durchsetzte. Ihr Gatte fand die Sache in Ordnung, ohne darin eben etwas Großes zu sehen. Und von ihrem Geist und ihrer Bildung viel Aufhebens zu machen, lag ihm nicht minder fern.

wickelung bestimmend fort, der Beruf des kriegerischen Führers ist die Urform des Regierungsberufs überhaupt. Die abgeleiteten Berufe des Richters und Königs haben jene zur Voraussetzung, selbstverständlich können auch sie nur in einer Hand sein, die das Schwert führt. Ein Anhang des königlichen Berufs ist ursprünglich der priesterliche: der Häuptling-König vermittelt den Verkehr des Stammes mit seinen Göttern. Der priesterliche Beruf aber ist wieder die Urform der gelehrten Berufe. Und so steht die Wissenschaft in ursprünglicher Beziehung zur Regierung.

Alle diese Beziehungen sind nun auch gegenwärtig keineswegs ganz verloren gegangen. Die erste und wichtigste Funktion der Regierung ist doch auch heute noch: das Schwert zu führen zum Schutz gegen äußere und innere Feinde. Heerbann und Gerichtsbann sind die beiden Säulen, auf denen die obrigkeitliche Gewalt heute so gut als vor tausend Jahren ruht. Wenn man nun nicht sagen kann, daß das Waffenhandwerk für Frauen so gut als für Männer sich schickt, so wird man auch nicht sagen können, daß die obrigkeitlichen Berufe nur durch Willkür dem Manne vorbehalten werden. Kann man Frauen nicht zu Soldaten und Polizisten machen, so kann man sie auch nicht zu Landräten, Richtern, Staatsanwälten, Regierungspräsidenten und Ministern machen; denn alle obrigkeitliche Gewalt beruht zuletzt immer darauf, daß sie bewaffneten Männern gebietet. Kann man sie nicht zu Beamten und Richtern machen, so kann man sie auch nicht zu Gesetzgebern oder Volksvertretern machen, am wenigstens natürlich bei einer parlamentarischen Regierungsform. Kann man sie aber nicht zu Parlamentsgliedern machen, so kann man sie auch nicht zu Wählern machen; ist das Geschlecht ein Hindernis, daß sie zur Ausführung von Parlamentsbeschlüssen berufen werden, so ist es auch ein Hindernis, daß sie in den Wahlkampf ziehen, politische Vereine bilden, Versammlungen halten, öffentlich reden und beschließen, und was sonst Sache der Wahlkörper ist. Es ist seltsam genug, daß Mill diese Konsequenz nicht sieht, er fordert für die Frauen das Recht zu wählen, ohne das Recht gewählt zu werden, eine Trennung, die einem Engländer als eine schlechthin unzulässige erscheinen sollte; wer beratet und wählt, der muß auch bereit sein, die Ausführung seiner Gedanken in die Hand

zu nehmen, sonst wird er zu einem leeren Schwätzer und Plänemacher. Also wer politische Gleichstellung der Frauen fordert, der muß auch die militärische Gleichstellung fordern. Findet die Sache hier ihre Grenze in der Natur der Dinge, so wird man anerkennen müssen, daß in Wahrheit auch die Heranziehung zu politischen Geschäften eine Überschreitung der natürlichen Grenzen ist. — Übrigens fürchte ich, daß die Erfüllung ihrer Forderung den Radikalen eine ähnliche Enttäuschung bringen würde, wie den Liberalen das allgemeine Stimmrecht gebracht hat. Es ist wohl kaum zweifelhaft, daß durch die Stimmen der Frauen, zunächst wenigstens, die klerikalen und konservativen Elemente verstärkt würden. Die Frau ist die Hüterin der Überlieferung, Pietätsgefühle beherrschen ihr Denken. Oder hofft man durch öffentliches Auftreten und Teilnahme an der Parteiagitation der Frau diesen Habitus zu nehmen? Dann müßte man freilich sagen, die Hineinziehung der Frau in das politische Getriebe wäre die heilloseste Verwüstung der geschichtlichen Lebenskräfte des Volkes; radikale Frauen, die ihre Säuglinge zum räsonniren anleiten, gehören in jenes von Hesiodus prophezeite eiserne Zeitalter, in dem die Menschen mit grauen Haaren zur Welt kommen.

Ist so die Verteilung der Berufe an die Geschlechter nicht durch Willkür gemacht, sondern in der Natur der Dinge selbst ursprünglich begründet, so scheint mir Mill auch darin zu irren, daß er annimmt, die Frau sei bei der Verteilung zu kurz gekommen, ihr seien allein die geringwertigen Berufe zugefallen.

Die natürlichen Berufe der Frau sind die Haushaltung und die Aufziehung der Kinder. Ich denke, diese beiden Berufe sind für das Glück und die Wohlfahrt des Einzelnen und der Gesammtheit von so außerordentlicher Wichtigkeit, daß sie den gewöhnlichen Berufen der Männer mindestens nicht nachstehen. Eine gute Haushaltung führen ist eine Kunst, in der so viel Geschick und Geschmack, Einsicht und Umsicht Verwendung findet, als kaum in der Fabrik oder im Bureau, in der Werkstatt oder beim Pflug. Und ist der zweite Beruf der Frau, die Kinderzucht, weniger wichtig, als etwa Heerdienst und Gerichtsdienst des Mannes? Sondern eher doch umgekehrt: eine gute Kinderzucht ist eine so feine und schwierige und

eine so wichtige Kunst, daß es keine andere giebt, von der für die Wohlfahrt der Familie und zuletzt des Volkes mehr abhängt.

Aber Wissenschaft und Kunst sind dem Manne vorbehalten. Nun, ich hege im Stillen die Ansicht, daß die Zeit kommen wird und vielleicht nicht mehr so fern ist, die auch der heutigen unsinnigen Überschätzung des Bücher- und Bildermachens ein Ende machen wird. Einstweilen sollte man die Männer und Frauen, denen das Büchermachen als der höchste aller Berufe erscheint, einmal durch eine große Bibliothek führen und ihnen die Tausende von Büchern zeigen, die hier in langen Reihen zu ewiger Vergessenheit aufgespeichert stehen. Alle diese Verfasser versprachen sich, als ihnen zum erstenmal ihr Name vom Titelblatt entgegenleuchtete, ewiges Gedächtnis, und mindestens neunundneunzig von Hundert mußten erleben, daß ihr mit soviel Angst und Sorge gehegtes Geisteskind, wenn es nicht schon todt zur Welt kam, doch innerhalb des ersten Jahres aus Mangel an Lebenskraft verschied. In der That, wie viel Bücher werden auch nur ein einziges Jahrzehnt alt? und wie viele mögen nach einem Menschenalter noch am Leben sein? ob eins von tausend? Wie veraltet kommt uns schon ein Buch aus den 40 er oder 50 er Jahren meistens vor. Eine verschwindend kleine Zahl überdauert das erste Jahrhundert und diese wenigen langlebigen Werke, die in Aller Händen sind, verursachen den Schein, als seien Bücher überhaupt langlebige Wesen. Durchschnittlich leben Menschen viel länger als Bücher. Sollte es nicht eine lohnendere Aufgabe sein, lebendige Menschen zu erziehen, als die Zahl der todten Bücher zu vermehren?

Also mir scheint nicht, daß die Frauen Ursache haben, über die ihnen zugefallenen Berufe als minderwertige sich zu beschweren. Die Verteilung ist der Natur und der Gerechtigkeit entsprechend. Eine Ausgleichung der Berufsunterschiede erscheint mir daher auch gar nicht als das an sich Wünschenswerte; wünschenswert vielmehr die Erhaltung der Frau bei ihrem natürlichen Beruf und die Wiedereinsetzung, soweit sie ihn verloren hat. Die Wiederherstellung des wirtschaftlichen Berufs der Hausfrau, der durch die Entwickelung des großstädtisch-industriellen Lebens bedroht wird, ist ein großes Stück der socialen Frage: die Herstellung wahrhaft menschlichen Lebens für

die Massen der großstädtischen Arbeiter hängt wesentlich davon ab, daß die Frau dem Hause, die Mutter den Kindern zurückgegeben wird. Und wenn die Zukunft dahin führte, daß die niederen Schichten der Gesellschaft des häuslichen und familienhaften Lebens im vollen Sinne wieder teilhaft würden, vielleicht würde dadurch auch die „gebildete" Frauenfrage ihrer Lösung näher geführt; sie beruht eben zum guten Teil darauf, daß die Arbeit mit der Hand für entwürdigend angesehen wird. Dadurch wird das Leben einer gebildeten Familie so kostspielig, daß sie aus dem Berufseinkommen des Mannes nicht bestritten werden kann. Würde die Hausfrauenarbeit wieder ehrlich, wie sie es vor 50 Jahren war, so wäre damit auch die Möglichkeit des Familienlebens für diese Schicht wieder hergestellt.

Inzwischen ist die Notlage allerdings vorhanden und für die Einzelnen ist sie unabwendbar und unverschuldet. Und hier muß man nun freilich sagen: es ist durchaus gerechtfertigt, daß die Frau, die ihren natürlichen Beruf nicht findet oder bei der gegebenen Lage der Dinge auf ihn nicht rechnet oder von vornherein verzichtet, nach einer ernsten Berufsthätigkeit, die ihr wirtschaftliche Selbständigkeit und gesellschaftliche Stellung giebt, strebt. In erheblichem Umfang haben diese Bestrebungen der Frau schon den Zugang zu den Erwerbszweigen des Handels und Gewerbes verschafft; auch die Bureaus der Staatsverwaltung, namentlich des Verkehrswesens, haben sich ihnen zu öffnen begonnen. Unter den Berufen geistiger Arbeit sind es besonders das Erziehungswesen und die Medicin, auf die sie ihr Augenmerk gerichtet haben. Von dem ersteren haben sie schon in erheblichem Umfang Besitz ergriffen, in den zweiten sind erst vereinzelte Vorläuferinnen eingedrungen, es scheint aber nicht zweifelhaft, daß sie Nachfolge finden werden. Die ärztliche Kunst ist, neben dem Erziehungsberuf, der Beruf, welcher sich am unmittelbarsten an den natürlichen Beruf der Frau anschließt und für welchen sie eine besonders glückliche Naturausstattung mitbringt. Wenn ein Unterschied zwischen dem Mann und der Frau hinsichtlich der geistigen Begabung stattfindet, so wird es der sein, daß die Frau durch schnellen Blick für verwickelte Thatbestände und durch sicheren Takt für die augenblickliche Anordnung des Nothwendigen vor dem Manne sich aus-

zeichnet: dieser ist langsamer, schwerfälliger, systematischer. Nun liegt auf der Hand, daß erfolgreiche Thätigkeit auf jenen beiden Gebieten wesentlich auf einem sicheren, divinatorischen Takt beruht. Wer hätte nicht in der Erziehung die instinktive Sicherheit der Frauenhand kennen gelernt? Sie kommt, sieht und hilft, ehe der Mann auch nur gewahr geworden ist, wo es fehlt. Ich zweifle nicht im mindesten daran, daß dieselbe Frau auch als Arzt diese glückliche Hand beweisen würde; auf den ersten Blick, so wie sie in ein Haus tritt, würde sie tausend kleine Dinge sehen, die ein Mann nie bemerkt, gerade jene kleinen Dinge, die durch ihre beständige und gehäufte Wirkung für Wohlbefinden und Gesundheit so wichtig sind. Es mag sein, daß der Mann geschickter ist, ein medicinisches oder physiologisches System zu bauen, Bacillen und Mikrokokken zu entdecken, dazu gehört Beharrlichkeit und die Kraft, mit Begriffen zu operiren; daß er dagegen in der Auffassung und Behandlung der tausend kleinen und großen Störungen des Lebens der Frau durchweg überlegen sein sollte, glaube ich nun und nimmermehr. — Und jedenfalls hätte auf einem Punkt die Frau einen höchst bedeutsamen Vorzug, nämlich in der Behandlung von Frauen und Kindern. Daß die Behandlung der Frauen durch männliche Ärzte große Unzuträglichkeiten hat, liegt ja auf der flachen Hand; es leidet wohl keinen Zweifel, daß manches Übel getragen wird und bedrohlich anwächst, nur weil die Frau sich nicht überwinden kann, darüber mit einem Mann zu verhandeln.

Die Schwierigkeit, welche zunächst der Weiterentwickelung entgegensteht, liegt in der Gestaltung unseres höheren Unterrichtswesens. Die Volksschule ist für beide Geschlechter dieselbe; aber unsere Gymnasien und Hochschulen sind ausschließlich auf Männer berechnet, die natürliche Folge davon, daß bisher die gelehrten Berufe ausschließlich Männern zugänglich waren. Sollen nun gewisse Fächer auch Frauen zugänglich gemacht werden, so müssen ihnen notwendig die alten Vorbildungsanstalten geöffnet oder neue geschaffen werden. Beides stößt auf Widerstand. Es handelt sich zunächst um die Universität. Neue Institute für Frauen aus öffentlichen Mitteln zu errichten, erscheint in einer Zeit, wo der Überfluß an Bewerbern um diese Berufe schon zu einem Notstand zu werden droht, kaum angemessen. Und private Aufwendungen für solche Dinge, wie sie

in England und Amerika eine Ehre reicher Familien bilden, gehören nicht oder noch nicht zu den Lebensgewohnheiten unserer Millionäre. Aber auch die Zulassung zu den alten Hochschulen stößt auf Bedenken. Kann man denn junge Männer und junge Mädchen neben einander den Sezirsaal und die klinischen Anstalten, physiologische und pathologische Vorlesungen besuchen lassen? Würde dabei nicht, um nichts Schlimmeres zu sagen, mindestens die Weiblichkeit der Studentinnen unwiderbringlich verloren gehen?

Die Schwierigkeiten sind offenbar nicht gering. Daß das Verhältnis der Geschlechter durch einen derartigen Verkehr einen anderen Charakter erhalten würde, ist ohne Zweifel wahr. Allerdings, wir überschätzen vielleicht den Wert jenes Etwas, das man Weiblichkeit zu nennen pflegt. Unschuld und Schamhaftigkeit sind Eigenschaften des Weibes, die nicht hoch genug geschätzt werden können; sie werden aber nicht durch die Erkenntnis der Dinge, die sind, ausgeschlossen. Sollte aber der Schein jener Eigenschaften, die nachgemachte Naivität und die Prüderie darüber verloren gehen, so wäre das kein Unglück. Und ob nicht die Anwesenheit von Frauen, d. h. von einfach und ernsthaft arbeitenden Frauen, auch auf den Ton und die Anschauungen der männlichen Medicinerwelt eine günstige Rückwirkung üben könnte? Ob nicht Cynismus und Rohheit in solcher Gegenwart sich scheuen und zurückweichen würden? Ich bin geneigt es zu glauben; allerdings nur unter einer Bedingung: daß es möglich wäre, emancipationslustige Damen, die zur Universität zögen, um akademische Freiheiten zu genießen, gänzlich fern zu halten. Da sich aber eine solche Sichtung schwerlich wird durchführen lassen, so wird die Einrichtung besonderer Unterrichtskurse für Frauen wenigstens fürs erste das Möglichere sein. Und dasselbe wird für die philosophischen Fakultäten gelten. England und Amerika sind in der Errichtung von geschlossenen Anstalten für den wissenschaftlichen Unterricht weiblicher Studirenden vorangegangen. Vermutlich wird auch Deutschland einmal folgen.

Natürlich wäre dann auch ein entsprechender Vorbereitungskursus erforderlich, wie ihn für Knaben die Gymnasien bieten. Seinen Inhalt müßten außer den üblichen Fächern die notwendigen sprachlichen Kenntnisse, zu denen gegenwärtig auch noch das Lateinische

gerechnet werden muß, und elementare Kurse in Mathematik und Naturwissenschaft bilden. Sollten Schulen von dieser Art allmälig auf die höheren Töchterschulen eine Rückwirkung üben, so wäre auch das ein Gewinn. Auch den Frauen thut eine Schule not, die nicht der Neigung zu Putz und Flitter, zu Gefühlsschwelgerei und geschäftigem Müßiggang entgegenkommt, sondern zu ernsthafter Arbeit und ernsthaftem Nachdenken erzieht. Man sagt, Grammatik und Mathematik entsprechen nicht der weiblichen Neigung. Nun, sie entsprechen auch der Neigung vieler Knaben nicht; dennoch ersparen wir sie ihnen nicht, sondern halten sie für eine heilsame Zucht des Geistes. In der Volksschule wird Knaben und Mädchen derselbe Unterricht geboten. Vielleicht trägt dieser Umstand mit dazu bei, den Frauen der unteren Klassen ihre Stellung zu schaffen; sie nehmen das Leben ernst und sie werden von jedermann ernst genommen. Die „höhere Tochter" dagegen ist ein wunderliches Wesen, dessen Name leicht schon ein Lächeln hervorruft, wo er genannt wird; man denkt dabei an ein Geschöpf, das nichts ernst nimmt und das darum auch von niemandem ernst genommen wird.

Was in der Meinung der Männerwelt diesen Forderungen entgegen steht, das ist meines Erachtens nicht so sehr die Furcht vor der vermehrten Konkurrenz, wie manche schriftstellerische Vertreterinnen dieser Sache meinen; die gegenwärtig lebende Generation der Männer hätte doch schwerlich schon von dem Wettbewerb zu leiden, und was die Zukunft anlangt, so haben die Väter ja für ihre Töchter das gleiche Interesse, wie für ihre Söhne. Es ist auch nicht Voreingenommenheit für das gebildete Frauenzimmer in seiner gegenwärtigen Gestalt; der Bildungsflitter mag ein junges Mädchen einem jugendlichen Liebhaber einen Augenblick reizend machen; Ehemänner und Väter pflegen andere Dinge für wichtig und wünschenswert anzusehen. Mir kommt vor, es ist vielmehr die, hoffentlich grundlose, Besorgnis, daß die gegenwärtige Bewegung eben darauf ausgehe, die Mädchen noch „gebildeter" zu machen, als sie schon sind. Es ist die Abneigung gegen das gebildete Frauenzimmer, das nur mit Büchern und Bildern Umgang haben mag und gegen die wirklichen und ernsthaften Aufgaben des Lebens vornehm thut, es ist das Grauen vor der emancipirten Dame, die raucht, Zola liest, mit Pferden und Hunden umgeht, ihr

Haar kurz scheert und am liebsten Männerkleider anzöge. Gelingt es der Bewegung, die Meinung zu zerstören, als hätten sie mit solchen Dingen irgend welche Gemeinschaft, gelingt es ihnen, die öffentliche Meinung zu überzeugen, daß sie vor Allem neue Arbeitsgebiete wollen als Ersatz für die verlorenen, dann wird der Widerstand bald schwinden. Das Recht auf Arbeit, auf wirkliche, ernsthafte Arbeit gehört allerdings zu den allgemeinen Menschenrechten, ja ich meine, es kommt unter allen ihm die erste Stelle zu. Und dieses Recht ist der höheren Tochter sicherlich in einem beklagenswerten Maße entzogen. Manche findet weder im elterlichem Haushalt noch außerhalb während der Jahre, die auf die Schulzeit folgen, wirkliche, zusammenhängende Beschäftigung. Mit Gewalt wird sie dahin gedrängt, mit Putz und Eitelkeit, Tändeleien und Phantasien die Zeit zu füllen. In der That, es ist verständlich, wie eine ernsthaft angelegte Natur durch solche Lage zu krankhafter Verstimmung und Erschlaffung gebracht werden kann. Von der Bildung kann kein Mensch leben, leben kann man nur von der Arbeit.

Vergessen werden sollte übrigens bei der Verhandlung dieser Fragen niemals, daß es schlechterdings nicht darum sich handeln kann, für alle jungen Mädchen wohlhabender Familien das Studium ins Auge zu fassen. Für die große Mehrzahl bleibt der natürliche Beruf, Hausfrau und Mutter zu werden. In einem Artikel des Nineteenth Century (Okt. 1889) führt ein englischer Schriftsteller, Grant Allen, diesen Punkt vortrefflich aus. Um die Bevölkerung auf gleicher Höhe zu erhalten, so zeigt er an der Hand der Statistik, muß jede Frau im Durchschnitt vier Kinder gebären. Sinkt der Durchschnitt unter vier Kinder auf die Ehe oder bleibt ein Teil der Frauen unverheirathet, so nimmt die Bevölkerungsziffer ab, da fast die Hälfte aller Kinder vor Erreichung des heiratsfähigen Alters stirbt. Damit ist gegeben, daß bei der allgemeinen Einrichtung der weiblichen Erziehung diese Rücksicht bestimmend sein muß. Wir werden nicht um der vier von Hundert willen, die unverheiratet bleiben, die 96 erziehen, als ob sie alle zu gelehrten Studien bestimmt wären. Vielmehr werden wir alles thun, um die Entwickelung dieser 96 in solcher Weise zu leiten und zu unterstützen, daß sie für ihren natürlichen Beruf auf das beste ausgestattet und vorbereitet sind, und sollte darüber selbst die

Kunst, in zwei oder drei fremden Sprachen zu reden oder zu schweigen zu kurz kommen. —

Mit einem Wort gehe ich noch auf die familienrechtlichen Forderungen ein. Mill äußert sich mit den schärfsten Ausdrücken über die unwürdige rechtliche Stellung der Frau in der Ehe nach englischem Recht. „Die Frau kann nichts thun ohne die wenigstens stillschweigende Erlaubnis des Mannes. Sie kann für sich kein Eigentum erwerben; in dem Augenblick, wo es ihr zufällt, selbst durch Erbschaft, wird es ipso facto das seine." Nur durch besondere Abmachung kann ihr ein besonderes Vermögen gesichert werden: „nimmt er ihr aber das Einkommen aus demselben, sobald sie es empfangen, mit Gewalt ab, so kann er dafür weder bestraft noch zur Wiedererstattung angehalten werden." Ebenso steht es mit der Gewalt über die Kinder; „sie sind dem Gesetz nach seine Kinder; er allein hat gesetzliche Rechte über sie, sie kann nichts über sie bestimmen, ohne von ihm beauftragt zu sein. Selbst nach seinem Tode ist sie nur dann gesetzliche Vormünderin, wenn er sie in seinem Testament dazu bestimmt hat." So hat die Frau rechtlich die Stellung der Sklavin. „Das Gesetz betrachtet die beiden als eine Person, um daraus die Folgerung zu ziehen, was ihr gehöre, sei auch das Seinige; der parallele Schluß: was sein sei, gehöre ihr, wird aber niemals daraus gezogen."

In Deutschland ist die rechtliche Stellung der Ehefrau in mancher Hinsicht eine bessere, besonders mit Beziehung auf das Güterrecht; doch gilt im ganzen auch hier: der Ehemann verfügt über das Einkommen der Frau und in weitem Umfang auch über ihr Eigentum. Nicht minder ist er Herr über die gemeinsame Lebensführung und über die Kinder.

Daß diese Rechtlosigkeit der Ehefrau gegen den Mann ihre sehr bedenkliche Seite hat, ist nicht zu leugnen; man wird Mill zugeben müssen, daß der Besitz der Gewalt für manche Natur eine unwiderstehliche Aufforderung zum Mißbrauch ist. Ausplünderung und Mißhandlung der Frau ist ja auch bei uns keineswegs etwas Unerhörtes; soweit Trunksucht herrscht, ist sie Regel. Es wird daher alles zu billigen sein, was das Recht an Einrichtungen schafft, um der Frau das Verfügungsrecht über ihr Eigentum und über ihr Einkommen,

so weit es mit der Einheit des Haushalts vereinbar ist, zu sichern; so wenn der Entwurf des bürgerlichen Gesetzbuchs für das deutsche Reich den Verdienst der Frau durch Arbeit außer dem Hause oder durch einen selbständigen Geschäftsbetrieb zu dem Vorbehaltsgut rechnet. Aber die Sache hat ihre Grenzen. Mill und ihm folgend Höffding fordern volle Rechtsgleichheit für beide Gatten. Vortrefflich; aber wie ist die Sache im einzelnen durchzuführen? Soll Vermögen und Einkommen der Regel nach vollständig getrennt bleiben, sodaß Mann und Frau beide ihr Einkommen selbständig verwalten? Oder, wenn dies bei gemeinschaftlicher Haushaltung nicht thunlich ist, soll jedem Teil gegen jede wirtschaftliche Handlung des andern, sofern daraus der gemeinsamen Kasse Lasten erwachsen können, ein Einspruchsrecht zustehen? Soll die Frau gegen den Entschluß des Mannes, eine Wohnung zu mieten oder zu kündigen, an diesen oder jenen Ort überzusiedeln, dieses oder jenes Geschäft zu beginnen oder aufzugeben, die Kinder in diese oder jene Schule oder Lehre oder Stellung zu geben, ein Einspruchsrecht haben? Soll die Sache, wenn die Gatten nicht zu einem Vergleich kommen, von einem Richter entschieden werden? Oder soll Nichtübereinkunft in solchen Dingen als Grund zur Scheidung anerkannt werden? Alles das sind ja augenscheinlich unmögliche Dinge. Und so wird es wohl dabei bleiben: da eine Familie in ihren Beziehungen nach Außen notwendig als einheitliches Rechtssubjekt funktioniren muß, so muß bei einem der Gatten das Recht sein, für die Familie verbindliche Entscheidungen zu treffen. Und da der Natur der Dinge nach die Beziehungen zur Außenwelt der Regel nach durch den Mann verwaltet werden, so wird er auch der rechtliche Vertreter der Familie bleiben. Ich sehe nicht, wie das anders werden kann; jedes Haus, sagt schon Aristoteles, ist eine Monarchie*).

11. In der Wichtigkeit des Familienlebens für die moralische Entwickelung ist die große Bedeutung der Tugenden und Pflichten begründet, die sich auf das geschlechtliche Leben beziehen. Das geschlechtliche Leben ist der Naturboden, aus dem das Familienleben hervorwächst. Alles, was geeignet ist, jenes von der normalen Funk-

*) Polit. I, 7; 1255 b 19: *μοναρχεῖται πᾶς οἶκος.*

tion abzuleiten, hat eben damit auch die Tendenz, das Familienleben zu untergraben. Eine wie außerordentliche Wichtigkeit diesem Gebiet von der Volksempfindung beigelegt wird, kommt in dem Sprachgebrauch zur Erscheinung, der geschlechtliche Vergehungen als Vergehen gegen die Sittlichkeit, als Unsittlichkeit schlechthin bezeichnet; es drückt sich darin die Lebenserfahrung der sprachbildenden Gesammtheit aus, daß das normale Verhalten zum geschlechtlichen Leben in einer besonders engen Beziehung zur Sittlichkeit überhaupt stehe, so daß ohne jenes diese überhaupt nicht vorhanden sein könne. Auch das ist bemerkenswert, daß die Sitte an keinem Punkt so sehr als absolut verbindlich empfunden wird; vielleicht ist auch in keinem Punkt eine so starke instinktive Grundlage der Sitte vorhanden: man denke an die Abscheu vor Blutschande, an die ungeheure Gewalt der Eifersucht und Ähnliches.

Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß das Urteil der Sitte, wie es sich in der Sprache ausdrückt, ein wohlbegründetes ist. Übertretungen der Sitte rächen sich hier mit den schwersten Störungen für das Eigenleben und für die Umgebung. Am sichtbarsten beim weiblichen Geschlecht; hier wird ein Fehltritt leicht zu unheilbarer Zerstörung des ganzen Lebens. Nicht eben so sichtbar und regelmäßig machen sich die Wirkungen geschlechtlicher Verirrungen bei dem anderen Geschlecht geltend; in dem Leben des Mannes hat die geschlechtliche Funktion überhaupt nicht eine so absolute Bedeutung, wie in dem Leben des Weibes. Und hierin liegt offenbar die Ursache, daß Vergehungen des Mannes auf diesem Gebiet von der Sitte überall so viel nachsichtiger beurteilt werden, als dieselben Vergehungen der Frau, eine Unterscheidung, welche die intuitive Ethik für eine sinnlose ansehen muß, während sie bei der teleologischen Auffassung als eine in der Natur der Dinge begründete erscheint. Doch kann man sagen, daß auch im Leben des Mannes die schwersten Störungen von diesem Punkt ausgehen. Abstumpfung für höhere Interessen, Schwächung des Willens, für große und ideelle Güter Kraft und Leben einzusetzen, sind die ersten Wirkungen. Der Freiherr von Stein sagte von einem zeitgenössischen Staatsmann (v. Hardenberg), der den Weibern ergeben war, geringschätzig: ihm fehle „die Klemme des Willens". Vernachlässigung auch der

eigenen Angelegenheiten, Zerrüttung des Vermögens und der Gesundheit, endlich Verlust der Selbstachtung und Verachtung Anderer folgen als weitere Wirkungen der Zerrüttung des geschlechtlichen Lebens. Où est la femme? sagt der Franzose, wenn er einen Mann mit seiner Existenz Schiffbruch leiden sieht, ein Wort, das die Summe der Erfahrung eines auf diesem Gebiet nicht unerfahrenen Volkes unmißverständlich ausdrückt.

Auf der Wichtigkeit der Sittlichkeit beruht die Bedeutung der Schamhaftigkeit. Sie hält mit der Sicherheit und Kraft des Instinktes schon von jeder Annäherung an die gefährliche Klippe zurück. Deshalb ist Schamhaftigkeit und Sittsamkeit der Gesichtspunkt, von dem die Erziehung namentlich des weiblichen Geschlechts beherrscht wird; Jhering hat in dem zweiten Bande des Zwecks im Recht feinsinnig gezeigt, wie die tausend großen und kleinen Gebote der Sitte, mit denen das Leben des Weibes von Jugend auf eingehegt wird, ihre teleologische Notwendigkeit darin haben, daß sie von ferne allem vorbeugen, wodurch die „Sittsamkeit", die Schutzwehr der sexuellen Reinheit, in Gefahr kommen könnte. — Bei dem Manne kommt ein Anderes hinzu: die Achtung vor der Frau, d. h. vor dem Wesen und Sinn der reinen Frau. Der Wandsbecker Bote giebt seinem Sohn ein gutes Wort mit auf den Weg: „Thue keinem Mädchen Leides und denke, daß deine Mutter auch ein Mädchen gewesen ist".

Es ist eines der ersten und am meisten charakteristischen Symptome des Aufklärungszeitalters im Leben der Völker und der Einzelnen, daß an diesem Punkt allerlei skeptische Reflexionen gegen die Sitte gerichtet werden. Sollte Gott wirklich verboten haben von diesem Baum zu essen? Ehe ist Vertrag, Konvention; wenn zwei übereinkommen, wer hat das Recht sich zwischen sie zu drängen? Die Hetären kommen in Griechenland mit der Aufklärung, und im Zeitalter Voltaires gehörte es zu den Erkennungszeichen der Aufgeklärten, mit der Frau eines anderen Mannes zu leben; die rechtschaffene Ehe galt für altfränkisch und bäurisch. In Deutschland folgten die Höfe auch in diesem Stück dem französischen Vorbild. In den mittleren Ständen erhielt sich die Sitte, hier auch durch das kirchlich-religiöse Leben geschützt, länger; erst die Romantiker, welche, so sehr sie die

Antipoden der Aufklärung sind, doch in mehr als einer Hinsicht auch als ihre Vollender angesehen werden können, holten die Befreiung des Individuums und seiner Triebe in der Poesie und im Leben nach. Und bis auf diesen Tag ist die freie Liebe, d. h. die Emancipation des geschlechtlichen Lebens von der Herrschaft der Sitte, ein Lieblingsthema der Aufgeklärten; die Sitte wird als hemmende Fessel, wodurch das Glück oder der Lebensgenuß oder die vollste und freieste geistige Entwickelung des Individuums ohne Not verkürzt werde, empfunden.

Es gehört kein tiefer Blick in menschliche Dinge dazu, um die Unzulänglichkeit dieser Philosophie zu erkennen. Die Geschichte zeigt mit hinlänglicher Deutlichkeit, wohin die Auflösung der Sitte führt. Hat eine Nation oder eine Klasse die Achtung vor der Sitte, durch welche die Heiligkeit des Familienlebens geschützt wird, verloren, so ist sie zum Untergang gezeichnet. Ernst und Kraft schwinden, wo galante Abenteuer im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens stehen; die Nachkommen wachsen familienlos, ohne Zucht und ohne Liebe, inmitten eines nichtsnutzigen Gesindes auf. Die galante, geistreiche, liederliche Gesellschaft des Versailler Hofes wurde durch die Revolution verschlungen. Man meint ihre Unfähigkeit zu ernsthaften Widerstand mit Händen zu greifen, wenn man H. Taine's kundige Beschreibung ihres Lebens liest.

Bemerkenswert ist, daß die Neigung zur skeptischen, aufgeklärten Denkweise besonders in den Kreisen der Künstler und Poeten einheimisch ist. Lebhafte Sinnlichkeit und Einbildungskraft, die zur Naturausstattung des Künstlers gehört, scheint mit starker erotischer Erregbarkeit in enger Wechselwirkung zu stehen. Man weiß, daß hin und wieder für Künstler eine besondere Moral in Anspruch genommen wird: gleichsam als ob ihr Beruf sie nötige, manches zu erleben, was mit der allgemeinen Moral nicht in Einklang sei. Dem entspricht, daß die Gegenstände der künstlerischen und dichterischen Darstellung häufig die Beurteilung durch eine weitherzigere Moral, als die der Sitte, erfordern, wenn sie nicht anstößig befunden werden sollen. Die Macht und das Recht der Liebesleidenschaft gegen Vorurteile und Interessen, gegen Sitte und Verstand, ist bekanntlich ein bevorzugter Gegenstand des Romans, und in unseren Theater-

aufführungen tritt die Rechnung auf sinnliche Reizung nicht selten sehr unverhohlen zu Tage. Von den Moralphilosophen sind darum von jeher Zweifel an dem Beruf der Künstler, das Volk sittlich zu erziehen, geäußert worden. Plato will im Idealstaat die Dichter überhaupt nicht zulassen; und von den Künsten redet er im allgemeinen mit Geringschätzung, sie stellen sich ihm dar als den Sinnen schmeichelnde Nachahmerinnen der gemeinen Wirklichkeit. Und sein moderner, positivistischer Kritiker giebt ihm hierin Recht. Laas bemerkt in dem zweiten Bande seines Werkes über Idealismus und Positivismus (S. 324): „Schwerlich ist zu leugnen, daß die häufige Hingebung an die schwelgenden, romantischen, dämmerigen, elegischen und leidenschaftlichen Situationen, wie sie zahlreiche Gesangstücke unserer Damen voraussetzen, eine bedenkliche und verführerische Wirkung ausübt. Immer wieder gefällt sich malerische und dichterische Phantasie an der Darstellung des Schlüpfrigen und Obscönen. Und die Dichtkunst hat mit ihrer einschmeichelnden und hinreißenden Rhetorik nur allzu oft das Verkehrte, Schwächliche und Verwerfliche ebenso eindringlich zu machen gewußt, als das Gesunde, Nützliche und Beifallswerte. Welche bedenklichen Bemühungen stellt z. B. Jahr aus Jahr ein die belletristische Muse an, um durch isolirte Behandlung des Liebesglücks phantastische Vorstellungen und geile Triebe zu erzeugen. Überhaupt liegt in der künstlerischen Isolirung der Gefühlsobjekte eine gewisse Gefahr für die Ausbildung richtig abgewogener ethischer Wertschätzungen. Den Künstlern haftet in weitem Umfang so viel weltentfremdete, zügellose Schwärmerei, so viel weichliche Schönseligkeit, geniale Ungebundenheit, ja Lüderlichkeit, an, verbunden mit Gleichgiltigkeit gegen die ernsteren Interessen, daß man manchmal glauben möchte, es sei nicht blos platonische Auswahl, sondern auch eine besondere Disciplin der Kunstjünger notwendig." Welche Disciplin denn freilich, von der Erziehungspolizei des modernen Staates ausgeübt, das sicherste Mittel sein möchte, das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges hervorzubringen.

12. Ich füge hier eine Bemerkung über eine Angelegenheit ein, von der es schwer ist zu reden, schwer auch zu schweigen: die Prostitution. Sie ist, besonders in den modernen Großstädten, zu einem

ungeheuren gesellschaftlichen Übel herangewachsen. Sie bildet einen wesentlichen Bestandteil jenes Bodensatzes der modernen Gesellschaft, in welchem Laster und Verbrechen gleichsam eine öffentliche Organisation angenommen haben; Dirnen und Gauner sind die beiden zusammengehörigen Hälften dieser Gegengesellschaft. Die erste Hälfte ist die gefährlichere, sie vergiftet physisch und moralisch die in den großen Städten zusammenströmende Jugend, Soldaten, Gesellen, Kaufleute, Studenten, und so wird Schmutz, Gemeinheit und Krankheit durch alle Kreise des Volkes und des Landes verschleppt.

Wie soll sich die Gesellschaft zu diesem Übel verhalten? Zwei Ansichten stehen sich gegenüber: die eine findet man öfter bei Ärzten und Beamten, die andere bei Moralisten und Theologen. Jene meint, man muß die Dinge nehmen, wie sie sind; das Übel ist da und kann nicht ausgerottet werden; es kann sich also nur darum handeln, ihm nach Möglichkeit die schädlichen Wirkungen zu nehmen. Das geschieht durch Überwachung und Regulirung. Auf dieser Ansicht beruht das in den meisten Großstädten durchgeführte System, die Prostituirten haben sich bei der Polizei zu melden und einzuschreiben, und dann regelmäßig zu ärztlicher Untersuchung sich einzustellen. Dagegen erhalten sie Freiheit vom Strafgesetzbuch. Das deutsche Reichsstrafgesetzbuch bestimmt in § 361, 6: mit Haft wird bestraft eine Weibsperson, welche polizeilichen Anordnungen zuwider gewerbsmäßig Unzucht treibt. Die Einschaltung: polizeilichen Anordnungen zuwider, nimmt von der Strafbestimmung die Prostituirten, welche jenen polizeilichen Anordnungen genügen, aus. Die Prostitution wird dadurch also zu einem polizeilich regulirten und gewissermaßen konzessionirten Gewerbe. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung bezeichnen die Bordelle. Die günstigen Wirkungen, welche man von diesem Verfahren sich verspricht, sind: Schutz der Gesundheit, Schutz gegen Verführung durch Absonderung der Prostitution von der gesunden Bevölkerung, Schutz gegen Angriffe der unbefriedigten Begierde auf die Ehrbarkeit.

Von der anderen Seite wird dagegen geltend gemacht: daß alle diese Wirkungen höchst fraglich seien. Die sogenannte Regulirung der Prostitution sei niemals im Stande gewesen, die irreguläre Prostitution zu beseitigen. Vielleicht werde die letztere nicht einmal da-

durch vermindert, sofern die regulirte Prostitution, namentlich die in Bordellen organisirte, als moralischer Ansteckungsheerd wirke: die Zuchtlosigkeit der männlichen Jugend werde durch derartige Veranstaltungen geradezu groß gezogen, ganze Stadtteile würden dadurch zu Trägern giftiger Infektionsstoffe für die Phantasie. Auch die sanitätspolizeiliche Überwachung sei, was den beabsichtigten Erfolg anlange, nicht von unzweifelhaftem Wert, dagegen habe sie den unzweifelhaften Erfolg, daß sie die Sache mit dem Schein der Gefahrlosigkeit umgebe und dadurch die Versuchung vermehre. Hier gelte aber: plus de risque, moins de danger. Endlich habe jede Art von polizeilicher Licenziirung für die Inskribirten selbst zur Folge, daß sie ihnen die Rückkehr zu einem anderen Leben sehr erschwere.

Ich maße mir nicht eine Entscheidung in so schwieriger Frage an, gestehe aber, daß ich geneigt bin, den letzteren Betrachtungen mehr Gewicht beizulegen, als ihnen von praktischen Politikern beigelegt zu werden scheint. Die nächsten und sichtbarsten Übel mögen jene Abhülfe immer wieder nahe legen; vielleicht sind aber die ferneren Übel, welche die Regulirung selbst wieder im Gefolge hat, wenn auch nicht so sichtbar, so doch nicht minder bedenklich. Vor allem ist eine üble Nebenwirkung von der Regulirung unabtrennbar: sie ist zugleich eine Art von Legitimirung des Lasters: es wird gleichsam mit hoher obrigkeitlicher Bewilligung geübt. Das muß auf die öffentliche Meinung irreleitend wirken, es sieht immer wie eine Anerkennung der Notwendigkeit der Sache aus. Dieser Schein kann nur dadurch vermieden werden, daß sich die Obrigkeit auf ein rein repressives Verhalten beschränkt. Vielleicht wäre das angemessenste Verhalten dies: geschehen lassen, was man nicht hindern kann, aber nichts unterlassen, was zu verhindern geeignet ist, daß Unzucht als eine notwendige und anerkannte Lebensbethätigung in die Öffentlichkeit trete. Jedes öffentliche Ärgernis, jede Art von Schaustellung und Anlockung, mit ihrem ganzen Apparat, öffentlichen Anschlägen, Bekanntmachungen u. s. w. zu unterdrücken, das wäre dann die einzige Aufgabe der Polizei. Würde dadurch das ganze Treiben mit dem Charakter der Unehrlichkeit behaftet, so wäre das das höchste, was polizeiliches Einschreiten überhaupt erreichen kann. Wirkliche Heilung des Übels kann nur von der Besserung der Sitte

oder vielmehr von der Entfernung der Ursachen erwartet werden, welche das eheloſe Leben überhaupt und im beſonderen die Anhäufung familienlos lebender junger Leute beiderlei Geſchlechts in den Großſtädten herbeiführen. Dieſe aber hängt von der Entwickelung des ſocialen und politiſchen Lebens überhaupt ab.

13. Die Dienſtboten. Es giebt ſchwerlich ein Gebiet, auf dem die Klage, daß die Welt immer ſchlechter werde, mit ſo tiefer Überzeugung ausgeſprochen wird, als das Geſindeweſen. Jede Hausfrau macht die Erfahrung, daß die Dienſtmädchen täglich unzuverläſſiger und ſchlechter werden; wenig leiſten und viel erbeuten, das ſei ihr einziger Gedanke; Anhänglichkeit und Treue gebe es nicht mehr, ſie kommen und gehen, lügen und ſtehlen, und lachen hinterdrein über die, die es ſich gefallen laſſen.

Die Klage wird nicht ohne Grund ſein. Es iſt auch nicht ſchwer die Urſachen zu entdecken. Nach der Regel des alten Pädagogen Salzmann ſollen Erzieher, wenn in der Erziehung etwas nicht nach ihrem Wunſch und Willen geht, allemal zuerſt bei ſich ſelber die Urſachen ſuchen. Die Regel wird auch hier gelten. Die Hausfrauen haben die Dienſtmädchen, die ſie ſelbſt ſich erziehen und alſo zu haben verdienen; d. h. die Geſammtheit der Hausfrauen einer Zeit, die einzelne muß ſie nehmen, wie ſie ſind. Es geht hierin, wie in allen andern Dingen: mit den Schuldigen werden auch die Unſchuldigen geſtraft. Wenn Dienſtboten und Herrſchaften ſich gegenwärtig ferner ſtehen als vor hundert Jahren oder als noch vor einem Menſchenalter, wer hat die Kluft gemacht? Haben die Dienſtboten den Herrſchaften die Tiſchgemeinſchaft gekündigt? Haben die Dienſtboten den Herrſchaften Anrede und Auskunft und menſchlichen Lebensverkehr verweigert? Der rechten Regierung folgt Anhänglichkeit der Regierten zu aller Zeit; es giebt nichts, wofür im Grunde die menſchliche Natur dankbarer iſt, als für eine gute Regierung; rechte Anleitung zu tüchtiger Thätigkeit iſt freilich auch das Beſte, was ein Menſch dem anderen leiſten kann. Mir ſcheint es nun nicht zweifelhaft zu ſein, daß die Generation unſerer Mütter und Großmütter, um nicht weiter zurückzugehen, in den häuslichen Regierungskünſten dem gegenwärtigen Geſchlecht ſehr überlegen war. Vor allem beſaßen jene, was das einfache Geheimnis aller Regie-

rungskunst ist: überlegene Einsicht und Fertigkeit in den Dingen, zu denen sie Andere anleiten und anhalten sollten. Die rasche Zunahme des sogenannten Nationalreichtums und der sogenannten Bildung seit dem letzten Menschenalter hat die Haushaltungskünste in Verachtung gebracht. Es ist kein Wunder, daß Frauen, die als Mädchen nur mit Feder und Pinsel, mit Büchern und Klavier Umgang gehabt haben, keine Dienstboten erziehen können. Eine Arbeit ist nicht geraten: sie können nicht zeigen, woran es liegt und wie es besser zu machen sei, sondern nur hülflose Unzufriedenheit äußern. Und nicht einmal vermögen sie zur rechten Zeit zu loben und zu tadeln; sie schelten, wenn eine Sache gut und rechtschaffen verrichtet ist und sind ein andermal zufrieden mit nichtsnutziger Arbeit. Oder sie sehen überhaupt gar nicht hin, nur mit Widerwillen hören sie das Notwendigste und eilen, diese unwürdigen Dinge hinter sich zu haben. Und da sollten Fremde, die auf einen Monat gemietet sind und als Fremde behandelt und gehalten werden, mit Eifer und Sorge der Dinge sich annehmen?

Es ist kein Wunder, daß in einem Haus ohne rechtes Regiment die Dienenden verdorben werden. Augen, die nicht sehen und unterscheiden können, sind eine Aufforderung zum lügen und betrügen, zum stehlen und hehlen. Ob es in der Großstadt ein einziges Haus giebt, in dem nicht jeden Tag in irgend einer Form gestohlen wird? Sicherlich bietet sich Gelegenheit und Versuchung in jedem täglich; der ganze Hintertreppenverkehr hat sich darauf eingerichtet. Man kann beinahe sagen, die Sache verliert durch ihre Regelmäßigkeit etwas von ihrer Bösartigkeit; was Alle thun, wird kaum mehr als Unrecht empfunden. Es geht damit, wie mit „Usancen" aller Art in anderen Berufszweigen, es kann neben ihnen bis zu einem gewissen Grad Ehrlichkeit und Redlichkeit in anderen Dingen bestehen. Freilich, schön ist es doch nicht. Und mir ist nicht zweifelhaft, daß das ganze Gesindewesen, wie es sich ausgebildet hat und täglich mehr ausbildet, ein sehr wirksames Element in der Auflösung der Volkssittlichkeit ist, die wir als Rest eines ehedem größeren Erbes noch besitzen. Was die tausende von Dienstmädchen, die alljährlich vom Lande in die Großstädte ziehen, um hier eine Reihe von Jahren von Hand zu Hand zu gehen, an Putz und Flitter, an Findigkeit

und Geschick mitbringen, wenn sie in die Heimat zurückkehren, ist wohl ein sehr fraglicher Ersatz für das, was auf jener Wanderung eingebüßt wird.

Vielleicht muß man übrigens sagen: das ganze Verhältnis ist nicht mehr zeitgemäß. Das Gesindewesen ist eine Form des Arbeitsverhältnisses, die eigentlich einem vergangenen System, dem System der Privatunterthänigkeit, angehört. Nachdem dieses beseitigt und das Arbeitsverhältnis sich überall in ein Kontraktverhältnis aufgelöst hat, in dem sich „Arbeitnehmer" und „Arbeitgeber" als Gleiche gegenüberstehen, ist das Dienstbotenverhältnis eine Anomalie und wird als solche empfunden: wie komme ich, das freie vertragschließende Subjekt, eigentlich dazu, mich in eine fremde Hausordnung schicken zu sollen? Ein Zeichen für das Absterben der Sache ist das Absterben der Namen: niemand will mehr Knecht und Magd heißen, und niemand traut sich, sie so zu nennen: Knecht wird in Kurzem nur noch als Scheltwort vorkommen, neben Sklave. An die Stelle des Gesindeverhältnisses wird mehr und mehr vertragsmäßige Arbeitsleistung ohne Einfügung des Arbeiters in den Haushalt treten; woran schließlich die „Herrschaften" noch mehr interessirt sind als das Gesinde; denn was ist schwerer zu ertragen, als Mägde, die sich wie Fräulein gebärden und Diener, die Herren sein wollen? Möglicherweise kann daneben dann die persönliche Dienstleistung in einer freieren Form wieder mehr Raum gewinnen; in einfachen Verhältnissen findet noch hin und wieder Austausch jüngerer Familienglieder zu Erziehung und Dienst statt, ein sehr angemessenes und fruchtbares Verhältnis für alle Beteiligten.

II. Geselligkeit und Freundschaft.

1. Der gesellige Verkehr ist dadurch von anderem Verkehr unterschieden, daß er nicht um eines äußeren Zweckes, sondern um seiner selbst willen stattfindet. Er besteht, so kann man mit Schleiermacher sagen, in der wechselseitigen Aufschliessung und Teilnehmung an dem eigentümlichen Lebensinhalt. Seine Voraussetzung ist die sympathische Teilnahme an dem Leben des Andern, andererseits der Trieb sich darzustellen und mitzuteilen. — Nach seinem formalen Charakter gehört er zum Spiel, sofern Spiel von der Arbeit sich eben dadurch unterscheidet, daß diese ihren Zweck außer sich hat, bei jenem dagegen die Bethätigung leiblich-geistiger Kräfte Selbstzweck ist. Es ist daher auch nicht zufällig, daß das Spiel überall als Vehikel des geselligen Verkehrs auftritt; ja man könnte geradezu als seinen Inhalt bezeichnen: gemeinsame, in einandergreifende Bethätigung der Kräfte im freien Spiel, sei es im Spiel der leiblich-geistigen Kräfte und Fertigkeiten, sei es in dem intellektuellen Spiel der Unterhaltung und des Gesprächs.

Der engste gesellige Verkehrskreis ist die Familie. Der Sprachgebrauch hat jedoch die Bedeutung des Wortes Geselligkeit so ausgeprägt, daß der Verkehr der Familienglieder unter einander nicht hinein fällt; es bezeichnet den Verkehr mit Fremden, d. h. solchen, die nicht Hausgenossen sind. In der That bildet dieser Verkehr eine eigentümliche Lebensbethätigung; ich versuche ihre Bedeutung zu bezeichnen.

Wenn ein kleiner Kreis von Menschen lange Zeit abgeschlossen für sich lebt, dann vollzieht sich allmälig eine Art Abschleifung ihres Innenlebens an einander; ihre Gedanken und Vorstellungen, ihre Ansichten und Urteile passen sich so an einander an, daß keine Reibung mehr stattfindet. Nun setzt alle Bewegung Widerstand oder Reibung voraus; auf geölten Schienen steht der Zug still. So setzt auch die Bewegung des intellektuellen Spiels in der Unterhaltung Widerstand und Reibung voraus; sonst kommt sie zum Stillstand. In einem kleinen Städtchen findet eine kleine Gruppe von Stammtischgästen

jeden Abend sich zusammen; dieselben Witze und Geschichten, dieselben Ansichten werden zum hundertsten Male zum besten gegeben, sie rufen dieselben Bemerkungen, Urteile, Widersprüche, und diese wieder dieselben Erwiderungen hervor. Die Folge ist, daß die Sache langweilig wird; das Gespräch schläft ein; man sieht sich genötigt zu den Karten oder Würfeln zu greifen, um durch den wechselnden Zufall ein wenig Leben in die Gesellschaft zu bringen.

Nun kommt ein Fremder dazu. Er bringt neue Thatsachen und Ansichten herzu, und andererseits ist ihm neu, was er dort hört; er kennt die Geschichten noch nicht, die dort erzählt werden; sie regen ihn zu einer wirklichen Erwiderung auf. Diese ist wieder für unseren Kreis neu; so entsteht ein wirkliches Gespräch, mit Überraschungen und Aufregungen. Bald findet man sich vortrefflich aufgelegt; selbst die alten Gedanken und Beobachtungen glänzen in neuem Licht, sie sind in neue Beziehungen, freundliche und feindliche, getreten, und so sind sie wirklich selbst neu geworden. Und wenn am nächsten Abend der alte Kreis wieder mit sich allein ist, dann hat man sich noch viel zu sagen; die neuen Elemente haben über Nacht fortgearbeitet, Verbindungen und Trennungen zu Wege gebracht; und so dauert die wohlthätige Erregung noch Tage lang fort. Die Neigung der Bewohner kleiner Städte, zu jedem Zug auf den Bahnhof zu wandern, könnte man versucht sein als Ausdruck des Bedürfnisses nach der Berührung mit Fremden zu deuten, um sich vor dem gänzlichen Einschlafen zu bewahren. — Die Wirkung des gesellschaftlichen Verkehrs gleicht der Wirkung einer Reise. Wer lange in demselben Städtchen wohnt, täglich durch dieselben Straßen geht, an denselben Häusern und Läden vorüberkommt, an denselben Orten denselben Menschen begegnet und mit ihnen dieselben Redensarten austauscht, der schläft dabei allmälig ein; die Dinge machen keinen Eindruck mehr. Eine Reise giebt dem Leben einen neuen Anstoß und bringt es wieder in Gang: neue Dinge, neue Menschen erregen Teilnahme oder Neugierde, man fragt und sucht sich zu unterrichten; der ganze Vorstellungsumlauf wird bereichert und beschleunigt, wie durch Bewegung und Nahrungsaufnahme der Blutumlauf belebt wird. Am Ende kommt man verjüngt nach Haus. Und nun sind auch die heimischen Dinge neu, sie werden mit den

neuen Anschauungen und Vorstellungen wie mit so viel neuen Augen gesehen. Man sagt, in der kleinen Stadt werden die Menschen früher alt, als in der Großstadt. Wenn es so ist, ist die Ursache offenbar die, daß sie hier gleichsam beständig auf der Reise sind, die Großstadt selbst ist täglich neu, sie wechselt ihr Äußeres und Inneres von Tag zu Tag: täglich steht ein Neues im Mittelpunkt des Interesses und der Unterhaltung, beständig begegnen sich neue Menschen, treten neue Dinge in den Gesichtskreis. Das Gespräch mit Fremden gleicht der Reise in ein fremdes Land; wie ein dunkler unerforschter Kontinent ist das Innere eines unbekannten Menschen; allmälig dringen wir ein, überraschende An- und Aussichten eröffnen sich, allmälig werden die Umrisse des Ganzen sichtbar. Bereichert und befriedigt kehren wir am Ende zu uns selber zurück.

So ist der gesellige Verkehr eine diätetische Notwendigkeit. Und wie er es für den Einzelnen ist, so scheint er es auch für die Völker zu sein. Das Leben der Völker, die sich von der Berührung mit Fremden absondern, stagnirt und erstarrt schließlich; man denke an China oder Indien und Ägypten und ihre Unveränderlichkeit durch die Jahrtausende: die abgeschlossene Lage dieser von Wüsten und Gebirgen umschlossenen Landinseln schützte sie vor der Berührung mit dem Fremden. Das lebhafte Pulsiren der Geschichte in der europäischen Welt hängt offenbar aufs engste zusammen einerseits mit der erregenden Wechselwirkung, welche zwischen seinen Völkern selbst stattfindet, andererseits mit dem Trieb zu Meerfahrten und Reiseabenteuern, zu denen die oceanische Lage einladet.

Die Sache hat noch eine andere Seite. Dieselben Personen, die sich so an einander abgeschliffen haben, daß sie sich nichts Neues zu sagen haben, bieten einander nicht selten genug Reibung von einer anderen, aber nicht wohlthätigen Art. Es geschieht leicht, daß Hausgenossen gegen einander im Kleinen wenig rücksichtsvoll sind; Rücksichten, welche man gegen Fremde nie aus den Augen setzen würde, vergißt man zu Hause; man läßt sich gehen, man braucht sich keinen Zwang anzuthun, sie wissen ja, wie man's meint. Es wird behauptet, daß die meisten Männer gegen jede Frau aufmerksamer sind, als gegen die eigene; und es fehlt wohl nicht an Frauen, die es ebenso halten: draußen liebens-

würdig und sehr bedacht zu gefallen, finden sie es gar nicht der Mühe Wert, zu Hause für gute Laune und Anmut der Erscheinung Sorge zu tragen. So entsteht im Hause allmälig eine dumpfe, eingesperrte Luft, die den freien Atem benimmt, und zwar nicht blos unter Personen, die einander überhaupt gleichgiltig oder zuwider sind, sondern auch unter solchen, die einander aufrichtig schätzen und wohlgesinnt sind.

Der gesellige Verkehr ist das beste Mittel, diese Malaria zu vertreiben. Kommen Gäste ins Haus, oder ist man zu Gaste im fremden Haus, dann nimmt man sich zusammen, man wünscht sich von der besten Seite zu zeigen, ist aufmerksam und verbindlich und nach Vermögen unterhaltend: und es ist, wie wenn frischer Luftzug und heller Sonnenschein durch das geöffnete Fenster einfallen, die mürrische, verdrießliche Laune verschwindet, man fühlt sich aufgelegt zu Mitteilung und Teilnehmung. Und auch diese wohlthätige Auffrischung des inneren Menschen wirkt noch Tage lang nach. Es wird niemand gut thun, sich dieser Einwirkung gelinden Zwanges, den die Gesellschaft auflegt, ganz zu entziehen. Wie dem Leibe die Gymnastik, so ist auch dem inneren Menschen die Disciplin unentbehrlich; sich gehen lassen bringt eine ähnliche Erschlaffung und Verstimmung des moralischen Menschen hervor, wie sitzende Lebensweise zur Erschlaffung und Verstimmung des körperlichen Lebens führt. — Und selbst wo das nicht zu befürchten wäre, ist die Berührung mit dem Fremden notwendig, um durch den Kontrast das Gefühl für den Wert des Daheim frisch und lebendig zu erhalten. Das volle Heimatsgefühl lernt man erst in der Fremde kennen; wie mancher, der mit Verachtung und Haß die Heimat verließ, ist draußen anderen Sinnes geworden. So wird auch der Wert des häuslichen Heims erst voll empfunden im Gegensatz zum Draußen.

2. Aus dem Wesen der Geselligkeit ergeben sich die **geselligen Tugenden**. Umgänglichkeit (εὐτραπελία) nennt Aristoteles die Tüchtigkeit zum geselligen Verkehr. Es lassen sich an ihr zwei Seiten unterscheiden, die **Offenheit** und die **Verträglichkeit** oder **Liberalität**. Damit Darstellung und Teilnehmung an dem eigentümlichen Geistesleben stattfinden kann, muß auf beiden Seiten vorhanden sein einerseits die Neigung, aus sich herauszugehen und sich

dem Anderen zu offenbaren, das ist Offenheit; andererseits wohlwollend-teilnehmendes Entgegenkommen gegenüber der Aufschließung des Anderen, das ist Liberalität. Beide Tugenden lassen sich füglich nach dem Aristotelischen Schema als ein mittleres Verhalten zwischen zwei Extremen beschreiben.

Die Offenheit ist ein Mittleres zwischen der Verschlossenheit und der zudringlichen Geschwätzigkeit oder Indiskretion. Es giebt Personen, die es überhaupt nicht über sich gewinnen, sich aufzuschließen; kaum dem Nächsten gestatten sie einmal einen Blick in ihr Inneres, vor einem Fremden ziehen sie sich wie vor einem Späher und Horcher zurück. Ein solches Verhalten macht geselligen Verkehr unmöglich. Es kann die Folge ursprünglicher Naturanlage oder des Mangels an geselliger Gewöhnung sein; so tritt es leicht bei denen auf, die eine einsame Jugend verlebt haben. Es kann auch die Folge übler Erfahrungen sein, welche mit der Offenheit gemacht wurden; so findet es sich bei solchen, die viel in der Gesellschaft gelebt haben und oft betrogen worden sind. — Es giebt umgekehrt Personen, die nichts bei sich behalten können. Was immer sie erlebt und erfahren haben, es wird sogleich jedem, ob er hören will oder nicht, vorgelegt. Kaum haben sie in der Eisenbahn oder am Tisch Platz genommen, so machen sie sich an ihren Nachbar, ergreifen ihn am Rockknopf und beginnen ihn von ihrem Woher und Wohin, von ihrem Vorhaben und ihren Erfolgen zu unterrichten. In der zweiten Viertelstunde sind sie schon bei den Herzensgeheimnissen angelangt, und bald liegt ihr ganzes Herz bis auf den Grund vor dem neuen Freunde ausgepackt da. Es giebt keine Eigenschaft, die schneller einen Menschen unleidlich machte. Horaz hat den Typus in der neunten Satire des ersten Buchs mit guter Laune beschrieben. Die schlimmste Art ist die, die von ihren Sorgen und Schmerzen zu reden unwiderstehlich getrieben wird, wie sie verkannt und mißverstanden, wie dies große Herz von der schnöden Welt verschmäht und betrogen worden. Im ganzen ist dieser Fehler häufiger bei Weibern als bei Männern; wie denn auch die zugehörige Kehrseite, die Fragesucht, bei ihnen öfter vorkommt.

In der Mitte zwischen den beiden Fehlern liegt die Tugend: Offenheit ohne Zudringlichkeit. Man kann sie als die Kunst, recht

zu reden und recht zu schweigen, erklären. Wer dazu noch die Kunst hat, recht zu hören, der hat darin jenen Ring, der seinen Träger bei allen Menschen beliebt macht. Die letzte Kunst aber ist die wichtigste: willst du dir das Lob eines angenehmen und geistreichen Mannes erwerben, so vergiß nie, daß man dir ein Opfer bringt, indem man dich anhört: Reden ist Silber, Schweigen ist Gold. Vor allem aber hüte dich, von deinen Gefühlen und deinem Herzen zu reden. Eher darfst du von deinen Ansichten und Meinungen sprechen, am leichtesten aber wirst du ertragen, wenn du Geschichten und Thatsachen bringst.

Auf dieselbe Weise läßt sich auch die Verträglichkeit oder Liberalität als die rechte Mitte zwischen zwei Fehlern beschreiben, der Rechthaberei und Intoleranz auf der einen Seite, der schmeichlerischen Liebedienerei auf der anderen Seite. Es giebt Leute, die nichts gelten lassen als ihre eigene Art und Meinung. Wenn sie jemandem begegnen, der in irgend einem Stück es anders hält als sie selbst, machen sie sich alsbald über ihn her, ihn zu belehren und zu bekehren: Sie machen das so? das muß man ganz anders machen; sehen Sie, ich mache das so. Sie lesen diese Zeitung? das ist ein elendes Blatt; ich begreife nicht, wie Sie das aushalten, oder wie Sie dies Buch lesen mögen; dagegen will ich Ihnen ein Werk nennen, das müssen Sie lesen. — Alle ihre Ansichten und Urteile werden im Ton der Unfehlbarkeit ausgesprochen; sie beginnen ihre Sätze mit einem „ohne Zweifel"; wird eine entgegengesetzte Meinung laut, so wenden sie sich sogleich mit erhobener Stimme gegen den, der sie äußert. Sind es vorzugsweise die geringfügigen Kleinigkeiten, worin sich die Neigung zu rechthaberischer Belehrung äußert, so haben wir den Typus des Pedanten. Jemand sagt Virgil oder schreibt Göthe oder Bonifacius; alsbald ist er hinter ihm her: das ist eine veraltete Schreibart; durch neuere Forschungen ist es unzweifelhaft gemacht, daß die Schreibart Vergil, Goethe, Bonifatius die einzig richtige ist. Der Pedant hat seinen Namen vom Schulmeistern (*παιδεύειν*), und da die Rolle des Schulmeisters in der Welt immer wichtiger wird, so scheint auch die Pedanterie gute Aussichten auf weiteres Gedeihen zu haben. Die dreifachen Prüfungen, mit denen nachgerade jede Lebensstellung umgeben ist, sind eben so viele Gelegenheiten zur Übung und Anbildung derselben, für Examinatoren und für Examinanden. Dabei lernt man

auf Worte und Buchstaben schwören, und wer selbst auf diesem Wege zum Tempel der Gewißheit eingegangen ist, der wird denn auch darauf halten, daß Andere nach ihm durch dieselbe Pforte gehen.

Es giebt auf der anderen Seite Personen, die durch nichts dahin gebracht werden können, eine eigene Ansicht zu haben; sie teilen immer die gerade von dem Mitunterredner geäußerte Meinung; es sind molluskenartige Geschöpfe, die alles zugeben, immer ja sagen, so daß man ihnen gegenüber es gar nicht zu der Empfindung bringt, zu zweien zu sein. Wenn wir Shakespeare glauben, gedeiht diese Art an den Höfen. Seht ihr die Wolke dort, beinahe in Gestalt eines Kameels? fragt Hamlet den Polonius. Beim Himmel, antwortet Polonius, sie sieht auch wirklich aus wie ein Kameel. Mich dünkt, ändert Hamlet seine Ansicht, sie sieht aus wie ein Wiesel. Und nun sieht sie auch dem Polonius so aus: Sie hat einen Rücken wie ein Wiesel. — Oder wie ein Wallfisch? — Ganz wie ein Wallfisch.

Zwischen diesen beiden Extremen, die übrigens gelegentlich von einer und derselben Person in verschiedenen Rollen gespielt werden, liegt in der Mitte der Habitus der Liberalität. Liberal ist, wer fremdes Wesen und fremde Ansichten achtet und gelten läßt. Er hat eine eigene Ansicht und verhehlt sie nicht, aber er verlangt und erwartet nicht, daß jedermann dieselbe habe; er ist erfreut, eigentümlich und kräftig entwickelten Gedanken und Anschauungen zu begegnen, auch wenn sie von den seinigen sich entfernen; er ist bereit, mit ihnen auf dem Fuß der formellen Gleichberechtigung zu verhandeln, Vertiefung und Bereicherung seines Gedankenkreises aus der Berührung mit dem Fremden erstrebend. Die Unterredung hebt er nicht mit dem „ohne Zweifel" oder „natürlich", sondern mit einer Frage oder einem Problem an. Wer mit apodiktischen Behauptungen anfängt, lehnt die gemeinsame Betrachtung von vornherein ab; es ist nichts mehr darüber zu sagen, da er die Sache gesagt hat, Widerspruch oder Zweifel wäre Beleidigung. Wer dagegen seine Rede mit einer Frage, mit einem „mir scheint" einleitet, der fordert den Mitunterredner auf, nun seinerseits die Sache von seinem Gesichtspunkt aus zu beleuchten. Er hat dazu den Vorteil, zu nichts verpflichtet zu

sein, er kann seine Ansicht aufgeben, verändern, verbessern, ohne daß er die peinliche Empfindung hat, geschlagen und zum Rückzug genötigt zu sein. Die wenigsten Menschen verstehen diese Behutsamkeit in der Gesprächführung, sie stellen vor allem eine feste Ansicht auf und suchen durch Heftigkeit der Behauptung die überzeugende Kraft zu steigern. Die Folge ist, daß der Mitunterredner es ebenso macht, und daher kommt es, daß unsere Gespräche so oft zum Streit ausarten und mit Bitterkeit und Widerwillen enden. — In den platonischen Dialogen ist die Kunst des Gesprächs als gemeinsame Untersuchung gezeigt. Der Kunstgriff des Sokrates ist, daß er niemals Behauptungen aufstellt, sondern Fragen vorlegt: wie ist es, wollen wir dieses sagen? Darum wird er nie aus der Fassung gebracht. Franklin rühmt sich in seiner Biographie, daß er dies von Sokrates gelernt und großen Gewinn davon gehabt habe.

3. Wie jede eigentümliche Lebensbethätigung, so bringt auch der gesellige Verkehr eine Organisation hervor, in der sie sich inkorporirt, das ist die Gesellschaft. Das Wort wird in mehrfachem Sinn gebraucht, wir sprechen auch von einer wirtschaftlichen, einer bürgerlichen Gesellschaft, hier bedeutet es die Gesammtheit derer, die durch geselligen Verkehr verbunden sind. Die Gesellschaft in diesem Sinn lehnt sich an die Gliederung des Volkskörpers in der wirtschaftlichen Gesellschaft. Die Klassen- und Berufsstände suchen sich auch im geselligen Verkehr. Doch ist es ein Zeichen ungesunder Bildung, wenn der gesellige Verkehr sich entschieden auf Klassen- oder Berufsgenossen beschränkt. Das Wesen der Geselligkeit ist Aufschließung und Teilnehmung für das fremde und andersartige Leben, darum muß er darnach streben, Glieder der verschiedenen Kreise zu umschließen, sie wenigstens zu gelegentlicher Berührung zusammenzuführen. Wird die Gesellschaft exklusiv, so erlebt sie eben jene Verdumpfung, die die Folge der Absperrung gegen das Fremde ist; sie erstarrt, im eigenen Dunstkreis eingesperrt, in Vorurteilen und Idiosynkrasien, sie verliert Sinn und Empfänglichkeit für das Wirkliche, der gesellige Verkehr büßt die Fruchtbarkeit ein, wie durch fortgesetzte Inzucht die organische Fortpflanzungsfähigkeit abstirbt. — Daseinsformen des geselligen Lebens sind Feste aller Art, vom Familienfest, das den Kreis der Freunde und Nachbarn des Hauses vereinigt,

bis zum Volksfest, das, so lange es lebendig ist, eben darin seinen eigentümlichen Charakter hat, daß es alle Glieder eines Volkes, so verschiedenen Gruppen sie in der wirtschaftlichen und bürgerlichen Gesellschaft angehören mögen, zu geselligem Verkehr und gemeinsamer Freude zusammenführt. Der natürliche Mittelpunkt von Volksfesten sind Spiele und Übungen aller Art, Wettkämpfe, Turnspiele, Scheibenschießen, Gesangaufführungen u. s. w.; auch Ausstellungen, nationale und internationale, gehören dahin. — Formen des engeren Verkehrs sind Vereine und Clubs aller Art. Ihnen stehen gegenüber Reisen und Sommerfrischen, sie führen die Gelegenheit zu vorübergehendem Verkehr mit Fremden herbei, der eben darum manchmal so erfreulich wird, daß er vorübergehend ist und zu nichts verpflichtet.

Wie jede Organisation, so bringt auch die Gesellschaft ein System von Formen hervor, innerhalb deren sie sich bewegt, das ist das Verkehrsceremoniell. Durch dasselbe wird allgemein verbindlich vorgeschrieben, wie der Einzelne sich in geselligem Verkehr benehmen soll, wann und wie er zu reden und zu schweigen, zu nehmen und zu geben, Besuche zu machen und zu empfangen, zu essen und zu trinken, sich zu kleiden und zu verbeugen, Briefe zu schreiben und Anreden zu machen habe. Der Verstoß gegen diese Formen wird gar nicht glimpflich beurteilt, er wird manchmal härter getadelt und heftiger bereut, als die Übertretung aller zehn Gebote. Die Bedeutung dieses Ceremoniells ist der Bedeutung des Rechts zu vergleichen. Wie dieses mit seinen Formen und Formeln dazu dient, den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verkehr gegen die Störungen zu schützen, welche Selbstsucht, Eigennutz, Unvorsichtigkeit verursachen, so ist die Aufgabe des Verkehrsceremoniells, den Störungen vorzubeugen, welche im geselligen Verkehr Ungeschick und disciplinlose Selbstsucht hervorrufen würde. Der Verkehr der Staatsoberhäupter unter einander und mit den Unterthanen ist mit einem besonders umständlichen und peinlichen Ceremoniell umgeben. Seine Bedeutung ist offenbar, dem Souverän selbst und der Umgebung seine besondere Stellung und Würde stets vor Augen zu halten und ihn so davor zu schützen, daß er seiner Stellung Unziemliches oder Unwürdiges leide oder thue. Man kann nun sagen: jeder Mensch hat etwas von der Würde eines Souveräns an sich; er ist, mit Kant, Selbstzweck

oder Person. Eine Sache, ein Tier ist Mittel zu einem Zweck oder wird doch von uns als solches angesehen und gebraucht. Darum werden mit Sachen und Tieren keine Umstände gemacht. Mit einem Menschen dagegen werden Umstände gemacht, eben diejenigen, welche das Verkehrsceremoniell vorschreibt. Es wird dadurch beständig daran erinnert, daß man es mit einer Person, mit einem Wesen, das als Selbstzweck behandelt werden muß, zu thun habe. — Das Verkehrsceremoniell ist ein Teil des Ceremoniells, mit welchem sich das menschliche Leben auf allen Punkten umgiebt, gleichsam um sich selbst seine specifische Würde beständig vor Augen zu halten. Das ganze religiöse Ceremoniell gehört hierher: jedes wichtige Ereignis im Menschenleben, Geburt, Ehe, Tod, wird überall durch religiöse Ceremonien in seiner Bedeutsamkeit hervorgehoben; es wird dadurch auch dem Stumpfsinnigen zum Bewußtsein gebracht, daß es nicht ein gemeines Naturereignis ist, das nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge eintritt, sondern ein Ereignis von übernatürlicher Bedeutung. Ebenso dient das Verkehrsceremoniell dazu, die Begegnung mit Menschen aus der Masse der Begegnungen mit der umgebenden Welt hervorzuheben, und durch die Umstände, deren Innehaltung gefordert wird, an die besondere Wichtigkeit und Bedeutung dieser Begegnungen zu mahnen*).

Die Tugend, welche die Umgangssitten hält, heißt Höflichkeit. Man kann mit v. Jhering an ihr zwei Seiten unterscheiden, eine negative und eine positive. Jene heißt Anstand, sie entspricht der Gerechtigkeit und ihrer Formel: niemanden verletzen! Der Anstand gebietet zu meiden, was dem Anderen abstoßend, widerwärtig, ekelhaft sein könnte. Die positive Seite ist die Höflichkeit im engeren

*) R. v. Jhering hat diesem Gebiet der Sitte im 2. Band des Zwecks im Recht eine eingehende Untersuchung gewidmet; womit zu vergleichen ist Wundt, Ethik S. 150 ff. Wundt bemerkt, daß J. die heutige Bedeutung und Wirkung der Umgangsformen feinsinnig darlege, dagegen oft fehlgehe, wenn er die Wirkung auch als bewußten Zweck oder Motiv der Einführung der Sitte ansehe. Wundt trennt die historisch-kausale Untersuchung von der teleologischen Betrachtung, den Ursprung sucht er auch hier meist im Gebiet des Kults und der Religion. In großem historischem Stil handelt H. Spencer im ersten Teil des dritten Buchs seiner Principien der Sociologie (On ceremonial Institutions) von der Entstehung und Bedeutung der Ceremonien überhaupt.

Sinne (humanitas). Der Höfliche kommt dem Fremden mit Beweisen von Achtung und Wohlwollen entgegen und erklärt damit, daß er mit ihm auf einen friedlichen und freundlichen Verkehr einzugehen bereit sei. v. Ihering zeigt ebendort, wie alle Höflichkeitserweisungen Achtung, Bereitwilligkeit und Dienstfertigkeit ausdrücken. Schopenhauer definirt einmal vortrefflich Höflichkeit als systematische Selbstverleugnung in Kleinigkeiten. Das Gegenteil der Höflichkeit ist die Rücksichtslosigkeit, welche entweder als Rohheit, Ungeschliffenheit, oder als Grobheit sich zeigt. Rohheit ist der Mangel an Höflichkeit, er mag in dem Mangel an Erziehung oder in der Naturanlage begründet sein; Grobheit ist die absichtliche Vernachlässigung der Höflichkeitspflichten.

Höflichkeit ist eine Pflicht des Menschen gegen den Menschen als solchen. Nicht nur der Niedere ist dem Höheren, sondern ebenso der Höherstehende dem Niederen, der Herr dem Diener Höflichkeit schuldig. Es ist das die Anerkennung der zwischen ihnen bestehenden Wesensgleichheit, weshalb der Lateiner sinnreich die Höflichkeit Menschlichkeit (humanitas) nennt. Als Glieder der Gesellschaft sind sie nicht gleich; diese Ungleichheit wird durch die besondere Ehrerweisung anerkannt, welche der Diener dem Herrn erweist. Indem aber der Herr dem Diener mit Höflichkeit begegnet, erkennt er an, daß es zufällige und nicht Wesensunterschiede seien, welche die gesellschaftliche Stellung bestimmen, an sich hätten die Rollen auch umgekehrt verteilt sein können. Wo die Naturunterschiede bedeutend werden, wie bei verschiedenen Racen, da wird auch die Höflichkeit schwierig; da tritt die Tendenz leicht hervor, die Angehörigen der niederen Race als Sache, als bloßes Mittel zu fremden Zwecken, d. h. als Sklaven zu gebrauchen; und mit Sklaven macht man keine Umstände.

Das Verhalten der verschiedenen Völker zur Höflichkeit und Geselligkeit ist verschieden. Die germanischen Völker verhalten sich spröder dagegen als die romanischen. Im deutschen, heißt es bekanntlich, lügt man, wenn man höflich ist; die Sprache hat sich dem Gebrauch zum Austausch von Höflichkeiten noch nicht angepaßt, die Wörter sind zu vollwichtig, weshalb gern französische Wörter zu diesem Zweck verwendet werden: diese sind so abgeschliffen, daß sie wohlklingen, aber zu nichts verpflichten. Offenbar hängt die Sache

damit zusammen, daß bei den romanischen Völkern der Zug zur Geselligkeit stärker entwickelt ist, als bei den germanischen; bei den letzteren tritt nicht selten ein entschiedener Hang zur Einsamkeit oder wenigstens zur Abschließung in der Familie hervor; er ist namentlich bei den Nordgermanen häufig; schon zwischen Nord- und Süddeutschen ist der Unterschied in dieser Hinsicht in die Augen fallend. Man hat damit die größere Kolonisationsfähigkeit der Germanen in Zusammenhang gebracht, gewiß nicht ohne Grund, sie setzt die Neigung voraus, einsam auf neuem Boden sein Heim zu gründen; ohne die Fähigkeit die Einsamkeit zu ertragen, ist Ausbreitung durch ackerbauliche Kolonisation nicht möglich. Den romanischen Völkern ist dagegen die Neigung zu städtischem Leben eigen; von dem Franzosen sagt man, daß er eigentlich nur in Paris leben könne, sich selber darstellend in diesem Spiegel des Universums, auf den er die Augen der ganzen Welt gerichtet fühlt. Durch die Richtung auf gesellige Darstellung ist das französische Volk zum Gesetzgeber Europas auf dem Gebiet des geselligen Lebens geworden. Das Nationalerbe des Franzosen ist liebenswürdige Höflichkeit.

Vielleicht sind wir ein wenig in Gefahr, den Wert der Sache zu unterschätzen. Für die schöne und erfreuliche Gestaltung des Lebens ist sie nicht ohne Bedeutung. J. St. Mill, eine keineswegs auf oberflächlichen Schein und Glanz gerichtete Natur, stellt in seiner Selbstbiographie zwischen dem Ton des geselligen Verkehrs, der unter Engländern und unter Franzosen herrsche, öfter Vergleichungen an, und er verhehlt nicht, wie wohlthuend ihm jederzeit das offene, freundliche, herzlich-höfliche Entgegenkommen, das man in Frankreich überall finde, gewesen sei, gegenüber der mürrischen Zurückhaltung in England, „wo jedermann thue, als ob jeder Andere, mit wenigen oder gar keinen Ausnahmen, ein Feind oder ein unausstehlicher Mensch sei". Er spricht von dem niedrigen Ton dessen, was in England Gesellschaft heiße, von dem stillschweigenden Einverständnis darüber, daß jedermanns Streben auf niedrige und kümmerliche Ziele gerichtet sei, von der Abneigung gegen alle Äußerungen höherer Gefühle und Bestrebungen, ausgenommen die feststehenden Formeln bei feststehenden Anlässen; wogegen in Frankreich der Ausdruck eines gehobenen Gefühlslebens in der Schrift wie in der Rede gewöhnlich

sei und auf das Leben und Empfinden auch der großen Masse wohlthätig zurückwirke.

Natürlich hat auch diese Sache ihre Kehrseite, wie auch Mill nicht entgeht. Die Stärke der Gefühle wächst nicht mit der Leichtigkeit und Lebhaftigkeit des Ausdrucks, ja, es giebt Gefühle und es sind nicht die geringwertigsten, welche gegen das Ausgesprochenwerden überhaupt sich sträuben. Und das Prunken mit Gefühlen ist sicherlich die übelste Form, welche die Eitelkeit annehmen kann. — Vielleicht darf man übrigens sagen, daß der deutsche Volkscharakter in dieser Hinsicht zwischen dem französischen und englischen einigermaßen die Mitte hält: erreicht der Deutsche nicht leicht die feine und verbindliche Höflichkeit des Franzosen, so ist auch die gesellige Eitelkeit und das epideiktische Wesen ihm fremder; erreicht er nicht leicht die herbe und stolze Selbständigkeit und Geschlossenheit des englischen Charakters, so findet sich auch die abstoßende und mürrische Kälte des Wesens bei ihm seltener.

In einem Stück hat der Deutsche eine altbekannte und unbestrittene Überlegenheit über alle Nachbarvölker: in der Ausbildung des Titelwesens. Wo immer zwei Deutsche zusammenkommen, da werden sie in der längsten Unterhaltung nicht müde, ihre Titel sich gegenseitig vorzusagen, so lang und schwierig sie sein mögen; und wenn es zwei junge Leute sind, die gestern miteinander zu Doktoren gemacht wurden, so werden sie heute einander nicht anreden ohne das feierliche: Herr Doktor, und schreiben sie sich einen Brief, so lassen sie auch das Hochwohlgeboren nicht fehlen. Offenbar eine lächerliche Unsitte; im amtlichen Verkehr hat man es mit der Würde und nicht mit der Person zu thun und da gehört der Titel hin; aber im geselligen Verkehr hat man es mit dem Menschen und nicht dem Amt zu thun. Und nun gar bei Frauen! — Vielleicht hat übrigens das Titelwesen auch in Deutschland den Höhepunkt seiner Entwickelung hinter sich. Seine Ausbildung hängt geschichtlich mit der Zerbröckelung des deutschen Staates zusammen. In den kleinen Ländern und Ländchen, die im 17. Jahrhundert zu Quasi-Staaten wurden, kam das Unwesen auf; die Fürsten blieben ein Mittelding zwischen großen Grundherren und wirklichen Staatsoberhäuptern und die Unterthanen ein Mittelding zwischen Staatsbürgern und Privat-

unterthänigen. In dieser Gesellschaft entstand das Streben, aus der Stufe der gemeinen Unterthänigkeit sich herauszuarbeiten und durch einen Titel oder eine Würde sich als Specialbedienstete seiner Hoheit, sei es als Kammerlakai oder als Hofjägermeister oder geheimer Hofrath zu legitimiren. Ein Mann ohne Titel war ein Mann ohne Beziehung zum Hof und Staat, also ein Nichts, ein Knecht, der keine Knechte mehr unter sich hat. Cessante causa, cessat effectus. Im neuen Reich wird sich der Deutsche auch die Titelsucht allmälig wieder abgewöhnen. Großstadt und Eisenbahn helfen auch dazu.

4. Der Umgang mit der Natur. Es ist oben die wohlthätige Wirkung des geselligen Verkehrs angedeutet worden, er wirkt erregend und befruchtend auf das Eigenleben. Die Sache hat auch eine Kehrseite. Der gesellige Verkehr, und das gilt vor allem von dem Verkehr in der großen Gesellschaft, nötigt beständig auf sich selbst Acht zu geben; er legt der Natur Zwang auf und setzt das ganze Wesen in einen Zustand eigentümlicher Spannung. Er fordert, daß man vieles von dem, was man sagen möchte, unterdrückt und manches sagt, was man lieber ungesagt ließe; simuliren und dissimuliren sind nun einmal in der Gesellschaft unvermeidliche Dinge. Man muß einem Menschen ein freundliches Gesicht machen, dem man lieber den Rücken zukehrte, man wird genötigt von ernsten und großen Dingen mit Personen, denen dieselben ein Geschwätz sind, zu reden; man spricht von wichtigen Dingen scherzend und von nichtigen Dingen, als ob sie ernsthafte Angelegenheiten wären; man muß es duldend und schweigend anhören, wie vom Guten ohne Verehrung und vom Gemeinen mit Behagen und ohne Scheu geredet wird; und das Ende ist eine peinliche Empfindung innerer Mißstimmung und Widerwärtigkeit. — Oder der gesellige Verkehr regt die Eitelkeit auf, die in einem Menschen ist: man wünscht sich zu zeigen, man hofft für seinen Witz, für seinen Geschmack, für seine Vornehmheit, für seine Gelehrtheit, für sein Benehmen, für seinen Anzug oder was immer, Bewunderung zu ernten. Man kränkt sich, wenn man übertroffen wird, man hat auf den ersten Platz gerechnet und wird auf den zweiten gesetzt; man möchte vor Bosheit und Neid zerspringen und muß eine lächelnde Miene zeigen, um es nicht

merken zu lassen, wie sehr man sich ärgert und zu dem Schaden den Spott zu haben. So entsteht ein Zustand von Gespanntheit und Überreiztheit, der zu einer wirklichen Krankheit werden kann; sie ist unter dem Namen der Nervosität bekannt.

Gegen diesen Krankheitszustand ist *Einsamkeit und Umgang mit der Natur* ein Heilmittel. Er hebt jenen Druck auf und der befreite Mensch atmet erleichtert auf. Berge und Meere, Felsen und Bäume regen die Eitelkeit nicht auf, sie nötigen nicht zu scheinen und sich darzustellen. Sie selbst wollen nicht scheinen und gesehen werden. Die Blume blüht, auch wo niemand hinkommt sie zu sehen, die Sterne schimmern, unbekümmert darum, ob ein Auge zu ihnen aufblickt. Sie wollen nicht Dank und Bewunderung, sie wollen nicht übertreffen und beneidet werden, sie sind, was sie sind, und sind es für sich. So auch die Tiere. Gewiß hat Schopenhauer recht, wenn er meint, was den Umgang mit Tieren so anziehend macht, das ist, daß sie so ganz aufrichtig sind; sie geben sich, wie sie sind, sie haben nichts zu verbergen, sie wollen nichts aus sich machen. So ruft die ganze Natur dem Menschen zu: laß ab zu scheinen, du bist am Ende, was du bist!

Und die ungeheure Spannung läßt nach, in welcher die Rücksicht auf das Auge der Menschen in der Gesellschaft beständig erhält. Man fühlt sich frei und dehnt die Glieder, wie ein Gefangener, dem die Fessel abgenommen ist.

Daß die leidenschaftliche Naturempfindung und Natursehnsucht des Kulturmenschen hierauf wesentlich beruht, geht daraus hervor, daß sie nur da sich findet, wo jene Krankheit, welche durch den geselligen Verkehr erzeugt wird, vorkommt. Den Naturvölkern ist sie fremd und auch bei den Klassen der Bevölkerung, die in einfachen Verhältnissen leben, kommt sie nicht vor. Der Bauer, der jenes vielbesungene und vielbeneidete Glück genießt, mit eigener Hand auf eigenem Acker seinen Kohl zu bauen, schätzt sich nicht eben glücklich darum; er lobt das Herrenleben in der Stadt, wo man lange schläft und nicht bei jedem Wetter hinaus muß und alle guten Dinge im Überfluß hat; er freut sich auch an der Natur, aber mehr an einem fruchtbaren Kornfeld oder einer üppigen Weide, als an Heide und Felsen. Er liest auch keine Dorfgeschichten, er findet sie langweilig

und geschmacklos, sondern Räuber- und Rittergeschichten; wie denn auch die Schäferspiele mit ihrer Poesie so fern als möglich von der Welt der wirklichen Schäfer ihre Heimat hatten. Das sentimentale Naturgefühl gehört durchaus den Klassen der Bevölkerung an, welche die sogenannte Gesellschaft ausmachen; und es entsteht bei einem Volk erst mit der Entwickelung des Gesellschaftslebens. Es tritt erst mit der Sehnsucht nach Einsamkeit und einfach natürlichen Lebensverhältnissen auf, ein deutliches Anzeichen dafür, daß es zu dem Gesellschaftsleben sich verhält, wie der Durst zum Fieber.

5. Ich füge hier noch ein Wort über eine Sache ein, die ebenfalls in der Gesellschaft ihren Boden hat: die öffentliche Meinung.

Worin besteht sie? Man kann sagen: sie ist die Summe alles dessen, was man in der Gesellschaft über alles, was die Aufmerksamkeit auf sich zieht, redet und hört, meint und urteilt. All dies Hörensagen bildet gleichsam eine Nebelwand, auf der die Dinge und Personen, die vorüberziehen, einen vergrößerten und oft ins Groteske verzerrten Schattenriß ihrer Gestalt werfen, zum Erstaunen oder Gelächter der Vorübergehenden.

Die Entstehung der öffentlichen Meinung hängt auf's engste mit dem geselligen Trieb des Menschen zusammen, dem Trieb zur Mitteilung und zur Teilnahme. Esse est percipi, dasein heißt wahrgenommen werden; man könnte vermuthen, daß der alte Berkeley durch die Beobachtung der Menschen auf diesen Satz geführt worden sei; den Meisten ist es dringendstes Bedürfnis, auf irgend eine Weise sich bemerklich zu machen, lieber wollen sie sich unleidlich machen, als gar nicht beachtet werden. Diesem Trieb ekommt von der anderen Seite der Trieb entgegen, den Nebenmenschen zu beobachten und über ihn zu urteilen. Wie es den Athenern die köstlichste Unterhaltung war, zu Gericht zu sitzen, Zeugen und Redner zu hören und endlich den Spruch zu finden, so giebt es zu allen Zeiten zahlreiche Personen, deren Lieblingsgeschäft es ist, zu freiwilligen Sitzungen zusammenzukommen, Reden, Zeugnisse und Meinungen aller Art zusammenzutragen, um endlich Erkenntnisse zu fassen und für deren gehörige Bekanntmachung zu sorgen.

Die Bedeutung dieses Gerichtshofs der öffentlichen Meinung liegt offenbar darin, daß er die geltenden Anschauungen von dem,

was löblich und tadelnswert, schön und häßlich, gut und schlecht ist, Abweichungen gegenüber aufrecht erhält und durchsetzt. So wirkt er als eine Art Sittenpolizei; was die juristischen Gerichtshöfe nicht erreichen und verfolgen können, das verfolgt noch die öffentliche Meinung und weiß mit den ihr zu Gebote stehenden Strafen ihrem Spruch Achtung zu verschaffen; ihre Strafmittel sind die dem Staat und der Kirche entfallenen: Verweis, Minderung der Achtung, endlich der Bann, d. h. die Ausschließung aus der Gesellschaft. Gelegentlich spendet sie auch Belohnungen: Beifall, Klatschen, Bewunderung, Ruhm.

Die Schwäche dieses Gerichtshofes beruht darauf, daß er kein geordnetes Verfahren hat. Zwar Untersuchung, Zeugen, Anwälte und Reden finden sich auch hier; aber sie bieten keine Gewähr für rechtes Urteil: die Richter parteiisch und bestechlich, die Zeugen ein „man sagt", die Verteidigung in unzulänglichen Händen oder ganz fehlend; endlich das ganze Verfahren heimlich: der Angeklagte erfährt davon erst durch den Spruch. Ebenso erkennt er seine Auszeichnungen ohne sachkundiges Urteil zu: ein paar anonyme Freunde und Bundesgenossen eines bedürftigen Skribenten posaunen in den Zeitungen, das Getöse erregt Aufmerksamkeit, das Publikum rennt herbei, und das neugeborne Genie ist fertig. Freilich, schnell wie er aufschießt vergeht diese Art von Ruhm auch wieder. Wankelmut und Unbestand gehören, wie Eilfertigkeit und Bestechlichkeit, zu charakteristischen Zügen dieses Richters. Und noch ein anderes kommt hinzu: die öffentliche Meinung ist die gemeine Meinung, die Meinung des Durchschnittsmenschen; darum begrüßt sie alles Große, Ungewöhnliche, über die Durchschnittsfassung Hinausgehende mit Widerspruch und Hohngelächter. Gegen neue Ideen, neue Kunstformen werden sogleich die anerkannten Größen als Zeugen citirt, die hergebrachten Regeln als Gesetzbuch angewendet, und so ist das Verwerfungsurteil fertig.

Hierin liegt der Grund, daß alle großen und kraftvollen Geister das Urteil der öffentlichen Meinung geringschätzten, Plato und Schopenhauer, Goethe und Byron; hierin auch der Trieb zur Einsamkeit, der allen bedeutenden Menschen eigen war. Die gemeine Meinung verlangt, wie eine verwöhnte Dame, Schmeichelei und

Anbequemung, sie haßt als insolent den, der solche verweigert. Geht er aber ruhig seinen Weg, schafft, unbekümmert um guten Rath und üble Nachrede, was ihm der Genius eingiebt, so geschieht es wohl, daß die Meinung, auch hierin einem launischen Weibe ähnlich, umschlägt und nun dem nachgeht, den sie anfangs verschmähte. Darum:

Verfahre ruhig, still,
Brauchst dich nicht anzupassen:
Nur wer was gelten will,
Muß Andre gelten lassen. (Goethe.)

6. Die Freundschaft. Man kann sie erklären als ein besonders inniges und individualisirtes geselliges Verhältnis. Wie alle Geselligkeit, setzt sie Gleichheit und Verschiedenheit voraus. Gleichheit der tiefsten Willensrichtung und Gesinnung; in dieser ist Vertrauen und sympathisches Verständnis begründet: Freunde können, nach jenem griechischen Spruch, nur sein, die über dieselben Dinge sich freuen und betrüben. Andererseits Verschiedenheit des Lebensinhalts, der Erfahrungen, des Gesichtskreises, der Ansichten, der Thätigkeit; sie ist die Bedingung der gegenseitigen Ergänzung durch Austausch des Eigentümlichen. Auch in der Freundschaft gilt, wie in der Liebe, innerhalb gewisser Grenzen, daß Gegensätze sich anziehen, wenn nur das Verbindende stark ist und kräftig gefühlt wird.

Die Bedeutung der Freundschaft wird hiernach von derselben Art sein, wie die des geselligen Verkehrs überhaupt: die Berührung mit dem fremden Leben wirkt erregend und befruchtend auf das eigene zurück. Der Freund steht an einem anderen Punkte der Welt und daher kehren ihm alle Dinge eine andere Seite zu; er sieht Menschen und Verhältnisse, persönliche und allgemeine Angelegenheiten, anders, als ich sie sehe. Aber die innerste, auf der Gleichartigkeit des Willens ruhende Verwandtschaft der Natur läßt zwischen uns ein vollkommenes Verständnis zu; er sieht die Dinge, wie ich sie sehen würde, wenn ich seine Augen hätte und von seinem Standpunkt aus sie sähe. Und so lebe ich durch die Teilnahme an dem innersten Leben des Freundes gleichsam zwei Leben, mein eigenes und das meines anderen Ich: einen Freund haben heißt um ein Leben reicher sein. Das drückt die Sprache aus, wenn sie sagt, zwei Freunde seien ein Herz und eine Seele. Damit ist zugleich gesagt, daß man nicht viele Freunde

haben kann; man kann mit Vielen freundschaftlich verkehren, aber eigentlicher Freunde kann man nur eine kleine Zahl haben. Das Verhältnis ist nicht so ausschließend, wie das eheliche, aber es nähert sich ihm, wie ihm denn auch die Eifersucht nicht fremd ist.

Die Eigenschaften, welche zur Freundschaft geschickt machen, sind im wesentlichen dieselben, welche die Geselligkeit fordert, also Offenheit und Verträglichkeit oder Liberalität. Beide erscheinen in der Freundschaft gesteigert. Die Offenheit geht in der Freundschaft bis zur vollen Lebensgemeinschaft: Freunden ist alles gemein, sagt der griechische Spruch. Und die Verträglichkeit wird in der Freundschaft zur herzlichsten, innerlichsten Anerkennung der Eigentümlichkeit des Freundes; auf ihr beruht die Geduld mit seinen Eigenheiten, die Schonung seiner Schwächen, die Treue, die auch Kränkungen trägt und vergiebt.

Eine Bemerkung über die Beziehung der Freundschaft zu den äußeren Lebensverhältnissen knüpfe ich an die Betrachtungen des Aristoteles über die Freundschaft (Nikom. Ethik, B. 8 und 9). Den Griechen ist die Freundschaft ein überaus wichtiges Verhältnis, offenbar mit darum, weil das Familienleben bei ihnen eine geringere Bedeutung für das persönliche Leben hatte; doch fassen sie es ohne Sentimentalität mit dem ihnen eigenen gesunden Realismus. So erwägt Aristoteles eingehend die Frage: inwiefern der gegenseitige Nutzen zu den Bedingungen der Freundschaft gehöre? Versteht man darunter die zufälligen und äußeren Lebenszwecke, dann ist offenbar, daß er keine wesentliche Bedeutung für die Freundschaft hat. Gegenseitiger Nutzen (*τὸ χρήσιμον*) oder auch die Lust am Zusammensein (*τὸ ἡδύ*) kann allerdings zusammenführen; aber das ist keine eigentliche Freundschaft; sie überdauert nicht die gemeinsamen Zwecke oder die gemeinsame Lust. Die wahre Freundschaft beruht auf der Schätzung und Freude an dem bleibenden persönlichen Wesen des Freundes, an seiner Tugend, sagt Aristoteles, darum kann sie nur zwischen Guten stattfinden, zwischen ihnen aber wird sie ein bleibendes Lebensverhältnis. Allerdings, fügt er hinzu, können Nutzen und Lust, wie sie nicht selten die erste Veranlassung zu der Verbindung geben, woraus dann die Freundschaft erwächst, so auch als bleibende Bindemittel wirken. Ohne die Lust wird die Freundschaft zu kühler

Schätzung abgeschwächt; und der Nutzen kann, namentlich wenn er zu gemeinsamer Thätigkeit zusammenführt, zur Erhaltung und Belebung auch der persönlichen Empfindung beitragen. Andererseits liegen freilich im Nutzen für den Bestand der Freundschaft auch Gefahren, sie treten hervor, sobald der Nutzen aufhört gegenseitig zu sein. Wird die Ungleichheit groß, dann verliert das Verhältnis leicht seinen Charakter: der eine wird zum Gönner und der andere zum Klienten; freilich ein Verhältnis, das zwischen alten Freunden nicht leicht entstehen kann; die Erinnerung an die ehemalige Gleichheit ließe die neue Ungleichheit allzu peinlich empfinden, daher eher Entfremdung eintritt.

Eben dies ist die Ursache, weshalb große Glückswechsel leicht zu Klippen für die Freundschaft werden. Jede wichtige Veränderung in der Lebenslage und den Glücksumständen eines der Freunde hat eine Tendenz, das Freundschaftsverhältnis zu lockern. Es ist Vorsicht und Umsicht von beiden Seiten erforderlich, die schlimme Wirkung abzuwenden. Das Verhalten, das geeignet ist, die Krisis überwinden zu helfen, kann man etwa durch folgende Regeln schematisch bestimmen. Hast du Glück, gewinnst du das große Loos, oder wirst du Geheimrat, während dein Freund noch unbesoldeter Assessor ist, so prahle nicht und verlange nicht, daß der Freund dich und dein Geschick und deine Verdienste bewundere; laß ihn aber teilnehmen an den günstigen Folgen deines Glückswechsels, doch mit Vorsicht, sonst möchte er dir mit deinem Angebot seine Freundschaft vor die Füße werfen. Hat dein Freund Glück, so halte es umgekehrt: sei bereit, sein Glück dir zeigen zu lassen und dich mit ihm darüber zu freuen; aber sei nicht begierig es mit ihm zu teilen. Hältst du mit der Anerkennung und Freude zurück, so wird das leicht als Neid gedeutet. Hast du Unglück, ist dir ein Wunsch, eine Unternehmung fehlgeschlagen, hast du Schiffbruch gelitten, suche es nicht ängstlich zu verbergen und weigere dich nicht, das Mitleid anzunehmen, wenn es auch nicht wohlthut. Dagegen die Folgen nimm auf dich selbst und thu im Übrigen, als ob nichts vorgefallen wäre. Hat dein Freund Unglück, so halte es wieder umgekehrt: hilf die Folgen tragen oder abwenden, aber sei nicht allzu interessirt, die Sache, ihren Hergang und ihre Ursachen dir erzählen zu lassen. Auch mit dem Mitleid gehe vor-

sichtig um. Vor allem aber hüte dich zu sagen: daran bist du selber schuld; hab ich nicht gesagt, daß es so kommen würde? Das erträgt kein Mensch, dem es schlecht geht, und wenn es hundertmal wahr ist, ja gerade dann nicht, wenn es wahr ist. Der Mensch ist überhaupt nie leichter zu beleidigen, als wenn er sich selbst in Ungelegenheit gebracht hat. Er geht dann umher und sucht nach Einem, den er anschuldigen und fassen kann, um der Reue ledig zu werden.

Eine alte Beobachtung ist, daß in der Jugend Freundschaften am leichtesten geschlossen werden und daß Jugendfreundschaften die festesten und dauerhaftesten sind, sie überdauern oft sehr starke, aus den späteren Lebensverhältnissen sich ergebende Spannungen. Besonders sind die Jahre zwischen dem Heraustreten aus dem elterlichen Haus und dem Eintreten in Beruf und Familie für die Freundschaft empfänglich. Die Ursachen liegen nahe: in der Jugend sind Offenheit und Vertrauen am größten; das Alter, durch manche Täuschung gewitzigt, wird vorsichtiger und zurückhaltender; die Jugend, bisher im Elternhaus gehegt, hat ungünstige Erfahrungen noch nicht gemacht und kommt daher mit Unbefangenheit und Vertrauen dem Menschenantlitz entgegen. Dazu kommt ein lebhaftes, instinktives Bedürfnis, das den Jüngling treibt, die Berührung mit fremden Dingen und Menschen zu suchen; der Wandertrieb bricht mit Macht hervor und führt ihn aus dem schützenden Heim in die Weite. Er will die Welt kennen lernen und auf sich wirken lassen. Da begegnet er dem gleich empfindenden, Gleiches erstrebenden Altersgenossen, auf der Wanderschaft, auf der Schule, auf der Universität, und leidenschaftlich schließen sich die Herzen zusammen, ganz sich gebend und ganz sich durchdringend, ganz bestimmbar und voll heftigen Dranges, auf das persönliche Leben, Denken, Empfinden des Anderen zu wirken. Mit den zunehmenden Jahren nimmt der Trieb, Menschen zu suchen, ab; auch der Drang, persönlich auf das persönliche Leben zu wirken, wird schwächer; man wird zurückhaltender in der Mitteilung, vorsichtiger in der Einwirkung auf Andere; manche Enttäuschung läßt ihre Spuren zurück; der Eifer zu belehren und zu bekehren, der in der Jugend so groß war, läßt nach, man überzeugt sich mehr und mehr, daß jeder selbst seinen Weg suchen und finden muß, Enthusiasmus und Glaube, die beiden Geschwister, weichen kühlerer

Auffassung. Dazu kommt, daß die Thätigkeit mehr und mehr befestigt und gebunden wird, der Beruf giebt tägliche Pflichten auf, die Familie nimmt den Menschen in Anspruch; so zieht sich das Leben aus dem Weiten allmälig ins Enge. Man sucht nun nicht neue Freunde, sondern strebt die alten zu erhalten. Gegen Unbekannte wird man zurückhaltender, vorsichtiger; die Wanderlust nimmt ab und mit ihr die Neigung, Fremdes und Fremde zu sehen. Sofern neue Freundschaften geschlossen werden, haben sie einen anderen Charakter; sie beruhen nicht so sehr auf der vollen Hingebung und Hinnehmung des persönlichen Lebens, als auf dem Zusammentreffen der Zwecke und Anschauungen auf einem beschränkten Gebiet. Die Geschäftsfreundschaften, die politischen Freundschaften, die Verschwägerungen, die gelehrten und litterarischen Bündnisse gehören dem vorgeschrittenen Alter an, wie schon Aristoteles gesehen hat: „denn das Alter geht nicht der Lust, sondern dem Nutzen nach". Treffend bemerkt H. Grimm in seinen Vorlesungen über Goethe (S. 359): „In jüngeren Jahren kommt es bei persönlichen Verbindungen mehr auf die Einwirkung eines Menschen im Ganzen an. Das, was man ist, alles mit eingerechnet, bestimmt das Zusammengehen. Goethes frühere Verbindungen sind alle Beispiele hierfür. In späteren Jahren dagegen ist nur noch das Einzelne wichtig, wobei es sich um Zusammenarbeiten auf Zeit, um bestimmte Zwecke handelt und wobei die Totalität des Menschen ausdrücklich ignorirt wird. Wie sollte man sonst im Leben auskommen? Hierfür sind eine Fülle der späteren Verhältnisse Goethes Belege."

III. Das wirtschaftliche Leben und die Gesellschaft.*)

Erstes Kapitel.

Das Eigentum und die Eigentumsordnung.

1. Die Naturgrundlage des wirtschaftlichen Lebens sind die animalischen Bedürfnisse. Durch diese wird das Tier angetrieben für sich und seine Nachkommen Nahrung und Schutz zu suchen. Der Bethätigung, wodurch die Mittel zur Befriedigung erlangt werden, folgt unmittelbar die Verwendung. Das ist der einfache Kreislauf.

Im menschlichen Leben findet eine Entwickelung dieser Funktionen statt, die man als fortschreitende Erweiterung und Systematisirung beschreiben kann. Die systematisirte Bethätigung, durch welche die

*) Es ist natürlich nicht meine Absicht, hier das Technische der politischen Ökonomie abzuhandeln; ich gehe auf das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben nur soweit ein, als es selbst ein moralisches Phänomen ist und moralische Probleme aufgiebt. Es ist übrigens bemerkenswert, daß neuerdings auch die Nationalökonomen selbst, namentlich in Deutschland, über die einseitig technische Behandlung der wirtschaftlichen Erscheinungen mehr und mehr hinausgehen und sie im Zusammenhang mit dem ganzen Volksleben zu betrachten beginnen. So vor allem A. Wagner und A. Schäffle. Des Ersteren allgemeine Volkswirtschaftslehre (2. A. 1879) hebt namentlich den engen Zusammenhang des Wirtschaftslebens mit dem Recht und Staat hervor, woraus sich denn auch für die Zukunft die Möglichkeit ergiebt, durch Neubildungen auf dem Gebiet des Rechts regulirend in die wirtschaftlichen Vorgänge einzugreifen. Schäffle's Hauptwerk, Bau und Leben des socialen Körpers (4 Bde., 2. Aufl. 1881) ist ein groß angelegter Versuch, das ganze menschliche Gemeinschaftsleben in allen seinen Funktionen als organische Einheit zu begreifen, wobei die Analogie der physischen Biologie als heuristisches Princip dient. Unter den englischen Nationalökonomen ist es besonders J. St. Mill, der in seinen Principien der politischen Ökonomie (deutsch von Soetbeer, 3 Bde.) die wirtschaftlichen Erscheinungen auch unter dem Gesichtspunkt der Moral und Politik betrachtet. Als hülfreiche Werke beim Studium der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Vorgänge sind bekannt W. Roschers System der Volkswirtschaft (4 Bde.), und die Sammlung von Einzeldarstellungen, welche G. Schönberg in dem Handbuch der polit. Ökonomie, (2. A. 1885, 3 Bde.) vereinigt hat. Endlich nenne ich hier ein gedankenreiches und gedankenerregendes Werk: Georg Hansen, die drei Bevölkerungsstufen; ein Versuch die Ursachen für das Blühen und Altern der Völker nachzuweisen (1889).

Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse erworben werden, heißt Arbeit. Vom Tier sagen wir nicht, daß es arbeitet; die Erwerbung fällt hier wesentlich in zusammenhangslose, durch augenblicklich wirkende Triebgefühle verursachte Bethätigungen auseinander. Der Mensch arbeitet, d. h. er bestimmt seine Thätigkeit unabhängig von den augenblicklichen Triebgefühlen durch dauernde Zwecke. Ebenso wird die Verwendung systematisirt; das Erzeugnis der Arbeit wird nicht, wie die tierische Beute, sogleich nach der Erlangung verzehrt, sondern aufgehoben und in einem Reservoir angesammelt. Dies Güterreservoir ist das ursprüngliche Eigentum; die Arbeit schöpft beständig in dasselbe, die Verzehrung wird aus ihm gespeist. Arbeit und Eigentum machen also die specifischen Unterschiede des Menschen als wirtschaftlichen Wesens aus. Es entsprechen ihnen als sekundäre Triebe Erwerbs- und Besitztrieb.

Die Bedeutung des Eigentums für die menschliche Lebensgestaltung wurde schon oben (S. 435) berührt; durch dasselbe wird zusammenhängendes, eigentlich menschliches Leben erst möglich. Indem es von der Tyrannei des Augenblicksbedürfnisses, welcher das Tier unterworfen ist, befreit, schafft es Raum für die Entstehung höherer Bedürfnisse und Bethätigungen. Alles, was wir geistiges Leben nennen, hat zur Voraussetzung eine relative Freiheit von der durch die Notdurft erzwungenen Bethätigung. Im tierischen Leben bildet die Sorge für Erhaltung und Fortpflanzung beinahe den ganzen Lebensinhalt. Der Inhalt menschlichen Lebens wird reicher und freier in dem Maß, als durch systematisirte Fürsorge Unabhängigkeit von der Notdurft erreicht wird.

Hierauf beruht es, daß die Entwickelung von Arbeit und Eigentum als Maßstab der Kulturhöhe einer Bevölkerung dient. Man pflegt vier Stufen der Kulturentwickelung zu unterscheiden: Jagd, Nomadentum, Ackerbau, städtisches Leben. Auf der untersten Stufe, auf welcher Fischer- und Jägerstämme stehen, ist die Erhebung über die tierische Form der Lebensfürsorge noch gering; Eigentum und Arbeit ist nur in ersten Anfängen vorhanden, einige Waffen und Geräte, nebst Zelt oder Hütte bilden das Eigentum, und die Bethätigung dient noch wesentlich der Befriedigung des augenblicklichen Bedürfnisses; der Wilde lebt von der Hand in den Mund. Auf der

zweiten Stufe, dem Nomadenleben, ist Eigentum und Arbeit höher entwickelt: in der Heerde, deren Aufzucht und Erhaltung Gegenstand zusammenhängender Thätigkeit ist, haben wir zugleich das Güterbehältnis, aus dem die Verzehrung gespeist wird; die Unabhängigkeit von der Natur hat damit einen ansehnlichen Fortschritt gemacht. Auch die Entwickelung gesellschaftlich-staatlichen und geschichtlich-geistigen Lebens macht auf dieser Stufe die ersten großen Fortschritte. — Ein neuer Typus des wirtschaftlichen Lebens tritt mit dem Ackerbau auf. Die Arbeit wird komplicirter und systematischer, das Eigentum mannigfaltiger und für die Gütererzeugung wichtiger, die Unabhängigkeit der Versorgung von der Natur größer. Als Ackerbauer wird der Mensch zum Herrn der Erde: er lebt nicht mehr von Geschenken der Natur, sondern schafft sein Leben selbst, die Natur als Eigentum und Werkzeug benutzend. Mit dem Ackerbau beginnt daher das eigentlich geschichtliche Leben; die dauernde Ansiedelung führt zum Bau von dauernden Heimstätten; Haus, Dorf, Stadt, Tempel werden zu bleibenden Denkmälern des dauernden Lebens der Volkseinheit, an ihnen findet das geschichtliche Selbstbewußtsein Anknüpfungspunkte. Endlich treibt der Ackerbau das städtische Leben aus sich hervor, in welchem Handel und Gewerbe sich sammeln und entwickeln. In ihm erreichen auch Arbeit und Eigentum eine höhere Stufe: die lang dauernde Einübung technischer und intellektueller Fertigkeiten, die Specialisirung und Socialisirung der Arbeit, die Ausbildung des Verkehrs und Credits, des Rechts und des Staats, der Wissenschaften und Künste werden jetzt zugleich erforderlich und möglich.

Das also wäre die teleologische Notwendigkeit von Arbeit und Eigentum: sie sind die Grundlage für die Entwickelung geschichtlich-geistigen Lebens überhaupt.

2. Wir werfen von hier aus einen Blick auf die alte und vielerörterte Frage nach dem Ursprung des Eigentums oder genauer nach dem ursprünglichen Grunde des Eigentumsrechts. Die Frage löst sich in zwei Fragen auf; erstens: worin ist der Anspruch einer Person, über eine gewisse Sache ausschließlich zu verfügen, ursprünglich begründet? Zweitens: welcher Grund bestimmt die Gesammtheit, diesen Anspruch unter ihren Schutz zu stellen?

Auf die erste Frage halfen sich die Römischen Juristen mit dem

Hinweis auf die Okkupation. In einem vorausgesetzten Urzustand gab es noch kein Eigentum, alle Dinge gehörten Allen und also niemandem besonders, sie waren res nullius. Diesem Zustand wurde ein Ende gemacht durch Besitzergreifung; wie nach Römischem Recht die res nullius durch Okkupation zu rechtlichem Eigentum wurde, so sollte es auch ursprünglich geschehen sein: indem die Einzelnen einzelne Dinge für sich besonders nahmen, wurde aus herrenlosem Gut Eigentum.

Hiergegen ist geltend gemacht worden: Besitzergreifung ist nichts anderes als die durch Handlung ausgedrückte Erklärung, die Sache haben und alle Übrigen von der Verfügung über sie ausschließen zu wollen. Wie kann aus einer solchen Erklärung für die Anderen eine Verbindlichkeit erwachsen, den Anspruch anzuerkennen? Hierfür müßte erst ein in der Sache und ihrem Verhältnis zu dem Okkupanten liegender Grund aufgezeigt werden. — Einen solchen Grund hat man in der Bearbeitung der Sache gefunden. So J. Locke, der diese Frage in dem zweiten Buch seiner beiden Abhandlungen über die Staatsregierung (§§ 25 ff.) erörtert. Ursprünglich hat jeder ein absolutes Eigen an seinem Leibe, seinen Gliedern, seinen Kräften und und deren Bethätigung. Wenn er nun durch seine Arbeit ein Ding macht oder gestaltet, so ist seine Thätigkeit gleichsam an dem Dinge befestigt worden, und da sie ursprünglich sein Eigen war, so wird auch das, womit sie unablösbar vereinigt ist, sein eigen. Die Dinge werden, sofern sie durch die Arbeit Form erhalten, zu Werkzeugen und gleichsam zu Gliedern des Leibes; damit werden sie in den Kreis der ausschließlichen Verfügung, die jeder über seinen Leib hat, hineingezogen.

Man kann diese Betrachtung gelten lassen, muß aber freilich sich hüten, in ihr eine historische Beschreibung der Entstehung des Eigentums zu erblicken; die Geschichte zeigt vielmehr am Anfang eine andere Erwerbungsart in großem Umfang herrschend, die Gewalt. Mit Recht bemerkt A. Wagner, daß ein Zustand, in dem Arbeit die allein rechtsgiltige originäre Erwerbsart von Privateigentum für das Individuum ist, nicht als der Ausgangspunkt, aber vielleicht als der Zielpunkt der Entwickelung der Eigentumsinstitution angesehen werden könne (Allg. Volkswirtschaftslehre I, § 272).

Damit wäre also ein moralischer oder naturrechtlicher Anspruch auf die ausschließliche Verfügung über eine Sache begründet: es ist billig, daß der die Sache genieße, der sie durch seine Arbeit hervorgebracht hat.

Es bleibt die weitere Frage: warum übernimmt die Gesammtheit die Gewährleistung dieses Anspruchs, wodurch das rechtliche Eigentum erst entsteht? Was bestimmt sie, sich die Verpflichtung aufzuerlegen, Übergriffe in jenes naturrechtliche Eigen zu verhindern oder zu bestrafen? Die Sache ist nicht selbstverständlich. Mag die Billigkeit immer fordern, daß jemand genieße, was er durch seine Arbeit erzeugt hat; es giebt unendlich viele Dinge, die die Billigkeit fordert, ohne daß die Gesammtheit dafür eintritt, wie auch tausend unbillige Dinge geschehen, ohne daß die Gesammtheit dagegen einschreitet. Auch kommt der Eigentumsschutz gar nicht ausschließlich oder auch nur vorzugsweise dem durch Arbeit, sondern eben so gut dem durch Spiel und Ausbeutung Erworbenen zu Gute. Und die Gesammtheit wird ja nicht ärmer dadurch, wenn ein Gut den Besitzer wechselt, vielleicht hat der Dieb sie viel nötiger als der bisherige Inhaber; sie scheint also durch den Ortstausch an Gebrauchswert lediglich zu gewinnen. Was bestimmt die Gesellschaft dennoch einen derartigen Ortstausch eines Guts zu verhindern?

Es ist ein doppeltes Interesse. Das erste ist das Interesse an der Friedensbewahrung. Es wurde schon oben (S. 498 ff.) ausgeführt, daß jeder Eingriff in die Interessensphäre eines Stammesgenossen sich zugleich gegen die Lebensbedingungen der Gesammtheit richtet, indem er inneren Unfrieden erregt und damit ihre Kraft nach außen schwächt. So gut als Todschlag giebt daher auch Beraubung zur systematisirten Abwehr Anlaß. Die Beraubung eines Fremden dagegen wird ursprünglich durchaus nicht für verwerflich angesehen; Seeraub an fremden Küsten galt überall für eine ehrliche Handtierung. Die Billigkeit wird dadurch nicht minder verletzt, aber nicht der Schutz der Billigkeit, sondern der Schutz des eigenen Interesses giebt zur Entstehung des Rechtssystems die erste Veranlassung. Dazu kommt, mit steigender Kultur immer deutlicher hervortretend, ein anderes Interesse der Gesammtheit: das Interesse an der Gütererzeugung. Reichtum ist Macht, das gilt für die Gesammtheit wie

für den Einzelnen. Nun ist einleuchtend, daß Eigentumsschutz die wirksamste Ermutigung zum Eigentumserwerb ist; durch die Eigentumsordnung schützt demnach die Gesellschaft auch in dieser Hinsicht ihr eigenes Lebensinteresse.

Es ist die Aufgabe der Rechtsphilosophie, zu zeigen, wie die Eigentumsordnung im Einzelnen durch diese Interessen bestimmt worden ist. Trendelenburg, obwohl von einer anderen principiellen Betrachtung ausgehend, kommt doch, indem er die Wirksamkeit des Zwecks in einzelnen Punkten der Eigentumsordnung aufzeigt, in mehreren Stücken hierauf zurück (Naturrecht § 93 ff.).

3. Damit ist gegeben, daß die Eigentumsordnung nicht etwas absolut Festes und Starres, sondern wie jede Institution durch ihre praktischen Zwecke Bedingtes und darum mit diesen selbst Wandelbares ist. Wer Eigentum besitzen, welche Güter Eigentum werden können, welche Befugnisse damit verliehen werden, das folgt nicht aus einem a priori feststehenden Begriff des Eigentums in analytischen Urteilen, es wird vielmehr durch positive Satzung, sei es der Sitte oder des Rechts, bestimmt. Die Satzung aber wird instinktiv oder bewußt von der Rücksicht auf das Zweckmäßige geleitet, und da dieses für verschiedene Kulturzustände und Lebensumgebungen verschieden ist, so wird auch die Eigentumsordnung für die verschiedenen Völker und wieder für die verschiedenen Kulturstufen desselben Volkes sich verschieden gestalten und gestalten müssen. Gewisse Gleichförmigkeiten, entsprechend der Gleichartigkeit der menschlichen Natur und ihres Verhältnisses zu Gütern, werden überall wiederkehren, sie werden aber die Grundlage sehr verschiedener Ausgestaltung in einzelnen Instituten und Rechtssätzen sein. Bei den Juristen ist die formalistische Betrachtung herkömmlich. Es wird eine Definition des Eigentums gegeben, etwa: es sei die absolute Herrschaft der Person über eine Sache; dann werden aus dem Begriff die einzelnen Befugnisse als logische Folgerungen gezogen: es sei darin enthalten das Recht, die Sache zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen, zu mißbrauchen oder zu zerstören, zu verschenken, zu verkaufen, zu verpfänden, zu vermieten, durch Testament über sie zu verfügen u. s. w. Und nicht selten hat dann ein solches logisches Schema sich gegen das bestehende Recht selbst gewendet und

es umgebildet. Es ist die abstract-logische Methode des Rationalismus, die metaphysische Stufe des Denkens, mit A. Comte's Ausdruck, die hierin erscheint. In unserem Jahrhundert hat die historische Methode, welche zugleich die teleologische ist, die ältere Betrachtungsweise zu verdrängen begonnen; den Nationalökonomen, die vorangegangen sind, folgen allmälig auch die Juristen. Nehmen wir ein Beispiel: das Eigentum an Grund und Boden. Wer soll Eigentümer sein, die Gesammtheit, oder die einzelnen Familien, oder das einzelne Individuum? Und wenn letzteres, welchen Umfang von Befugnissen soll das Grundeigentum geben? Das sind Fragen, die nicht durch logische Folgerung aus einem absoluten Begriff des Eigentums, sondern aus den konkreten Verhältnissen entschieden werden müssen und trotz der Juristenlogik im wesentlichen immer entschieden worden sind: die Wohlfahrt der Gesammtheit ist dabei zuletzt Ausschlag gebend. In schematischem Entwurf kann man die historische Entwickelung des Grundeigentums in folgender Weise darstellen. Anfangs ist das Eigentum an Grund und Boden, so weit davon überhaupt die Rede ist, bei der Gesammtheit, der Stamm hat Jagd- und Weidegründe inne und verteidigt sie gegen Eindringlinge; die Glieder des Stammes haben unbestimmte und unbegrenzte Nutznießung. Mit dem Ackerbau und der festen Ansiedelung findet eigentlich erst feste Besitznahme des Bodens als solchen statt, und zwar wiederum zunächst in Kollektiveigentum. Die Dorfgenossenschaft ist Eigentümerin der Feldmark, ein Teil wird jährlich zum Ackerbau bestimmt und den einzelnen Familien zu Sondernutzung überwiesen, Weide und Wald bleiben in gemeinschaftlicher Nutzung. Das ist die Eigentumsordnung an Grund und Boden, die wir bei den arischen Völkern zur Zeit ihres Eintritts in das geschichtliche Leben überall finden. In dem lehrreichen Werk von E. de Laveleye über das Eigentum und seine ursprünglichen Formen (deutsch herausgegeben und vervollständigt von K. Bücher, 1879) findet man die eingehendsten Nachweisungen über diese Eigentumsordnung und ihre ehemalige und gegenwärtige Verbreitung; sie besteht bei den slavischen Völkern noch heute in weitem Umfang, und nicht ganz unerhebliche Reste sind in Gestalt der Allmenden auch bei den germanischen Völkern übrig geblieben. Der Fortschritt der

landwirtschaftlichen Technik, der Übergang zu intensiverem Anbau des Bodens führte allmälig zu einer neuen Ordnung, zum dauernden Privateigentum der Einzelfamilie und Einzelperson, zunächst mit vielfachen Beschränkungen „in Gestalt von Lehnsrechten, Fideikommissen, Erblosung, Erbpacht, Flurzwang; erst nach einer letzten, nicht selten sehr langen Umwälzung, erlangte es seine endgültige Gestalt und den Charakter jenes absoluten, unbeschränkten, individuellen Rechts, wie es gegenwärtig das bürgerliche Gesetz definirt" (Laveleye, S. 4). Es war das Interesse der Gesammtheit, welches, zusammenfallend mit dem Interesse der tüchtigsten und thätigsten Einzelnen, zum Zweck der Kulturförderung die Aufteilung des Gemeindelandes in Sondereigentum durchsetzte: das Privateigentum begünstigt die rationelle Bewirtschaftung, Gemeineigentum den Raubbau.

Es ist möglich, daß die gegenwärtige Gestalt des Grundeigentums nicht die letzte ist, daß die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in der Zukunft eine Form annehmen, welche zu einer neuen Eigentumsordnung für Grund und Boden führt. Es ist möglich, daß diese Zukunftsordnung der Urform des Kollektiveigentums sich wieder annähert. Es ist denkbar, daß dieselbe Ursache, welche zur Aufteilung führte, unter veränderten Umständen zur Zusammenlegung zurückführt, nämlich die Notwendigkeit intensiveren Anbaus. In dem beginnenden Maschinenbetrieb und in der Verbindung des Ackerbaus mit der Fabrikation liegen offenbar Antriebe, welche der Zerstückelung des Bodens im Kleinbetriebe entgegenwirken. Sollte einmal die Frage sich erheben, ob es nicht geboten sei, den Grund und Boden behufs vorteilhafterer Bewirtschaftung aus dem Privateigentum wieder in Kollektiveigentum überzuführen oder wenigstens seine Bebauung allgemeinen Vorschriften zu unterwerfen, so würde dagegen nicht aus dem Begriff des Eigentums, sondern nur aus der Unzweckmäßigkeit derartiger Maßregeln wirksamer Widerspruch erhoben werden können. Übrigens ist ja auch gegenwärtig das Eigentum an Grund und Boden nicht ein absolutes: die Expropriation zu Gunsten notwendiger Zwecke der Gesammtheit ist ja thatsächlich nichts anderes, als die Nichtigkeitserklärung des Anspruchs des Einzelnen auf absolute Verfügung über den Grund und Boden in dem Fall, daß sein Recht mit wesentlichen Interessen der Gesammtheit

in Widerspruch kommt. Es tritt hier gleichsam die stillschweigende, dem Eigentumsrecht anhängende Klausel in Wirkung: sofern nicht die Wohlfahrt der Gesammtheit eine anderweite Verfügung notwendig macht. Diese Klausel tritt auch in manchen anderen Beschränkungen zu Tage: in der Beschränkung der Verfügung über den Wald, in der Gestattung des Schürfens nach Mineralien auf fremdem Grund und Boden u. s. w.

Wie das Eigentum an Grund und Boden nicht eine logische Folge aus einem absoluten Begriff des Eigentums, sondern in seiner jeweiligen Gestalt und mit seinen jeweiligen Beschränkungen eine Ordnung ist, deren letzter Grund in dem Interesse der Gesammtheit an der Bewirtschaftung des Bodens liegt, so steht es schließlich mit der gesammten Eigentumsordnung: jedes Volk und jede Zeit bildet sie angemessen zu seinen Bedürfnissen und Zwecken, so gut es diese erkennt und soviel ihm die Anpassung der Rechtsformen an die Wirklichkeit gelingt. Daher auch mit Fortbildung des Kulturlebens beständig neue Rechtsgebiete entstehen, so in jüngster Zeit das Recht des geistigen Eigentums und das Patentrecht.

Zweites Kapitel.

Gesellschaft und Gesellschaftsordnung.

1. Wesen der Gesellschaft. Mit dem Namen Gesellschaft wird gegenwärtig vorzugsweise die Organisation einer Bevölkerung für die wirtschaftlichen Funktionen bezeichnet. Sie steht neben dem Staat, der zunächst als die Organisation eines Volkes für die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung nach innen anzusehen ist. Der Staat hat eine Tendenz, sich als Einheit des Volkstums und als einheitliches Wirtschaftsgebiet abzuschließen; das erstere Bestreben tritt in Nationalisirungsbemühungen oder in Eroberungs-

tendenzen hervor, je nachdem die Staatsgrenzen über die Grenzen des Volkstums übergreifen oder hinter ihnen zurückbleiben; das letztere Bestreben erscheint in der Errichtung von Zollgrenzen, welche das Wirtschaftsgebiet abschließen. Die wirtschaftliche Gesellschaft dagegen hat die Tendenz sich über die Grenzen des Volkstums und Staates auszubreiten, ihr letztes Ziel ist, durch Handel und Verkehr alle Völker in eine einheitliche, gegliederte Gesellschaft hineinzuziehen. So erscheint schon hier ein Antagonismus von Staat und Gesellschaft, der uns in der Folge noch öfter begegnen wird.

Um das Wesen der Gesellschaft deutlich zu machen, nehmen wir einen fingirten vorgesellschaftlichen Zustand zum Ausgangspunkt der Betrachtung: lauter in sich geschlossene Einzelhaushaltungen, die völlig isolirt neben einander bestehen; jede Haushaltung erzeugt alle Güter, deren sie bedarf, durch eigene Arbeit, und jede erzeugt dieselben Güter wie alle übrigen. Ein Austausch von Gütern und Leistungen findet nicht statt; die Gesammtheit der Haushaltungen bildet demnach ein rein äußerliches Nebeneinander. Fischer- und Jägerstämme stehen diesem fingirten Urzustand ziemlich nahe, der Familienhaushalt bildet hier eine im wesentlichen in sich abgeschlossene Wirtschaftseinheit. Ja selbst eine rein bäuerliche Gesellschaft entfernt sich noch nicht so gar weit von jenem fingirten Ausgangspunkt. Eine Bauernhaushaltung, wie sie in abgelegenerer Gegend, z. B. in meiner Heimat Nordfriesland, noch vor 50 Jahren bestand, brachte im wesentlichen selbst hervor, was sie verbrauchte: Korn, Obst, Gemüse, Fleisch, Milch, Butter, Käse, Holz, Torf, Wolle, vielleicht auch Flachs; im Hause wurde geschlachtet, gebacken, gebraut, gewaschen, gesponnen, gewoben, gefärbt, Hemden und Kleider genäht u. s. w. Ein paar Reisen nach dem nächsten Markt im Frühjahr und Herbst genügten, die wenigen Dinge, die der Haushalt nicht selbst hervorbrachte, Kaffee, Thee, Zucker, Seife, einiges Gerät für Küche und Ackerbau u. s. f. herbeizuschaffen. Dazu kam allerdings im Dorf die Aushülfe des Schneiders, Schuhmachers, Zimmermanns, Schmieds, Müllers. In einer großstädtischen Haushaltung dagegen wird von den tausend Dingen, die sie verbraucht, gar nichts oder so gut wie nichts erzeugt. Täglich wird Fleisch, Gemüse, Brod, Butter, Milch, Bier ins Haus gebracht, nicht minder

wird Kleidung, Wäsche, Feuerung dem Markt entnommen. Die wirtschaftliche Arbeit in der Haushaltung eines Beamten, Kaufmanns, Rentiers beschränkt sich auf Kochen, Aufwaschen und Stubenkehren; die Arbeitsleistung des Familienhauptes steht mit der inneren Haushaltung in gar keiner Verbindung als der, daß sie das Geld dafür hergiebt.

Wodurch unterscheidet sich das Leben in der Gesellschaft von dem vorgesellschaftlichen Leben? Man kann es mit einem Wort sagen: durch die Organisirung der Arbeit. Diese aber hat, wie alle Organisirung, zwei Seiten, die Differenzirung und die Socialisirung oder Integrirung. In der Gesellschaft ist das Arbeitspensum der Einzelnen verschieden; und zwar schreitet mit der Entwickelung auch die Differenzirung fort; das Arbeitsgebiet wird immer spezialisirter. Die Socialisirung ist die notwendige Kehrseite: arbeitete in dem vorgesellschaftlichen Zustand jeder Haushalt für den eigenen Bedarf, so arbeitet in der Gesellschaft der Einzelne nicht für seine eigenen Bedürfnisse, sondern für die der Gesellschaft. Der Bäcker backt, der Schlächter schlachtet nicht für den eigenen Tisch, sondern für die Gesellschaft, dafür wird er von ihr mit Kleidern Schuhen u. s. w. versorgt. Und auch in dem Sinne findet Socialisirung der Arbeit statt, daß an demselben Produkt viele zusammen arbeiten; zur Herstellung einer Uhr oder einer Lokomotive wirken vielleicht hundert Hände, neben und nach einander arbeitend, zusammen. Man kann demnach sagen: in der Gesellschaft sind die Einzelnen zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengefügt. Ein organisches Wesen ist dadurch charakterisirt, daß Teile von ungleicher Struktur und Funktion zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken und ihrerseits von dem Ganzen erhalten werden. Auge, Ohr, Hand, Fuß, Magen sind verschieden nach Struktur und Leistung; jedes arbeitet als Werkzeug für den ganzen Leib, dafür wird es von dem Leibe unterhalten, durch den Blutumlauf wird jedem sein Anteil zugeführt. Ebenso verhalten sich die Einzelnen zur Gesellschaft: sie bringen zusammenwirkend hervor, was zur Erhaltung des Lebens des Ganzen notwendig ist; sie erhalten durch den Güterumlauf jeder aus dem Gesammtertrag das ihm Notwendige zugeteilt. Schäffle hat in seinem großen Werk über Bau und Leben des socialen

Körpers diese Betrachtung, die sich schon Plato aufgedrängt hatte, mit den Mitteln der modernen Biologie und Sociologie durchgeführt.

Mit der Organisation der Arbeit entsteht als eine neue gesellschaftlich notwendige Funktion der Handel. Seine Aufgabe ist, den Austausch der einseitigen Arbeitsprodukte zu vermitteln. Der kaufmännische Verkehr wird dann zum bewegenden Princip für die fortschreitende Ausbildung der Gesellschaft. Der Großhandel ist unablässig bemüht, neue Verkehrsgebiete aufzusuchen und an das alte System anzuschließen. Seit dem 16. Jahrhundert hat er nach und nach alle vier Weltteile in das europäische Wirtschaftsleben hineingezogen. Er macht die Länder und Völker zu differenzirten Gliedern eines allumfassenden Wirtschaftssystems, indem er jedem die besondere Ausbildung der Leistungen, zu denen es durch seine Naturausstattung am meisten befähigt ist, möglich macht. Der Kleinhandel arbeitet nicht minder rastlos an der Durchführung der Gliederung im Einzelnen. Der Hausirer ist sein Pionier: in die entlegenen und abgeschlossenen Gebiete vordringend, weckt er durch Angebot Bedürfnisse und ermuntert durch Nachfrage zur Entwickelung der produktiven Kräfte. So ist der Kaufmann der große Organisator der Gesellschaft, der Erreger der Thätigkeit, der Vermehrer des Genusses. — Dieselbe Thätigkeit, die sich unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung des Gesammtlebens als eine überaus fruchtbare darstellt, gehört freilich zu den unfruchtbarsten, wenn man die Rückwirkung auf die Lebensgestaltung des Handelsmannes in Betracht zieht. Da sie nicht Dinge erzeugt oder gestaltet, wie Landbau und Handwerk, sondern lediglich den Ortswechsel fertiger zum Gegenstand hat, so ist das innere Interesse an ihr das geringste, ihre Seele ist das äußere Interesse, der Gewinn. Indem sie beständig auf diesen den Sinn richtet, wirkt sie leicht ungünstig auf den Charakter; ein niedrig berechnendes Wesen entwickelt sich, das Dinge und Menschen nur nach Geldwert schätzt, und aus der Richtung auf den Gewinn entspringt die Neigung zur Übervorteilung. Indem der Handelsmann überall zu Hause ist, erwirbt er eine gewisse Gleichgültigkeit gegen Heimat und Volkstum, vorurteilsfrei und aufgeklärt, löst er sich von heimischer Sitte und Denkart und wirkt als auflösendes Element auf alle Kreise, mit denen er in Berührung kommt, zurück.

2. Betrachten wir nunmehr die Rückwirkungen der gesellschaftlichen Organisation auf die Lebensgestaltung der Einzelnen.

Die zunächst in die Augen fallende Wirkung ist die Steigerung des Arbeitsertrags nach Quantität und Qualität; die Specialisirung steigert das persönliche Geschick und ermöglicht die Anwendung immer genauer angepaßter Werkzeuge. Dasselbe Princip, das die Gliederung des Handwerks durchgeführt hat, führt auch die großindustriellen Unternehmungen zu immer weitergehender Specialisirung: die Vorteile in technischer und kaufmännischer Rücksicht wachsen mit der Specialisirung. Selbst auf dem Gebiet geistiger Arbeit zeigt sich das Princip wirksam; die großen Fortschritte der Wissenschaft seit dem 17. Jahrhundert beruhen auf der Arbeitsteilung. An einer mittelalterlichen Universität las jeder Magister der freien Künste über alle Fächer, die das Lehrgebiet der philosophischen Fakultät ausmachten, sie wurden anfangs oft durch das Loos verteilt. Für die allseitige Bildung der Person war diese Einrichtung nicht ungünstig, aber für die Wissenschaft selbst blieb die geistige Arbeit beinahe unfruchtbar.

Die Steigerung des Ertrages macht die Steigerung der Lebenshaltung möglich: die Glieder der organisirten Gesellschaft erhalten mehr und bessere Güter, als sie durch isolirte Arbeit sich hätten verschaffen können. Und zwar gilt das in einigem Maße für Alle. Wenn man die gegenwärtige Lebenshaltung des deutschen Volks mit derjenigen vergleicht, die Tacitus beschreibt, oder auch nur mit der vor 400 Jahren herrschenden, so ist nicht zweifelhaft, daß bei allen Klassen eine erhebliche Steigerung stattgefunden hat. Gegenwärtig wohnt auch die ordentliche Tagelöhner- oder Arbeiterfamilie in einem Haus mit festen Mauern, sie hat im Winter eine warme Stube, der Sonnenschein fällt durch helle Glasfenster in die Wohnung; die Kleidung ist zierlicher und wärmer; auf dem Tisch der Familie findet man täglich frisches Brot und frische Milch. Die Kinder gehen täglich in die Schule, sie lernen Künste, die vor tausend Jahren Fürsten und Herren noch häufig fremd blieben. Der Bücherschatz auch einer wenig bemittelten Familie hätte vor 500 Jahren noch einem Gelehrten Neid erweckt.

Es sind diese Dinge, um deren willen die Gegenwart von ihren

Lobrednern glückselig gepriesen wird vor allen Zeiten. Es fehlt jedoch nicht die Kehrseite.

Zunächst ist zu bemerken, daß es natürlich eine Täuschung sein würde, wenn man die Steigerung der Lebenshaltung ohne weiteres für eine Steigerung der Glücksempfindung ansehen wollte. Das sind zwei durchaus nicht notwendig zusammenfallende Dinge. Mit der Steigerung der Lebenshaltung steigen die Bedürfnisse; sie werden mannigfaltiger und feiner. Steigt damit die Mannigfaltigkeit und Intensität der Befriedigungen, so steigt natürlich auch die der Entbehrungen und Enttäuschungen, sofern die Bedürfnisse nicht befriedigt werden. Und schwerlich ist die Steigerung auf der letzteren Seite kleiner. Die Masse der Menschen sieht sich gegenwärtig überall von Gütern umgeben, die sie nicht besitzt und genießt. In einfachen Verhältnissen, in der Bauernhaushaltung vor fünfzig Jahren, sah man wenig, das die Begierde gereizt hätte; wie zieht dagegen heute das großstädtische Leben die Begehrlichkeit groß, wie viel schwerer ist es dem Kellerbewohner des Mietspalastes gemacht, die Zufriedenheit mit Wenigem zu bewahren. — Und auch darin ist der letztere gegen den Bauer im Nachteil, daß dieser einen großen Teil seiner Lebens- und Genußmittel selbst erzeugt: wer wüßte nicht, wie viel größer die Kraft, Befriedigung hervorzubringen, bei den Erzeugnissen der eigenen Hand, als bei den auf dem Markt eingekauften Dingen ist?

Hierzu kommen Rückwirkungen der gesellschaftlichen Organisation auf die Gestaltung des persönlichen Daseins.

Die Specialisirung der Arbeit giebt dem Menschen eine Einseitigkeit, die bis zur Verkümmerung gehen kann. In der Anthropologie der Naturvölker von Waitz wird irgendwo erzählt, daß ein schwarzer Eingeborener einem Europäer, der ihn zur Arbeit dingen wollte, eine ablehnende Antwort gegeben habe: ein Schwarzer sei dafür zu vornehm (white fellow works, black fellow not works, black fellow gentleman). Der Stolz des Schwarzen kommt uns lächerlich vor, und doch ist etwas ganz Richtiges in seiner Empfindung; es ist im Grunde dieselbe Empfindung, mit welcher der Grieche auf das Handwerk herabsah: dem freien Mann steht es nicht an, Knecht einer Arbeit zu sein, er würde dadurch an Würde und Bildung des menschlichen Wesens Einbuße erleiden; ihm ziemt es

Mensch, Bürger, Krieger, Staatsmann, Redner zu sein. Derselbe Grieche würde, in unsere Welt versetzt, gesagt haben: wir alle seien Banausen ohne Humanität; der moderne Mensch leiste viel als gesellschaftliches Arbeitsorgan, aber ihm fehle die allseitige Entwickelung des menschlichen Wesens. Und könnten wir ihm ganz Unrecht geben? Unsere Eisen- und Kohlenarbeiter, unsere Spinner und Weber leisten ungeheure Arbeitsquanta, aber leben sie ein volles menschliches Leben? sind sie volle Menschen? Und steht es anders in anderen Berufen? bei unseren Kaufleuten und Fabrikanten, unseren Beamten und Bureauarbeitern? Wir sind stolz auf unsere Wissenschaft; würden nicht viele unserer Gelehrten neben griechischen Philosophen eine halb lächerliche, halb bemitleidenswerte Figur gespielt haben? Gleichen nicht manche Bergwerksarbeitern, die köstliches Gold und Gestein zu Tage fördern, aber es nicht zu nutzen wissen? Wie häufig sind denn die Gelehrten, die aus der wissenschaftlichen Forschung für ihr persönliches Leben an Weisheit gewinnen?

Damit hängt ein Anderes zusammen; durch die Arbeitsteilung wird die innere Beziehung zur Arbeit verändert. Die Freude an der Arbeit als solcher beruht wesentlich darauf, daß durch eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten ein Ganzes vollendet wird. Aus manchem alten Werkstück spricht uns die Liebe, mit welcher der Meister daran gearbeitet, vernehmlich an. Durch die moderne Organisation der Arbeit ist dem Arbeiter das Ganze aus der Hand genommen; er hat nur eine bestimmte einzelne Leistung, vielleicht einen kunstlosen, in ewigem Einerlei wiederkehrenden Handgriff zu verrichten. Er ist zu einem lebenden Werkzeug, zu einem Glied einer Maschine geworden; Tag aus, Tag ein, Jahr aus, Jahr ein besteht seine Thätigkeit darin, Kohlen in einen Ofen zu schütten oder ein Stückchen Blech unter einen Prägestempel zu schieben. Welche Mannigfaltigkeit von Aufgaben, welche Abwechselung von Thätigkeiten bietet dagegen Ackerbau und Viehzucht, Fischfang und Jagd. — Besonders charakteristisch ist für die moderne Arbeitsgestaltung die Trennung der Kopfarbeit von der Handarbeit. Ein Unternehmer arbeitet mit tausenden von „Händen", wie in der englischen Fabrikantensprache bezeichnend genug die Arbeiter genannt werden; diesen ist nichts zu überlegen, nichts zu versuchen übrig gelassen; es

wird von ihnen niemals Gebrauch des Verstandes, sondern nur sinnliches Aufmerken und mechanische Zuverlässigkeit einfacher Handgriffe gefordert. Diese Loslösung der Kopfarbeit von der Handarbeit wird durch die fortschreitende Technik überall durchgeführt, nicht blos in der Fabrik, sondern in jedem Arbeitsbetrieb; man vergleiche die Arbeitsleistung des ehemaligen Fuhrmanns auf der Landstraße mit der des Angestellten an der Eisenbahn, die Arbeit des Matrosen auf dem Segelschiff mit der des Heizers auf dem Dampfschiff, die Aufgabe des alten Zimmermanns und Maurers mit der des jetzigen Bauarbeiters, der sein Leben lang von einem Baumeister, der den Kopf dazu giebt, als Hand beschäftigt wird. Die Mechanisirung der Arbeitsleistung ist das große Mittel die Arbeit produktiv zu machen: je unabhängiger der Erfolg von der Einsicht und dem guten Willen des Arbeiters, um so besser für die Unternehmung. Aber um so schlimmer für den Arbeiter als Menschen; es gilt auch hier: nicht gebrauchte Organe verkümmern.

Endlich ist vermehrte Abhängigkeit eine notwendige Folge der Organisirung der Arbeit. Ein Bauer oder Handwerker ist in seiner Berufsarbeit unabhängig; er folgt seiner eigenen Einsicht und Neigung. Der Fabrikarbeiter, der Angestellte, der Beamte dagegen steht unter einer durch Willkür gemachten Arbeitsordnung, er arbeitet unter beständiger Aufsicht, er ist gebunden im Kommen und Gehen, er wird beobachtet im Thun und Lassen, nicht selten über das Gebiet des wirtschaftlichen Lebens hinaus, die begründete oder unbegründete Unzufriedenheit eines Mannes wirft ihn aus Brot und Stellung. Es ist die Wirkung der Organisation der Arbeit; sie ist auf allen Gebieten sichtbar. Man blicke in die Schule. Vor 100 Jahren war es gewöhnlich, daß die Lateinschule einer kleinen Stadt nur einen studirten Lehrer hatte, den Rektor. Man denke an J. H. Voß in Otterndorf, er übernahm die Knaben, nachdem sie die Elemente gelernt hatten und war nun eine Reihe von Jahren hindurch der einzige Lehrer und Führer des kleinen Häufleins; er lehrte sie Lateinisch und Griechisch, Deutsch und Religion, Geschichte und Geographie, nach Neigung und Vermögen. Ihn band keine Schulordnung, ihn beaufsichtigte und revidirte kein Mensch, er selbst suchte nach eigener Einsicht und Neigung das Mögliche und Gute. Jetzt dagegen arbeitet

an einem Gymnasium ein Collegium von 10—20 Lehrern. Jedem wird jedes Halbjahr sein Unterricht bestimmt, er übernimmt diese und diese Klasse, unterrichtet sie in diesem und diesem Fach, das heißt absolvirt das durch die allgemeine, vom Ministerium gegebene Lehrordnung vorgeschriebene Klassenpensum. Von jedem Tag, von jeder Stunde wird Rechenschaft abgelegt; jedes Jahr kommt der Schulrat und prüft in der Abiturientenprüfung die Leistungen der Schule und der Lehrer. Die ganze Schule hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Fabrik; wie eine Stecknadel oder eine Stahlfeder durch eine ganze Reihe von Händen geht: der macht die Spitze und jener setzt den Knopf auf, so geht auch der Schüler durch eine große Reihe von Händen: der lehrt ihn Latein, ein anderer Deutsch, ein dritter Griechisch, und im nächsten Jahr in jedem Fach wieder ein anderer. Dabei ist denn eine Fabrikordnung unentbehrlich, wenn die ganze Sache nicht auseinander fallen soll. Ordnung aber ist für den Einzelnen Freiheitsbeschränkung, sie hindert, eigene Wege zu suchen und zu gehen, und gerade von dem Kräftigsten und Thätigsten wird solche Beschränkung am meisten als drückend empfunden.

Ganz vermag sich niemand dieser Abhängigkeit zu entziehen; sie macht sich ihm mindestens in einer Form fühlbar, in der Abhängigkeit von Sachverständigen, an deren Hülfe und Beratung der kulturbeglückte moderne Mensch vom ersten bis zum letzten Tage des Lebens gebunden ist. Er ist noch nicht zur Welt gekommen, da erwarten ihn schon die ersten Sachverständigen: der Arzt, die Hebamme und die Wartefrau. Kaum sind sie fort, so stellt sich die sachverständige Kindergärtnerin ein; dann kommt die sachverständige Schulpädagogik und ordnet an, was und wie das Kind lernen soll, sie schreibt die kanonischen Schulbücher und Schreibhefte, Tafelwischer und Löschblätter vor. Inzwischen bleibt es unter der Aufsicht des Arztes, der ihm Kost und Bewegung vorschreibt, gelegentlich auch es dem Sachverständigen für Zahn-, Ohren-, Nervenschmerzen vorstellt. Endlich geht es durch die sachverständige Prüfung des Schulrats, der ihm die allgemeine Bildung, der Prüfungskommissionen, die ihm die besondere Bildung bescheinigen, um sodann im Beruf von dem sachverständigen Besserwissen der Oberen und der Unteren auf allen Seiten umgeben zu werden. Dieselbe Abhängigkeit im Hauswesen; heut

kommt der sachverständige Koch- und Tafeldecker, morgen ist der Sachverständige für Gas- oder Wasserleitung, für Heizungs- oder Klingelanlage notwendig: auf Schritt und Tritt begleitet dich der Sachverständige, bis endlich der Sachverständige für sämmtliche Beerdigungsangelegenheiten kommt und den Beschluß macht.

3. Die Gesellschaftsordnung. Die gesellschaftliche Organisation führt zu einer doppelten Gliederung: nach der Art der Arbeitsleistung und nach dem Besitz; durch jene entstehen die Berufsstände, durch diese die gesellschaftlichen Klassen. Die Beziehung der letzteren zu einander wird mit dem Namen der Gesellschaftsordnung bezeichnet.

Die Klassenteilung entspringt aus dem Verhältnis der Arbeitskraft zu den Arbeitsmitteln. Wären beide stets beisammen, dann gäbe es keine Klassenteilung, sondern nur Berufsgruppirung. Die Geschichte zeigt uns keinen derartigen Zustand; überall finden wir den socialen Gegensatz von Besitzenden und Nichtbesitzenden. Den Inhabern von Arbeitsmitteln, Grundbesitzern und Kapitalbesitzern, stand jederzeit eine Gruppe von besitzlosen Arbeitern gegenüber. Da es ohne Arbeitsmittel nicht möglich ist Güter hervorzubringen, so entsteht notwendig eine Abhängigkeit der Inhaber von Arbeitskräften von den Inhabern der Arbeitsmittel. Die Form dieser Abhängigkeit ist es, die das Wesen der Gesellschaftsordnung ausmacht.

In schematischer Konstruktion kann man drei Grundformen der Gesellschaftsordnung unterscheiden: die Sklaverei, die feudale und die kapitalistische Gesellschaftsordnung. Im ganzen folgen sie in dieser Ordnung auch zeitlich aufeinander, obwohl, wie es bei allen geschichtlichen Lebensformen der Fall ist, auch hier das Frühere und Spätere nicht nur vielfach äußerlich neben einander vorkommt, sondern auch innerlich durch manche Übergangsstufen verbunden wird.

Die erste Form der Gesellschaftsordnung ist die Sklaverei. Sklaven arbeiten mit den Produktionsmitteln des Herrn, ihm gehört das Erzeugnis ihrer Arbeit; er giebt ihnen den Lebensunterhalt. Sie haben aber ihm gegenüber keinen Rechtsanspruch, sie sind überhaupt nicht Rechtssubjekte, sondern lediglich Rechtsobjekte, sie gehören selbst zum Eigentum des Herrn, sie bilden einen Bestandteil des Betriebskapitals. — Sklaverei tritt, wie es scheint, auf einer gewissen Kultur-

stufe überall auf. Jägerstämme haben keine Sklaven, sie könnten sie weder halten noch verwenden; Kriegsgefangene werden getödtet oder in die Stammesgemeinschaft aufgenommen. Mit der Viehzucht beginnt die Sklaverei möglich und nützlich zu werden und mit dem Ackerbau erreicht sie ihre volle Entwickelung. Ohne Zweifel ist sie ursprünglich im Sinne der Kulturförderung wirksam; sie befreit die Herren von der Arbeit für das Bedürfnis und ermöglicht dadurch die Entwickelung neuer und höherer Bedürfnisse und Kräfte. Darin liegt ihre teleologische Notwendigkeit. So sah Aristoteles die Sache an: ohne Sklaven gäbe es auch keine Freien, sondern Alle würden in gleicher Weise durch die Notdurft unterdrückt und es käme zu eigentlich menschlichem Lebensinhalt überhaupt nicht. Erst wenn die Werkzeuge von selbst sich bewegten, bedürfte man keine Sklaven mehr.

In der feudalen Gesellschaftsordnung, wie sie im Mittelalter zu eigentümlicher Ausbildung gelangte, nimmt die Abhängigkeit der Arbeiter von den Besitzern neue Formen an. In dem System der Frohnarbeit bauen grundbesitzlose Arbeiter den Boden des Grundherrn für dessen Rechnung mit begrenzten oder unbegrenzten Hand- und Spanndiensten; sie erhalten dagegen einen Teil des Bodens zum Anbau für eigene Rechnung und mit eigenem Betriebskapital angewiesen. Die rechtliche Stellung der Frohnbauern ist eine mittlere zwischen Sklaven und Freien: sie sind nicht Sklaven, nicht rechtloses Eigentum des Grundherrn, sie haben Rechte und stehen unter dem Schutz des Rechts; doch sind sie auch nicht freie Leute, sie sind durch das Verhältnis zum Herrn oder vielmehr zum Grundstück gebunden (glebae adscripti), ein Verhältnis, das sie selbst nicht lösen können. — Teilbau, Erbpacht, Zeitpacht führen über zu einer neuen Gesellschaftsordnung. (Roscher, System der Volksw. II, Kap. 5). — Die teleologische Bedeutung auch dieser Gesellschaftsordnung liegt darin, daß der Grundherr von der gemeinen Arbeitsleistung frei gemacht wird und sich den höheren socialen Funktionen widmen kann; Heer- und Gerichtsdienst sind, nach optimistisch-idealer Geschichtsauffassung seine Gegenleistung; auch ist das Rittertum im früheren Mittelalter Träger der höheren geistigen Bildung, sowohl der kirchlichen als der weltlichen. Endlich ist zu bemerken, daß die ganze Gesellschaftsord-

nung durch das Lehenswesen zugleich öffentlich-rechtlichen Charakter hatte: die Grundherren selbst besaßen den Grund und Boden größtenteils nicht als absolutes Eigentum aus eigenem Recht, sondern als Lehen, welches mit den Rechten zugleich Pflichten auferlegte.

In der Neuzeit hat sich allmälig eine neue Gesellschaftsordnung ausgebildet, die kapitalistische. Das Verhältnis der Arbeitskräfte zu den Besitzern der Arbeitsmittel hat hier folgende Gestalt: der Arbeiter steht dem Besitzer der Produktionsmittel als Freier mit gleichem formellen Recht gegenüber; die Arbeitsverpflichtung entspringt lediglich aus dem zwischen beiden geschlossenen Vertrag. Das Arbeitsprodukt fällt dem Arbeitgeber zu; der Arbeiter empfängt einen verabredeten, in Geld zahlbaren Lohn. Hiermit ist das Verhältnis durchaus erschöpft; eine persönliche und öffentlich-rechtliche Abhängigkeit ist nicht vorhanden. — Die teleologische Notwendigkeit dieses Systems für seine Zeit beruht wieder darauf, daß die wirtschaftliche, politische und geistige Kultur die Differenzirung der Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Namentlich hat auch die Entwickelung höherer wirtschaftlicher Kultur die Bildung des Gegensatzes von Kapitalisten und Arbeitern zur Voraussetzung. „Boden, Kapital und die unmittelbaren Arbeitsprodukte dürfen den Arbeitern nicht zu eigen gehören, wenn die Teilung der Arbeit im produktionswirtschaftlichen Sinn zu Stande kommen und über die Gesellschaft das Füllhorn ihrer Schätze ausgießen soll" (Rodbertus). „Der Kapitalist nimmt dem Gemeinwesen die Organisation und Leitung der Produktionsanstalten ab, verbürgt unter eigener Verantwortlichkeit mit seiner ganzen materiellen Existenz die Wirtschaftlichkeit der Produktion und des Umlaufs der Güter; er sinnt auf die möglichst wohlfeile, wie auf die höchst gebrauchswerte Güterhervorbringung; er klassirt die dienenden Arbeitskräfte, disciplinirt und kontrolirt sie; er wickelt den ungeheuer verschlungenen Proceß der Erzeugung, Ortsveränderung, Veräußerung und Einkommenszuteilung der Güter in verhältnismäßig einfacher, die anderen Socialfunktionen wenig störender Weise ab. Dafür bezieht er den Kapitalprofit, wenn er geschickt und glücklich im Dienst des Ganzen operirt". So bezeichnet Schäffle die geschichtliche Aufgabe und Leistung des Kapitals. Daß auch hier die Erscheinungen hinter ihrem Begriff vielfach zurückbleiben, ist nicht überraschend und dem scharfen und scharf-

sinnigen Kritiker der bestehenden Gesellschaft natürlich nicht entgangen.

4. Ursprung und Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise. Der Boden, auf dem sie entstanden ist, ist das städtische Leben mit gewerblicher Produktion und Geldwirtschaft, während die feudale Ordnung auf dem Boden des Ackerbaus und der Naturalwirtschaft gewachsen ist. Ihr Wesen und ihre Entstehung deutlich zu machen, ist es zweckmäßig, zuerst auf die Form der gewerblichen Produktion im Mittelalter einen Blick zu werfen.

Die Urform der industriellen Produktion ist das Handwerk. Im frühen Mittelalter finden wir es es als unfreie Hofarbeit. Mit dem Aufschwung der Städte seit dem 12. und 13. Jahrhundert entwickelte sich das freie Handwerk und gewann allmälig in der Zunft seine eigentümliche Form. Die Zunft war die Genossenschaft freier Handwerksmeister zur gemeinsamen Durchsetzung ihrer wirtschaftlichen, socialen und politischen Interessen. Der Handwerksmeister war Kapitalist und Arbeiter in einer Person; er producirte mit eigenen Arbeitsmitteln in eigener Werkstatt für eigene Rechnung. Es gab nicht neben dem Meister als Unternehmer eine gesellschaftliche Klasse besitzloser Arbeiter; Lehrlings- und Gesellenschaft war in der Regel, wenn auch zahlreiche Ausnahmen vorkamen, die Durchgangsstufe zur Meisterschaft. Das Handwerk arbeitete zunächst für den lokalen Absatz. Doch fehlte es in der zweiten Hälfte des Mittelalters nicht an einer Produktion großen Maßstabes für den Großverkehr. Die Tuchweber z. B. in den niederländischen und rheinischen Städten arbeiteten nicht für den Absatz an persönliche Kunden, sondern für den ganzen west- und nordeuropäischen Markt. Der Großbetrieb hatte aber nicht die Form des kapitalistischen Betriebs; der einzelne Meister arbeitete mit wenigen Gehülfen, die in seinem Haushalt Unterkunft und Kost hatten, für eigene Rechnung. Die erforderlichen größeren Anstalten, Wollküchen, Walkmühlen, Waarenniederlagen, Verkaufshallen, errichtete die Zunft oder die Stadt, der einzelne Meister benutzte sie gegen Gebühren. So war, mit Schmollers Worten, die Zunft „eine Organisation zu Gunsten des arbeitenden Mittelstandes, zu Ungunsten des Kapitals und des großen Besitzers; sie war eine Friedensstation in dem großen weltgeschichtlichen Kampf zwischen

Arbeit und Besitz, aber eine solche, die der mit dem kleinen Kapital verbundenen Arbeit am günstigsten war*)."

Die Zunft war übrigens nicht blos Erwerbs- und Arbeits-, sondern Lebensgemeinschaft. Die Gesammtheit derer, die dem Handwerk zugethan waren, bildete eine Bruderschaft mit religiöser Grundlage und einem auf das ganze Leben gerichteten Zwecke; in den Statuten wird der letztere wohl dahin bezeichnet: „Liebe und Leid mit einander zu leiden, bei der Stadt und wo es not geschehe" (Roscher III, § 131). Eigene Lebensformen und ein eigentümliches Verkehrsceremoniell faßten auch äußerlich die Genossen zusammen. Der Konkurrenzkrieg war durch die Statuten untersagt: eine Menge ins einzelne gehender Vorschriften, z. B. über die Zahl der Gesellen, die ein Meister haben darf, zielen dahin, das friedliche Nebeneinander Gleicher zu erhalten und die Ausdehnung des einen Betriebs auf Kosten des anderen zu verhindern. Nicht minder übte die Zunft eine Aufsicht über die Arbeit der Genossen; sie gab Vorschriften über die Art des Betriebes, über die Beschaffenheit und Maße der Erzeugnisse, im Interesse zugleich der Käufer und des Handwerks, daß nicht der Einzelne durch unehrliche Praktiken den Kredit des Handwerks untergrabe. Die Zunft sorgte auch für die Erhaltung des Handwerks; sie gab Vorschriften über die Erlernung, über die Haltung von Lehrlingen und Gesellen, sie machte den Ausgelernten, der sich über die Erfüllung seiner Pflichten ausgewiesen hatte, zum Gesellen und dann zum Meister. Sie übte endlich über das ganze Leben der Genossen die Aufsicht, schlichtete Streit, strafte Unbill und rügte alles, was dem löblichen Handwerk zur Unehre gereichen möchte.

Diese in ihrer Art großartige Organisation der industriellen Thätigkeit ist seit dem Beginn der Neuzeit mehr und mehr in Verfall geraten, an ihre Stelle ist die kapitalistische Produktionsweise und Gesellschaftsordnung getreten. Diese ist dadurch charakterisirt, daß Kapital und Arbeit von einander getrennt sind; Kapitalisten

*) G. Schmoller, Die Straßburger Tucher- und Weberzunft (1879) S. 532. Siehe auch A. Thun, Die Industrie am Niederrhein und ihre Arbeiter (1879), ein lehrreiches Buch, das über Vergangenheit und Gegenwart der industriellen Produktion und ihren Einfluß auf die Gestaltung des persönlichen Lebens der in ihr Beschäftigten zu orientiren vorzüglich geeignet ist.

und Unternehmer auf der einen Seite und besitzlose Arbeiter auf der anderen Seite stehen als zwei scharf unterschiedene gesellschaftliche Klassen einander gegenüber.

Eine Reihe von Ursachen haben zusammengewirkt, diese Wandlung herbeizuführen. Sie ist vorbereitet worden durch die großen Revolutionen in der geistigen und politischen Welt, mit welchen die Neuzeit vom Mittelalter sich ablöste. Die Reformation zerstörte die alte Kirche und die auf ihr ruhenden Lebensformen; sie lockerte den Bestand der Zünfte, sofern sie Bruderschaften mit kirchlich-religiöser Grundlage waren. In demselben Sinne wirkte die Entwickelung des modernen Staats in Gestalt des fürstlichen Absolutismus. Die fürstliche Gewalt duldete keine politische Selbständigkeit neben sich, sie zerbrach die Autonomie der Städte, sie zerstörte so viel als möglich alle selbständigen Körperschaften, um keine Autorität als die eigene übrig zu lassen. Das Beamtenregiment trat überall an die Stelle der Selbstverwaltung. — Die innere Entwickelung der Zünfte kam den auflösenden Tendenzen von außen entgegen; sie entgingen nicht dem Schicksal aller menschlichen Einrichtungen, aus Organen, die der Wohlfahrt der Gesamtheit dienen, in Anstalten zum Schutz enger selbstsüchtiger Interessen umgebildet zu werden. Die Ausschließung des Mitbewerbes frischer Kräfte, die Festhaltung des Handwerks als eines vermögensrechtlichen Vorteils in der Hand der besitzenden Familien, die übrigens diesen Interessenverbänden natürlich nie ganz fremd gewesen war, wurde zuletzt zur Hauptsorge der Zunft, so daß am Ende die Zerbrechung der alten Form durch den Staat als Befreiung der Arbeit von sinnlos gewordenen Monopolen erschien.

Die eigentlich bewegende Ursache, welche die neue Gesellschaftsform herbeigeführt hat, war jedoch die große Wandlung in den wirtschaftlichen Verhältnissen, welche sich seit dem 16. Jahrhundert zutrug. Die großen geographischen Entdeckungen, durch welche allmälig Amerika, Hinterasien, West- und Südafrika nebst Australien in den Gesichtskreis und in das wirtschaftliche Leben der europäischen Welt hineingezogen wurden, hatten jene große äußere und innere Umgestaltung des Welthandels zur Folge, durch welche die deutschen Städte, die Hauptsitze der mittelalterlichen Industrie, ihre Bedeutung verloren; an ihre Stelle traten die Niederlande und England. Mit

der ungeheuren Erweiterung des Markts und der Umwandlung des alten Überlandverkehrs in den oceanischen Schiffsverkehr, mit der gleichzeitigen Entwickelung des Geld- und Kreditwesens, ging die Umbildung des wirtschaftlichen Lebens Hand in Hand. Die kaufmännische Funktion gewann mehr und mehr die Herrschaft über die gewerbliche Produktion. Unter diesen Umständen entwickelte sich im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts eine neue Form der industriellen Produktion für den großen Verkehr, die Hausindustrie. Der Handwerksmeister ging dazu über, für Rechnung des Kaufmanns zu arbeiten. In eigenem Haus und mit eigenem Werkzeug producirte er auf Bestellung des Kaufmanns, von dem gewöhnlich auch das Rohmaterial geliefert wurde; das ist die erste Form der kapitalistischen Produktionsweise.

Zur vollen Ausbildung kam sie im 19. Jahrhundert. Es geschah unter dem Einfluß der gewaltigen Umgestaltung der industriellen Technik, welche durch die neuen Naturwissenschaften ermöglicht wurde. Das Maschinenwesen hat die eigentlich moderne Form des industriellen Betriebs, die fabrikmäßige Produktion, herbeigeführt. Hier ist die Trennung von Arbeitskraft und Produktionsmitteln vollständig durchgeführt: der Kapitalist stellt das Rohmaterial, die Werkzeuge und den Arbeitsraum, der Arbeiter bringt nichts als die nackte Arbeitskraft hinzu.

Die Fabrik mit Maschinenbetrieb drängt nun fortschreitend den Handwerksbetrieb zurück. Die Vorteile der Fabrik nach der technischen wie nach der kaufmännischen Seite sind so groß, daß überall da, wo der fabrikmäßige Betrieb überhaupt möglich ist, der Handwerksmeister zur Aufgebung der Konkurrenz genötigt wird. Daher der nicht selten sich zeigende grimmige Haß gegen die Maschine als den siegreichen Feind. Wo die Natur des Produkts oder der Arbeit die fabrikmäßige Produktion nicht zuläßt oder begünstigt, da sucht sich wenigstens die hausindustrielle Form der Produktion auf Kosten des selbständigen Handwerks auszubreiten. So kann man es z. B. im Schuhmacher- und Schneidergewerbe gegenwärtig beobachten; die Arbeit des Handwerkers für den einzelnen Kunden auf persönliche Bestellung wird mehr und mehr zurückgedrängt durch die Arbeit für das Magazin. Der Ladeninhaber läßt Stoffe, die er liefert, von Handwerkern in ihrer eigenen Wohnung und mit eigenen Werkzeugen

gegen Stücklohn verarbeiten. Das großstädtische Leben begünstigt diese Entwickelung; es zerstört durch den unaufhörlichen Wohnungswechsel die dauernden Beziehungen des Kunden zum Meister; es verlockt durch Reklame und Ladenauslage mit billigen Preisen den Kunden ins Magazin; und manche Handwerker, den Wert dauernder Verhältnisse nicht mehr kennend, befördern den Abfall der Kunden durch Unzuverlässigkeit und Prellerei. Wer hätte mit großstädtischen Handwerkern zu thun gehabt, ohne daß ihm einmal der Wunsch aufgestiegen wäre, dieser Notwendigkeit überhoben zu sein? Sicherlich giebt es unter ihnen auch tüchtige, ehrliche und bescheidene Leute; aber allzu häufig findet der Kunde schnelles Versprechen, langsames Halten, ungenügende Arbeit, endlich unverschämte Forderung und zuletzt grobe Behandlung. Was Wunder, wenn er solchen Erfahrungen künftighin auszuweichen bestrebt ist und lieber im Laden fertig kauft? Indem er so das ganze Geschäft mit dem arbeitenden Handwerker auf den Händler abwälzt, erspart er sich wenigstens verdrießliche persönliche Berührungen. So drängt sich der Kaufmann zwischen dem Konsumenten und dem Producenten ein, und das Handwerk verliert mehr und mehr die volle wirtschaftliche Selbständigkeit, welche auf der Arbeit für eigene Rechnung beruht.

In Wechselwirkung mit der kapitalistisch konstituirten Großindustrie steht die Entwickelung des Verkehrswesens und des Handels. Nachdem das 17. und 18. Jahrhundert den Bau von Kanälen im Großen ausgeführt und den Chausseebau begonnen hatten, brachte das 19. Jahrhundert die neuen großen Verkehrsmittel: die Dampfschifffahrt seit dem zweiten, die Eisenbahnen seit dem dritten, die elektrischen Telegraphen seit dem vierten Jahrzehnt. Es ist dadurch eine vollständige Veränderung aller Verkehrsverhältnisse herbeigeführt worden, deren Folgen sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt fühlbarer gemacht haben. Die europäischen Hauptstädte, Berlin, Wien, Paris, London sind dadurch zu Nachbarstädten geworden; Amerika und Asien, Australien und Afrika sind dem alten Europa vor die Thore gerückt. Die Entstehung der gewaltigen Städte, in denen sich mehr und mehr das wirtschaftliche Leben concentrirt, ist dadurch möglich geworden. Durch die Eisenbahnen ist auch das Binnenland dem großen Verkehr aufgeschlossen, in den fortgeschritteneren Ländern giebt es kaum

noch eine nennenswerte Stadt, die nicht durch eine Eisenbahn mit dem Weltstraßennetz verbunden wäre. Der Transport von Massenlasten ist dadurch von ihren natürlichen Verkehrswegen, den Wasserstraßen, unabhängiger, der Vorteil der oceanischen Lage vor den Binnenländern etwas gemindert worden. Für Deutschland ist in einigem Maße die ungünstige Verschiebung, welche seine Weltlage durch die neuen Seehandelswege seit dem 16. Jahrhundert erlitt, wieder ausgeglichen worden.

So ist es geschehen, daß das Kapital die herrschende Macht im wirtschaftlichen Leben der modernen Zeit geworden ist. Der ländliche Grundbesitz, der im 17. und 18. Jahrhundert wenigstens in Deutschland noch die wesentliche Grundlage socialer Macht war, ist in seiner Bedeutung gegen das Kapital mehr und mehr zurückgetreten, in großem Umfang auch durch Verschuldung in direkte Abhängigkeit von ihm gekommen. Das Kapital ist gegenwärtig im wirtschaftlichen Leben der herrschende Faktor, Arbeitskräfte und Naturkräfte sind ihm dienstbar.

5. Vielleicht sind dem einen und andern Leser ein paar Zahlen, welche das Wachstum des Kapitals, des Verkehrs und der industriellen Produktion im 19. Jahrhundert darstellen, an diesem Ort nicht unwillkommen. Ich entnehme sie dem Werk von Neumann-Spallart, Übersichten der Weltwirtschaft, Jahrg. 1883/84 (Stuttgart, 1887).

Das Anlagekapital aller Eisenbahnen der Erde betrug im Jahre 1885 104,216 Millionen Mark. Das Anschwellen der Flut zeigt folgende Tabelle:

Jahr	Europa	Amerika	Asien	Australien	Afrika
1860	15,240	—	—	—	—
1867/8	28,192	7,350	1236	397	125
1876/7	48,422	22,613	2453	823	625
1885	59,268	38,444	3490	1624	1390

Von den 59,268 Millionen, die auf Europa fallen, kommen auf Großbritannien 16,317, Deutschland 9630, Frankreich 9473, Österreich-Ungarn 6636, Rußland 4820, Italien 2300, Spanien 1677, Belgien 1346, die drei skandinavischen Königreiche 860, Schweiz 841, Niederlande 545 Millionen. Von dem Rest kamen allein auf die Verein. Staaten über 32,000 Millionen Mark. Auch in der Ausdehnung der Linien standen diese obenan mit 204,366 Kilometern. Es folgte Deutschland mit 36,779, Frankreich mit 32,491, Großbritannien mit 30,843, Rußland mit 25,620, Österreich-Ungarn mit 22,341, Italien mit 10,354 Kilometern. Ende 1886 betrug die Ausdehnung des gesammten Eisenbahnnetzes der Erde ca. 508,000 Kilometer. Die Zahl der beförderten Personen betrug im Jahre 1884 in Europa 1502 Millionen (Großbritannien 697, Deutschland 247, Frankreich 218, Belgien 66, Österreich-Ungarn 59, Rußland 37, Italien 36 Millionen); an Gütern wurden befördert 781 Millionen Tonnen (15,620 Millionen Ctr.). Auf den außereuropäischen Bahnen 529 Millionen Personen und 480 Millionen Tonnen Güter.

Gleichzeitig fand ein außerordentliches Wachstum des Materials für den Seeverkehr statt. Die Tragfähigkeit der gesammten Handelsflotte wird auf etwa 33 Millionen Tonnen geschätzt, 12 bis 13 Millionen Tonnen mehr, als die sämmtlichen Betriebsmaterials aller Eisenbahnen beträgt. Die Steigerung betrug in dem Jahrzehnt von 1875—85 52%, 1865—75 42,2%, 1855—65 41,9%; in den beiden letzten Jahrzehnten ist die Steigerung allein auf Seiten der Dampferflotte.

Das Telegraphennetz der Erde hatte 1885 eine Ausdehnung von ungefähr $1\frac{1}{4}$ Millionen Kilometer Linien-, und 3 Millionen Kilometer Drahtlänge, auf denen 183 Millionen Telegramme befördert wurden. Davon kamen auf Europa gegen $\frac{1}{2}$ Million Kilometer Linienlänge mit $1\frac{1}{2}$ Millionen Kilometer Drahtlänge und 118 Millionen Telegrammen. Der Weltpostverkehr wird auf 11,320 Millionen Sendungen im Jahre 1885 berechnet, davon 5600 Millionen Briefe (1873 etwa 3300, 1865 2300 Millionen). — Der Umfang des Welthandels (des Außenhandels aller Staaten) erreichte in den Jahren 1882/83 seinen Höhepunkt mit etwa 67,000 Millionen Mark, während er für 1860 auf etwa 29,000 Millionen Mark geschätzt wurde.

Die Kohlenproduktion aller Länder der Erde betrug 1885 8260 (davon Europa 5960) Millionen Ctr. Am Anfang des 19. Jahrhunderts noch unerheblich — nur England producirte etwa 200 Millionen Ctr. — betrug sie im Jahre 1860 2720, 1872 5200 Millionen Ctr. Das Wachstum des Verbrauchs in den einzelnen Hauptländern, welches das Wachstum der Industrie und des Verkehrs anzeigt, kommt in folgenden Ziffern zur Anschauung. Es verbrauchten Millionen Ctr. Kohlen:

	1865	1874	1884
Großbritannien	1808	2258	2802
Deutschland	533	927	1380
Frankreich	370	468	618
Österr.-Ungarn	101	234	362
Belgien	152	206	268
Rußland	21	46	104
Verein. Staaten . . .	376	1085	1962

Die Eisenproduktion zeigt ein ähnliches Wachstum. Während sie am Anfang dieses Jahrhunderts etwa 10 Millionen Ctr. betrug, erreichte sie im Jahre 1883 den Höhepunkt mit 430 Millionen Ctr. Es producirten Millionen Ctr.

	1869	1874	1885
Großbritannien	110	121	150
Verein. Staaten . . .	37	49	82
Deutschland	28	38	73
Frankreich	27	28	32
Belgien	11	11	14
Österr.-Ungarn	8	10	14
Rußland	7	8	10
Schweden	5	16	8

Gleichzeitig fand auch eine ungeheure Steigerung der Produktion von Edelmetallen statt. Die Produktion von Gold wird für die Zeit von 1851—1885 auf 6,383,388 Kilogramm im Wert von 17,810 Millionen Mark, die des Silbers auf 57,563,631 Kilogramm im Wert von 9598 Millionen berechnet. Die Gesamtausbeute von der Entdeckung Amerikas bis 1851 dagegen wird geschätzt auf 4,752,070 Kilogramm Gold im Wert von 13,258 Millionen, und 149,826,750 Kilogramm Silber im Wert von 29,434 Millionen Mark. Der Gesamtwert der jährlichen Produktion von Edelmetallen ist von etwa 250 Millionen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts auf etwa 1300 in der zweiten Hälfte gestiegen.

Endlich mögen noch ein paar direkte Vermögensabschätzungen erwähnt werden. Das gesammte Volksvermögen ist geschätzt worden:

	1800	1840	1860	1880
Großbritannien	1800	4000	6000	9000 Mill. Liſt.
Verein. Staaten	1072	3764	16,159	43,642 Mill. Doll.
auf den Kopf	202	220	514	870 Dollars.

So unsicher manche dieser Rechnungen und Schätzungen sein mögen, so zeigen sie doch alle übereinstimmend den ungeheuren Zuwachs an Reichtum, zunächst an Kapitalreichtum, welchen das 19. Jahrhundert den europäischen Völkern gebracht hat. Hierzu kommt dann die ungeheure Schuldenmasse, durch welche die Staaten und der Grundbesitz dem Kapital unterworfen sind. Die viele Ellen langen Verzeichnisse von Rententiteln, welche alle Zeitungen jeden Tag in ihrem Börsenteil bringen, sind ja jedermann täglich vor Augen. Die Milliarden von Anlagepapieren, welche hier verzeichnet sind, stammen zum weitaus größten Teil aus dem letzten Menschenalter. Der jährliche Renten- und Dividendenertrag aus diesen Titeln rechnet selbst wieder nach vielen Milliarden. — Auch das mag noch erwähnt werden, daß nach der Berufszählung vom Jahre 1882 in Preußen allein sich die stattliche Zahl von 387,353 Personen mit 403,378 Angehörigen als Rentner und Pensionäre bezeichnen konnte (Statistisches Handbuch für den preuß. Staat 1888, S. 123).

6. Mit der Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise geht die Entwickelung der liberalistischen Politik Hand in Hand. Das Zusammentreffen ist nicht zufällig; die Socialpolitik des Liberalismus — derselbe hat auch andere Seiten, die kirchlich-religiöse und die rein politische, von denen hier abgesehen wird — ist die Politik des Großkapitals, das in Großindustrie und Großhandel angelegt ist. Die Großstädte erscheinen als die Burgen des Liberalismus, bis neuerdings gegen den Vater die Tochter, die Socialdemokratie, sich zu erheben begonnen hat. Das socialpolitische Programm des Liberalismus fordert: 1) Verkehrsfreiheit: Beseitigung der Zollgrenzen und der Verkehrshemmnisse aller Art, Einheitlichkeit der Verkehrseinrichtungen, der Maße, der Münze, des Verkehrsrechts. 2) Gewerbefreiheit: Beseitigung der Beschränkungen in der Berufswahl und Berufsübung durch Zunftprivilegien, Standesrücksichten, Befähigungsnachweise, Polizeivorschriften. 3) Niederlassungsfreiheit: Beseitigung der bäuerlichen Abhängigkeitsverhältnisse, der Beschränkungen der Niederlassung durch Bürgerrecht, Anzugsgelder u. s. f. 4) Vertragsfreiheit: Beseitigung der Lohn- und Preistaxen, der Polizeivorschriften über Dienst- und Arbeitsverträge, überhaupt aller Einmischung des Staats in das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. 5) Beseitigung oder doch möglichste Einschränkung der wirtschaftlichen Thätigkeit des Staates und der Gemeinde; der Staat soll sich auf die Erhaltung und Durchführung des Rechtszustandes, Schutz der Person und des Eigentums, zurückziehen und die wirtschaftliche Thätigkeit den Einzelnen überlassen, welche wohlfeiler und produktiver arbeiten.

Es ist leicht zu sehen, daß alle diese Freiheiten zunächst und unmittelbar im Interesse des in Handel und Industrie angelegten Kapitals liegen: Mobilisirung aller Arbeitskräfte und aller Güter ist seine Forderung, sein Ideal eine vollkommene Verkehrsfreiheit und Verkehrseinheit unter allen Völkern der Erde. — In zwei wichtigen Epochen der preußisch-deutschen Gesetzgebung hat der Liberalismus die wesentlichen Stücke seines Programms durchgesetzt. Die Stein-Hardenbergsche Gesetzgebung löste die Fesseln, in welcher die bäuerliche Bevölkerung durch die Hörigkeit und andere Reste der feudalen Gesellschaftsordnung, die städtische durch Reste des Zunftwesens und

Gewerbezwangs, die ganze Bevölkerung durch Reste des altständischen Socialprincips gehalten wurde. Es folgte die fortschreitende Beseitigung der inneren Zollschranken, zuerst in Preußen, sodann im Zollverein. Durch diese Maßregeln wurde der Aufschwung der industriellen Produktion in der langen Friedensperiode ermöglicht; indem sie die überschüssigen Kräfte der Landbevölkerung in die Stadt zogen und zugleich die Zurückbleibenden konsumtionsfähiger machten. Das kräftig entwickelte Bürgertum setzte dann, nachdem es sich 1848 direkten Anteil an der Gesetzgebung verschafft hatte, in der Epoche neuen Aufschwungs, mit welcher, nach der rückläufigen Bewegung der 50er Jahre, das neue Reich anhob, die Fortführung der liberalistischen Gesetzgebung durch; Einheit des Verkehrswesens und des Verkehrsrechts, Freizügigkeit und Gewerbefreiheit gehören zu den ersten Errungenschaften des norddeutschen Bundes. Inzwischen ist freilich eine Reaktion eingetreten. Außer der Zurückführung eines Schutzzollsystems für die nationale Produktion, namentlich für die Landwirtschaft, hat durch die Verstaatlichung der Eisenbahnen eine gewaltige Ausdehnung der wirtschaftlichen Unternehmung des Staates stattgefunden, und zugleich ist der Aufbau einer neuen Gesetzgebung begonnen worden, welche die Arbeitermassen gegen die Vertragsfreiheit und ihre Folgen zu schützen bestimmt ist.

7. Ziehen wir nun die Wirkungen der kapitalistischen Produktionsweise für die Lebensgestaltung der Gesellschaft in Betracht, so tritt als die nächste und am meisten in die Augen fallende die gewaltige Steigerung des Reichtums und der Lebenshaltung uns entgegen. Sie erstreckt sich in gewissem Maße auf die ganze Bevölkerung, vorzugsweise aber wird sie bei dem Teile sichtbar, der an der Kapitalbildung und dem Rentenbezug Antheil hat. Was man Nationalreichtum nennt, ist eigentlich der Ertrag des in der Großindustrie und im Handel angelegten Kapitals. Im vorigen Jahrhundert und noch vor 50 Jahren war England das klassische Land des Nationalreichtums. Reisende, die von jenseits des Kanals zurückkamen, wurden nicht müde von der Pracht der Paläste und Landhäuser des Adels und der Kaufherren, von dem Reichtum ihrer Einrichtungen, der Schönheit ihrer Parks, der Üppigkeit der Diners zu erzählen. Und gegen das Einkommen, welches dort Sachwalter

und Ärzte, Schriftsteller und Gelehrte bezogen, gegen den Komfort, mit dem sie ihr Leben umgaben, erschien das, was die Heimat bot, dürftig und ärmlich.

Wer für die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens Augen hat, dem ist gegenwärtig Gelegenheit geboten zu beobachten, wie Deutschland mit Erfolg bemüht ist, den voraufgeeilten westlichen Ländern nachzueifern. Seit dem Wiener Frieden und in schnellerem Schritt seit 1848 hat ein ungemeines Wachstum des Kapitals und des Kapitalsertrags stattgefunden. Seit 1870 beginnt der neue Reichtum in der Steigerung der Lebenshaltung sichtbar zu werden. Wer durch die Straßen der Reichshauptstadt wandert, dem drängt sich an allen Punkten die Vergleichung des Ehemals und Jetzt auf. Die Häuser aus der Zeit Friedrichs des Großen, Friedrich Wilhelms III., aus denen die älteren Straßen bestehen, werden erdrückt durch Neubauten, die sich überall zwischen sie drängen und sie in den Hauptstraßen bald verdrängt haben werden. Der dürftige Mörtelbewurf mit den üblichen Putzmotiven sticht kläglich von den neuen Sandstein- und Ziegelsteinfaçaden ab; die niedrigen Stockwerke mit den kleinen Fenstern scheinen sich vor Scham in die Erde verkriechen zu wollen. Tritt man ein, so begegnet man überall demselben Unterschied. In das alte Haus führt eine allem Wind und Wetter stets geöffnete, schmutzige Durchfahrt, von der eine schmale und dunkle Treppe zu den oberen Stockwerken geht; das neue hat ein elegant ausgestattetes Treppenhaus, das durch einen Angestellten geöffnet wird. An der breiten, hellen, mit Läufern belegten Treppe erblickt man oft eine bemerkenswerte Inschrift: „Nur für Herrschaften". Sie zeigt an, daß in dem Hause zwei Klassen von Menschen wohnen, Herren und Dienstbare, zu welchen letzteren der Zugang über den Hof und die Hintertreppe führt; eine Einrichtung, welche dem bürgerlichen Haus des vorigen Jahrhunderts noch unbekannt war. Wie das Haus, so die Wohnungen: in den Zimmern, wenigstens den Vorderzimmern, den Ausstellungsräumen für den Nationalreichtum, findet man statt der alten Papierbeklebung zierliches Holzgetäfel und Ledertapeten, statt der frostigen weißen Kachelöfen Kamine und Majolikaöfen. Geschnitzte und gepolsterte Möbel, Gemälde und Musikinstrumente, Porzellan und Silbergerät gehören nicht minder

zu der Ausstattung einer „bürgerlichen" Wohnung. Wie einfach sieht ein Stück, mit dem vor 50 Jahren die Großmutter Staat machte, neben der neuen Ausstattung der Enkelin aus, die im übrigen auf derselben gesellschaftlichen Stufe steht. Man vergesse auch nicht die Hochzeitsgeschenke zu besehen, welche von Freunden und Freundinnen dem jungen Paar gebracht werden: die gemalten, geschnitzten, gespritzten, gestickten, gewirkten Tischchen, Deckchen, Kästchen, Rähmchen, Bilder, Schirme, Teppiche, Körbchen und andere Niedlichkeiten, zu allem tauglich, nur nicht zu einem wirklichen Gebrauch, oder vielmehr nur zu einem tauglich, nämlich zur Ausstellung in den für die Schaustellung des Nationalreichtums bestimmten Räumen, welche sich zu beschaffen, nebst einem Stubenmädchen als Aufseherin dieses Museums, das junge Paar denn auf diese Weise zugleich angehalten wird. Der Großmutter wurden von Verwandten einige nützliche Stücke in die Wirtschaft geschenkt, ein feineres Stück Weißzeug, ein paar silberne Löffel, Dinge, die jetzt besorgen müßten, als beleidigend zurückgewiesen zu werden: als ob man das Notwendige nicht selber habe.

Der Einrichtung entspricht die Lebensweise. Man giebt Gesellschaften, Bälle, Diners, man hat eine Dienerschaft, wenigstens leihweise, man macht alljährlich im Sommer seine Badereise, sie gehört zu den gesellschaftlichen Anstandspflichten der „bürgerlichen" Familie, über deren Erfüllung Bescheinigungen ausgestellt werden; ich wüßte wenigstens die Täschchen und Körbchen mit Inschriften: Heringsdorf, Friedrichsroda u. s. w., die gegen Ende des Sommers von Frauen und Kindern auf den Straßen Berlins zur Schau getragen werden, nicht anders zu deuten. An den Rändern aller deutschen Gebirge und Meere sind plötzlich in kleineren und größeren Gruppen städtische Häuser entstanden; es sind Sommerhäuser, welche Berliner, Hamburger, Leipziger, Münchener Familien sich erbaut haben oder zur Miete bewohnen. Vor dreißig Jahren war hier noch Wald und Wüste.

Oder man blicke in das Erziehungswesen, überall die Spuren derselben Erscheinung. Die „bürgerliche" Tochter, deren Großmutter in ihrer Jugend mit Küche und Wäsche umgehen lernte, lernt jetzt als „höhere Tochter" statt der nützlichen die freien Künste,

Musik und Malerei, Französisch und Englisch und ohne Zweifel wird sich Italienisch auch bald als unentbehrlich erweisen. Die Söhne besuchen das Gymnasium und dienen im Heere als Einjährig-Freiwillige und Reserveofficiere. Die Zahl der Gymnasialschüler hat sich in dem letzten halben Jahrhundert im Verhältnis zur Bevölkerung verdoppelt: auf 100 000 Einwohner Preußens kamen in den 30er Jahren an Realschülern 85, an Gymnasialschülern 165, im Jahre 1880 178 Real- und 324 Gymnasialschüler (J. Conrad, das Universitätsstudium in Deutschland während der letzten 50 Jahre, 1884). Und man versäume nicht, auch die äußere Erscheinung und die Einrichtung der Schulgebäude zu besehen. Man vergleiche die Gebäude und die Einrichtungen der Straßburger oder Marburger Universität mit denen einer älteren Mitteluniversität, oder die technische Hochschule zu Charlottenburg mit der Berliner Universität; und so herab bis zur Gemeindeschule, die an die Stelle der Armenschule getreten ist.

Es ist eine breite Schicht der Bevölkerung, welche an dieser Steigerung der Lebenshaltung Teil hat. Außer den Fabrikanten und Kaufleuten, den Bankiers und Rentiers, den ländlichen und städtischen Grundherren hat auch der am Kapitalgewinn nicht unmittelbar beteiligte Mittelstand, die kleinen selbständigen Handwerker und Händler, Bauern und Pächter, nicht minder auch die Gruppe der Beamten und Ärzte, Lehrer und Geistlichen ihre Ansprüche an das Leben erheblich steigern können; ganz ausgeschlossen ist wohl überhaupt gar keine Gruppe der Bevölkerung. Freilich, ob durch die Vermehrung der Genüsse und die Steigerung der Lebenshaltung die Menschen glücklicher geworden sind, das ist eine andere Frage; es wurde schon oben (S. 691) auf Umstände hingewiesen, die dem entgegenwirken. Und noch Eines ist beachtenswert: die Entwickelung der kapitalistischen Produktionsweise hat eine Lockerung des inneren Verhältnisses des Besitzers zum Eigentum zur Folge. Der Inhaber eines Rentenpapiers hat gar keine innere Beziehung zu der Unternehmung, auf deren Ertrag sein Papier ihm Anspruch giebt, er hat nie einen Finger dafür gerührt, er hat sie nie gesehen, ja, er weiß vielleicht gar nicht, wo sie überhaupt in der Welt zu suchen ist. Der Bankier hat ihm das Papier gekauft und hebt es ihm auf,

das ist alles, was er von der Sache weiß. Sein Eigentum ist ein ganz abstraktes Recht auf Bezug von Rente. Der alte Kapitalist borgte dem Schuldner persönlich, der Grundbesitzer verhandelte, wenn er sein Gut nicht selbst verwaltete, doch mit dem Pächter: der heutige Rentier hat mit seinem Eigentum gar keine Berührung mehr, er besitzt es, als die nicht besitzen; was denn auch darin zur Erscheinung kommt, daß es jeden Augenblick den Inhaber wechselt; es ist fortwährend auf der Wanderung, als Gegenstand des Handels oder des Spiels.

8. Fassen wir nun die Sache von der andern Seite ins Auge. Der gesellschaftlichen Gruppe der Inhaber von Rententiteln steht eine andere in derselben Zeit neugebildete soziale Gruppe gegenüber: die der besitzlosen großindustriellen und großstädtischen Arbeiter. Die Masse der in den kapitalistischen Unternehmungen beschäftigten und von dem jeweiligen Lohn lebenden Arbeiter bildet ein nicht minder hervortretendes Element in der modernen Gesellschaft, als der Rentier. Beide Gruppen gehören zusammen, Renteneinkommen ist nur dadurch möglich, daß auf der anderen Seite Lohnarbeiter mit fremdem Kapital arbeiten. Beide Gruppen wachsen mit einander, natürlich die Gruppe der Lohnarbeiter in sehr viel größeren Ziffern als die der Renteninhaber; ein Renteneinkommen von 10 000 Mark zu schaffen, müssen vielleicht 20 oder 30 Arbeiter beschäftigt werden.

In dem Wachstum der großstädtischen Bevölkerung stellt sich das Anwachsen dieser neuen gesellschaftlichen Gruppe greifbar dar. Nach G. Schmoller, dem kundigsten Beurteiler dieser Verhältnisse, hat seit dem Beginn der jüngsten Periode der Gesellschaftsentwickelung der in der Landwirtschaft beschäftigte Teil der preußischen Bevölkerung in folgender Progression abgenommen: im J. 1816 betrug er 78%, 1849 64%, 1858 58%, 1867 48%, 1882 41% der gesammten Bevölkerung*). Nach der jüngsten Volkszählung vom

*) Schmollers Jahrbücher für Gesetzgebung und Verwaltung, Jahrg. 1883, 3. Heft S. 289 ff. Die Berufsstatistik vom J. 1882 giebt folgende Verteilung der Bevölkerung des Deutschen Reichs auf die großen wirtschaftlichen Gruppen: 1. Land- und Forstwirtschaft, Jagd und Fischerei 40,67%; 2. Industrie, Berg-, Hütten- und Bauwesen 31,51%; 3. Handel und Verkehr 7,73%; 4. Wechselnde Lohnarbeit 1,96%; 5. Öffentlicher Dienst, liberale Berufe 5,08%; 6. ohne Beruf 6,35%; 7. Hausgesinde 6,52%.

J. 1885 zeigten von den 508 preußischen Kreisen (mit Einschluß der Stadtkreise) 204 eine Abnahme der Bevölkerung, die in einigen die enorme Höhe von beinahe 6 % erreichte. Es sind die Ackerbaudistrikte von Pommern, Posen, Preußen, Schleswig-Holstein, die am stärksten betroffen sind. Die entsprechende Zunahme zeigen die großen Städte mit ihren nächsten Umgebungen, sowie die Kohlen- und Eisenbezirke; sie beträgt 10, 20, ja in einem Fall sogar 39 %. Die Großstädte saugen also nicht nur den natürlichen Überschuß der ländlichen Bevölkerung auf, sie vermindern (neben der überseeischen Auswanderung) unmittelbar ihren Bestand.

Ein ansehnlicher Teil dieser vom Lande und der kleinen Stadt in die Großstadt gezogenen Bevölkerung findet in dem kleinbürgerlichen Mittelstande Unterkunft; der größere Teil vermehrt ohne Zweifel die Klasse der besitzlosen Lohnarbeiter aller Art, der Bauunternehmung, des Berg- und Hüttenwesens, des Verkehrswesens, endlich der Dienstboten.

Was übrigens als subjektiver Beweggrund die ländliche Arbeiterbevölkerung so unwiderstehlich in die Großstadt zieht, das ist, außer dem höheren Geldlohn, in erster Linie die größere Freiheit des Lebens. Die Gebundenheit und Abhängigkeit von einem Herrn, die in den Gegenden des Großgrundbesitzes noch vielfach an die Zeit der rechtlichen Unfreiheit erinnert, wird von jeder neuen Generation schwerer ertragen. Dazu kommen die tausend geselligen Vergnügungen, welche die Großstadt der jungen, ledigen Arbeiterbevölkerung in verführerischem Reichtum anbietet, dieselben Vergnügungen, die auch die Herren alljährlich in die Stadt ziehen. Endlich wirkt wohl eine unbestimmte Hoffnung mit, in der Stadt sein Glück zu machen; haben doch so viele es dort gefunden. Übrigens hilft auch der Staat dazu, der jährlich viele Tausende als Soldaten in die großen Städte zieht, von denen ein erheblicher Teil bleibt.

Betrachten wir nun die wirtschaftliche, gesellschaftliche und persönliche Lebenslage dieser Massen großstädtischer Lohnarbeiter. Liberalistische Nationalökonomen rühmen ihre Vorzüge gegen die des ländlichen Tagelöhners oder des kleinen Handwerkers: bessere Lebenshaltung, Freiheit von Sorge und Risiko; der kleine Hand-

werker sei in beständiger Sorge um Arbeit und Kundschaft, um Kredit und Zahlung. Der Fabrikarbeiter beziehe seinen Wochenlohn und damit sei für ihn alles erledigt.

Was die bessere Lebenshaltung anlangt, so wird sich hierüber nicht leicht etwas sicheres ausmachen lassen. Daß der durchschnittliche großstädtische Lohnarbeiter in mancher Hinsicht besser lebt als der ländliche Tagelöhner und vielleicht auch als mancher kleine selbständige Handwerker, ist wohl nicht zu bezweifeln; was dagegen seine gerühmte Sicherheit und Sorglosigkeit anlangt, so wird mit Recht behauptet, daß die Freiheit vom Risiko doch nur scheinbar ist. Es ist wahr, er hat keine Unternehmersorgen und Kapital kann ihm auch nicht verloren gehen. Dafür ist seine ganze wirtschaftliche Existenz dem Umsturz in der akutesten Form ausgesetzt: die Kündigung des Arbeitgebers kann ihn jeden Tag arbeits- und brodlos machen. Mit Recht hebt A. Lange (Arbeiterfrage S. 242) es als bezeichnend für die Anschauungsweise einer Epoche der Kapitalherrschaft hervor, daß die Aussicht des Arbeiters, bei jeder Geschäftsstockung brodlos zu werden, für gar nichts geachtet werde, daß Risiko lediglich die Möglichkeit eines Kapitalverlustes bezeichne: das Kapital ist alles, der Mensch ist nichts.

Aber selbst zugegeben, daß die Stellung eines Fabrikarbeiters als dauernde Versorgung angesehen werden könnte, so würde ihr, verglichen mit der des kleinen Handwerkers oder Bauern, dennoch ein höchst Wesentliches fehlen: das ist die wirtschaftliche Selbständigkeit mitsammt ihren Sorgen und Hoffnungen. Der kleine Handwerker weiß, daß sein wirtschaftliches Schicksal wesentlich in seiner eigenen Hand liegt. Er selbst ist seines Glückes Schmied. Er darf hoffen durch Fleiß, Geschick, Zuverlässigkeit und Sparsamkeit in die Lage zu kommen, seinen Betrieb zu erweitern, sein Einkommen zu verbessern, ein kleines Vermögen zu erwerben, ein sorgenfreies Alter sich zu verschaffen, seine Kinder in eine gesicherte Lebensstellung zu bringen. Der kleine Bauer hofft sein Gütchen zu verbessern, einen Acker, eine Wiese dazu zu kaufen; die Hoffnung mag unerfüllt bleiben, sie war doch nicht umsonst, sie hat ihn bei der Arbeit belebt und in den Feierstunden erquickt. Dem Fabrikarbeiter dagegen liegt seine ganze wirtschaftliche Laufbahn von Anfang an klar vor Augen: er

wird, wenn es gut geht, so lange er Kräfte hat, dieselbe Arbeit und denselben Lohn haben; seine Lage im ganzen zu verbessern ist von Anfang an so gut wie keine Aussicht vorhanden. Die Wahrscheinlichkeit, selbständiger Unternehmer zu werden, ist für ihn gleich Null.

Man hat wohl darauf hingewiesen, daß die Begründer der bestehenden großen Unternehmungen zum Teil mit ganz geringen Mitteln ihre Laufbahn begonnen und damit den Beweis geführt hätten, daß Tüchtigkeit und Betriebsamkeit die großen Vermögen begründeten. Man kann dem Einzelnen nur wünschen, daß er sich dadurch ermutigen lasse, jene Eigenschaften sich zu erwerben, aber eine nennenswerte Wahrscheinlichkeit, daß der Erfolg derselbe sein werde, wird auch der größte Optimist ihm kaum in Aussicht zu stellen wagen. Jene Fälle des Emporkommens sind ausgewählt unter unzähligen tausenden: die Glücklichen werden gesehen, die ungezählten Mitbewerber, die an persönlichen Eigenschaften hinter jenen nicht zurückstanden, die aber weniger günstige Umstände antrafen oder durch ein kleines Fehlschlagen am Anfang zurückgeworfen wurden, bleiben in ihrer Dunkelheit unbeachtet. Außerdem ist es wohl zweifellos, daß die Begründung neuer Unternehmungen das, was der Arbeiter eben nicht hat, nämlich Kapitalkraft, in dem Maße mehr voraussetzt, als die Großindustrie sich inzwischen ausgebildet und befestigt hat. Am leichtesten wird der kleine Handwerker oder kapitallose Arbeiter zum industriellen Unternehmer sich in dem Augenblick aufschwingen, wo ein Produktionszweig erst im Begriff ist, zur Form des Großbetriebes überzugehen. Von einem englischen Nationalökonomen wird den Arbeitern zugerufen: „Wer da sagt, daß ein Mensch anders zu Wohlstand gelangen könne, als durch Fleiß und Sparsamkeit, dem glaubt nicht, der ist ein Giftmischer". Ganz recht und gut; obwohl es allerdings Ausnahmen giebt und diese Ausnahmen zahlreich und sichtbar sind: Spekulation, Börsenjobberei, Lotteriespiel, von Erbschaft nicht zu reden, sind ja auch Mittel zu Reichtum zu gelangen. Aber hinzuzufügen wäre noch ein Anderes: wenn euch jemand sagt, daß Fleiß und Sparsamkeit unter allen Umständen zu Wohlstand führen, dem glaubt auch nicht, er ist ein Betrüger oder ein unverbesserlicher Optimist.

Diese Lage muß offenbar auf die Lebensstimmung und Lebens-

führung des Arbeiters eine bedeutsame Rückwirkung üben. Man kann vielleicht sagen: es giebt nichts in der Welt, was der Mensch weniger entbehren kann als Sorge und Hoffnung. Ohne sie wird das Leben geschmacklos und unbedeutend. Ein Leben, dem sie ganz genommen sind, ist das Leben eines Sklaven, der arbeitet und gefüttert wird und an morgen nicht denkt. Die wirtschaftlichen Tugenden und Tüchtigkeiten verkümmern. Für Unternehmungsgeist und Betriebsamkeit ist kein Raum zur Bethätigung, sie bleiben, auch wo sie in der Natur liegen, unentwickelt. Selbst Sparsamkeit und umsichtige Verwendung des Einkommens gedeihen schwer auf diesem Boden. Bei günstiger Konjunktur, guter Gesundheit und kleiner Familie erlaubt der Lohn vielleicht nicht ganz unbeträchtliche Ersparnisse zu machen. Aber in seiner ganzen Lage findet der großstädtische Lohnarbeiter wenig Aufforderung und Ermutigung hierzu. Für einen selbständigen Handwerker sind 100 oder 500 Mark schon eine Summe, womit er etwas machen kann: er kann damit verbesserte Werkzeuge kaufen, einen günstigen Einkauf von Rohstoffen machen, der ländliche Tagelöhner kann seine Haushaltung verbessern. Aber was soll der Fabrikarbeiter damit machen? Die Summe in die Sparkasse tragen? Es ist sehr vernünftig, wenn er es thut, aber sehr begreiflich, wenn er es nicht thut. Was helfen, so argumentirt die Begierde, die paar Groschen? Rentier kannst du doch nicht werden. So thut er sich gütlich, so weit es reicht, und leidet nachher Not, so viel er muß; zuletzt giebt es ja auch noch eine Armenversorgung. Ein solches Leben von der Hand in den Mund ohne Zusammenhang und ohne Fürsorge der guten Tage für die bösen wird ohne Zweifel durch die ganze wirtschaftliche Lage des Fabrikarbeiters begünstigt. Von Kundigen wird behauptet, daß die Unfähigkeit, heute für morgen zu sorgen, in diesen Kreisen gewöhnlich oder doch häufig so weit gehe, daß schon am Montag Morgen von dem am Sonnabend Abend empfangenen Wochenlohne nichts mehr übrig sei; die Folge sei die Notwendigkeit, beim Bäcker, Krämer, Wirt zu borgen und damit eine neue und ärgere Knechtschaft auch in der Konsumtion*).

*) L. Bamberger erzählt in seinem Buch über die Arbeiterfrage (1873), dessen Absicht ist, die Verwerflichkeit der sogenannten Kathedersocialisten darzuthun, wie ein Professor der Nationalökonomie seine Studenten in eine Fabrik geführt und

Dieselbe Unfähigkeit, die Gegenwart durch die Rücksicht auf die Zukunft zu bestimmen, bringt sich auch bei der Familiengründung zur Geltung. Bei den Klassen der Bevölkerung, die durch wirtschaftliche Selbständigkeit erzogen werden, wirkt gerade an diesem Punkt die Rücksicht auf die Zukunft entscheidend mit: der Bauernsohn heiratet erst, wenn er einen Hof hat, der Handwerker, wenn er Meister ist. Für die Lohnarbeiter fällt diese Rücksicht fort; die Zukunft verheißt nicht günstigere Lebensumstände, das Lohnmaximum ist bald erreicht; was hindert also lieber heute als morgen zu heiraten; die Frau kann dazu mit in die Fabrik gehen und in wenig Jahren auch die Kinder.

Damit haben wir die Merkmale, die das proletarische Leben kennzeichnen: ein Leben ohne Zusammenhang, ohne Umsicht, ohne Hoffnung, ohne Zukunft, weder für sich selbst noch für die Nachkommen, lediglich darauf bedacht, dem Augenblick so viel Genuß als möglich mit so wenig Leistung als möglich abzugewinnen.

Und also muß man sagen: die kapitalistische Produktions-

zum Schluß die Vortrefflichkeit der Leistungen ihnen daraus erklärt habe, daß der Fabrikant den Arbeitern Gewinnanteil gebe. Worauf der Fabrikant herausgeplatzt sei: „fällt ihm gar nicht ein und kann ihm nach seinen bisherigen Erfahrungen auch nicht einfallen. Seit Jahren habe ich eine ansehnliche Prämie jedem zugesagt, der von seiner zum Teil sehr bedeutenden Löhnung die Summe von 15 Thalern bei mir als Ersparnis anlegt. Und noch nicht ein einziges Mal bin ich in die Lage gekommen, diese Belohnung zu geben. Die freien Stunden und der überschüssige Lohn werden meistens vertrunken". Bamberger bemerkt dazu: die kleine wahrhafte Geschichte sei die „kernigste" Illustration zu dem Begriff Katheder-socialismus. Ich denke, sie illustrirt noch andere Dinge, z. B. die Unfähigkeit des Erzählers, zu sehen, was es eigentlich ist, was der großstädtische Lohnarbeiter entbehrt: nämlich günstige oder nur leidliche Bedingungen für die Entwickelung seines ganzen wirtschaftlichen und moralischen Wesens. Freilich Bamberger will von der Moral in der Nationalökonomie nichts wissen, für ihn ist das Wort: der Mensch lebt nicht vom Brot allein, nicht geschrieben. Da die Arbeiter Brot haben — eigentlich wohl etwas zu viel, wenigstens mehr als früher, wie aus ihren Klagen selbst hervorgehe, denn Klagen seien immer das Symptom, daß es besser geworden sei (S. 21.) — was wollen sie denn noch? ebenso gut leben, wie die Rentiers? Nun ja, aber es können doch nicht alle Rentiers sein. Die Arbeiterfrage, auf diesen Satz kommt die Betrachtung immer wieder zurück, das ist der Neid, besonders der Neid der Herren Agitatoren von der Volksversammlung und vom Katheder gegen die besser situirte Minderheit der Millionäre.

weise hat die Tendenz, einen beständig anwachsenden Teil der Bevölkerung zu Proletariern zu machen.

Die Proletarisirung zu befördern tragen weitere ungünstige Lebensbedingungen bei. Die Wohnungsverhältnisse der Großstadt haben die Tendenz, das Heimwesen und das Familienleben der Arbeiter zu zerstören; nicht ohne eigene Schuld: es giebt kein Gut, das von der Masse weniger nach seinem wahren Wert für das Lebensglück geschätzt wird, als eine reinliche und behagliche Wohnung. Dazu kommt der beständige Wechsel: auf die 330,000 Berliner Wohnungen kommen jährlich 140—150,000 Umzüge, natürlich zumeist auf die kleinen Wohnungen; was für eine ungeheure Last von Kosten, Verlusten und Plagen ist mit dieser Ziffer ausgedrückt! Von einem Heimgefühl wird unter solchen Umständen nicht die Rede sein können; die Wohnung ist der augenblickliche Unterschlupf, den jedes Glied der ungeheuren flottirenden Masse im Drang und der Not des jedesmaligen Umzugstermins findet. Damit verschwinden alle die dauernden persönlichen Beziehungen, wie sie der seßhaften Bevölkerung erwachsen, die Nachbarschaft mit ihrer hilfreichen Nähe, die dauernden Beziehungen zu Lehrer und Pfarrer, alles wälzt sich in ödem Wirrsal aneinander vorüber. Die Kinder, oft von kleinauf sich selbst überlassen, werden verwahrlost. Wohl nimmt die Schule sich ihrer an; aber die wichtigen Dinge, welche das Haus lehrt, das zu Spiel und Arbeit von Kindheit an Raum und Gelegenheit bietet, für den ganzen Menschen leicht wichtigere Dinge, als alle Schulwissenschaften zusammen, lernen sie überhaupt nicht.

Ebenso wenig entspringen aus dem Arbeitsverhältnis selbst bleibende persönliche Beziehungen. Arbeitgeber und Arbeitnehmer bleiben sich menschlich in der Regel völlig fremd; ihr Verhältnis erschöpft sich in der verabredeten Leistung und Gegenleistung; die Empfindungen, die das Verhältnis erst zu einem menschlichen machen würden, Treue, Anhänglichkeit, Scham, selbst Furcht, und von der anderen Seite persönliche Leitung und erziehende Fürsorge, haben wenig Raum sich zu entwickeln. Der Arbeiter dient nicht einem Mann, sondern dem Kapital als solchem, völlig rein ist das Verhältnis in der Aktiengesellschaft dargestellt. Auch die Beziehung zu den Arbeitsgenossen ist eine zufällige und vorübergehende. Meister und Gesellen des

Mittelalters bildeten eine Körperschaft, der Einzelne hatte im Kreis der Genossen bestimmte Rechte und Pflichten, er hatte Teil an der gemeinsamen Ehre, Teil an gemeinsamer Feier. Alles das ist verschwunden; die Fabrikordnung, an welcher die Arbeiter nur passiv beteiligt sind, regelt während der Arbeitszeit ihr Zusammensein unabhängig von ihrem eigenen Willen.

Alle diese Umstände wirken zu jener furchtbaren Anonymität zusammen, in der das Leben der zusammengehäuften Massen untergeht. Keiner weiß vom Anderen; man arbeitet und schläft heute neben diesem, morgen neben jenem, man weiß nicht, von wannen er kommt und wohin er geht. So kommen auch Mann und Frau zusammen, sie wissen nichts von einander, als — nun, daß sie verschiedenen Geschlechts sind.

9. Die Proletarisirung zu vollenden, kommt endlich noch Eines hinzu: die großen wirtschaftlichen Krisen. Unter der Herrschaft des Kapitals und der hiervon unabtrennbaren Spekulation nimmt die industrielle Produktion die Gestalt einer Wellenbewegung an. Perioden des Aufschwungs, beginnend mit steigender Nachfrage, Leichtigkeit des Kredits, Vermehrung der Unternehmungen aller Art, Steigerung des Arbeitslohns und der Preise, Wachstum der Städte, Ausdehnung der Verkehrsmittel, reger Bauthätigkeit führen zu einem schwindelnden Höhepunkt; dann kommt ein plötzlicher jäher Absturz: das Kreditsystem bricht zusammen, zahlreiche Bankerotte treten ein, das Kapital zieht sich ängstlich zurück, die Waarenpreise fallen, die Fabriken setzen die Löhne herab und entlassen die Arbeiter, andere gehen ganz ein, die in den Unternehmungen angelegten Kapitalien werden entwertet, die Magazine entleeren endlich die entwerteten Erzeugnisse in Schleuderausverkaufen. Nach längerer oder kürzerer Zeit beginnt allmälig die Erholung, die Nachfrage wächst wieder, die Spekulation schöpft neuen Mut, die Fabriken nehmen die Arbeit auf, und der Kreislauf beginnt von Neuem. So wechselt Systole und Diastole.

Die Wirkungen der Krisen für das Leben der Arbeiter sind von A. Thun in seinem Werk über die Industrie am Niederrhein an dem Beispiel der großen Krisis der 70er Jahre eingehend dargelegt worden. Die aufsteigende Entwicklung der dortigen Tuchindustrie begann mit

dem Ende des siegreichen Kriegs. Die französische Industrie war durch den Krieg schwer geschädigt, die Lage des deutschen Volkes dagegen erschien in jeder Hinsicht ungemein hoffnungsreich, der Geldüberfluß wirkte ermutigend auf die Spekulation, die Konsumtionskraft war sehr gesteigert. So fand eine rasche Vermehrung der Produktion statt, die bestehenden Betriebe wurden erweitert und zahlreiche neue gegründet. Von allen Seiten wurden Arbeitskräfte herbeigezogen. Agenten bereisten die landwirtschaftlichen Distrikte, Ostpreußen, Pommern, Posen und warben durch Versprechen hoher Löhne und bereitwilligst angetragene Vorschüsse Arbeiter an. Da der Markt auch minderwertige Erzeugnisse willig aufnahm, so wurde auf die Qualität wenig Gewicht gelegt. Die neuen Arbeiter wurden daher bald voll und mit vollem Lohn beschäftigt. Der wenigstens für ihre Begriffe hohe Lohn reizte zur Vergeudung, um so mehr, als die Ankömmlinge für ihre Aufnahme nichts vorbereitet fanden, keine Wohnungen, keine festen Verhältnisse. Unter diesen Umständen verlotterten sie vielfach und mit ihnen dann auch der alte Stamm, dessen Mißstimmung schon durch die Zuführung immer neuer Konkurrenten und durch deren Gleichstellung im Lohn erregt wurde. So war schon die Wirkung der aufsteigenden Bewegung für die Arbeiter keineswegs durchweg günstig; für viele wurde sie die Ursache eines zuchtlosen Lebens.

Mit dem Jahre 1873 begann der Rückschlag. Eine große Anzahl von Fabriken ging ein, die Fallissements vermehrten sich rasch, die Bauthätigkeit kam zum Stillstand, die Arbeitslöhne gingen um ein Drittel und mehr herab, die Arbeiter wurden in Masse entlassen, zunächst natürlich diejenigen, deren Arbeit relativ die teuerste war, die Unzuverlässigen, die nicht mehr voll arbeitsfähigen Alten und Schwachen, die am wenigsten Geübten, darunter auch die erst kürzlich aus dem Ackerbau Angeworbenen. Ein kleiner Stamm der besten und zuverlässigsten Arbeiter blieb, oft bei herabgesetzter Arbeitszeit, bis auf bessere Zeit; sie schränkten sich aufs äußerste ein, die etwaigen Ersparnisse wurden zugesetzt, die während der besseren Zeit angeschafften Sachen wanderten ins Leihhaus; es wurden Schulden gemacht, beim Krämer, beim Bäcker, die Miete blieb im Rückstand, und so war das Elend überall. Was wird aus den entlassenen

Arbeitern? Die fremden kehren zum Teil in die Heimath zurück und suchen, so gut es gehen will, in der Land- und Forstwirtschaft oder als Gesinde wieder Unterkunft, ihren alten festen Platz finden sie freilich nicht oft wieder. Andere bleiben zurück und vermehren dauernd das einheimische Proletariat. Für dieses wird von den Gemeinden und vom Staat nach Möglichkeit Arbeit beschafft, Wege-, Straßen- und Erdarbeiten aller Art werden unternommen, um nur die Armenkasse zu entlasten; Subskriptionen für Suppenvereine u. s. f. werden ins Werk gesetzt; viele fallen doch der Armenversorgung anheim. Ein Bruchteil sinkt noch tiefer, er verfällt dem Bettel, der Landstreicherei, dem Verbrechen.

So entsteht, was K. Marx die Reservearmee der Industrie genannt und als einen wichtigen Faktor bei der Bildung des „Nationalreichtums" nachgewiesen hat (Das Kapital, 24. Kap.): eine fluktuirende Bevölkerung ohne feste Heimat, ohne festen Boden für ihre wirtschaftliche Existenz. In ungünstigen Zeiten wird sie auf öffentliche Kosten, sei es durch private oder öffentliche Armenunterstützung, sei es durch Bezahlung unproduktiver Arbeit, sei es endlich in Gefängnissen und Korrektionsanstalten durchgefüttert; sobald die Konjunktur günstiger wird, steht sie dem Unternehmer zur plötzlichen Steigerung der Produktion und zugleich zur Niederhaltung der Arbeitslöhne zur Verfügung. So gelingt es dem Kapitalisten, der angeblich das Risiko trägt, den Mehrertrag der Arbeit bei günstigen Konjunkturen sich zuzuwenden, den Fehlbetrag bei ungünstigen Zeiten durch Entlassung der Arbeiter auf die Gesammtheit abzuwälzen. „Die armen Nationen, citirt Marx aus Destutt de Tracy, sind die, wo die Masse gut lebt, die reichen die, wo die Masse arm ist". Er giebt zu diesem „Gesetz der kapitalistischen Akkumulation" Illustrationen aus der neuesten englischen Geschichte. —

Nach allem kann man sagen: die kapitalistische Produktionsweise hat die Tendenz, die Gesellschaft in zwei einander fremd und feindselig gegenüberstehende Klassen zu zerlegen, zwischen denen Lebensgemeinschaft nicht mehr stattfindet: in Kapitalisten und Lohnarbeiter. Die Tendenz wirkt, namentlich in Deutschland, noch nicht lange, dennoch sind die Anfänge ihrer Wirkung überall sichtbar. Man achte z. B. nur auf die Umbildung unserer Städte: die alten

Städte bilden baulich eine im wesentlichen homogene Masse, die neuen Großstädte zeigen alle dieselbe Differenzirung: es entsteht ein Stadtteil, wo der Nationalreichtum wohnt, und am entgegengesetzten Ende wächst ein Stadttheil an, wo das Nationalelend sich sammelt.

10. Diese innere Auflösung des Volkskörpers, das ist nun eigentlich die sociale Frage. Sie ist nicht eine Magenfrage, wie oft gesagt wird, wenigstens nicht zunächst; die Lebenshaltung der großstädtischen und großindustriellen Arbeiter ist im Durchschnitt, jedenfalls was materielle Genüsse anlangt, nicht schlechter, sondern wahrscheinlich besser als die durchschnittliche Lebenshaltung der Klassen war, aus der sie hervorgegangen sind. Eigentliche Hungersnot, wie sie bis vor Kurzem die europäische Bevölkerung heimsuchte, kommt nicht mehr vor. Vielleicht kommt die Zeit, wo die sociale Frage auch in dieser Gestalt wieder anklopft, wenn nämlich Europa einmal seine ökonomisch-militärische Herrschaft über die andern Weltteile einbüßen sollte. Die Gestalt in der die sociale Frage gegenwärtig auftritt, ist die innere Auflösung des Volkskörpers durch die fortschreitende Proletarisirung eines immer mehr anwachsenden Teils der Bevölkerung auf der einen Seite und durch die entsprechende Verfettung auf der anderen Seite. Auf jener Seite geht das innere Leben durch Verarmung und Isolirung, auf dieser durch Müßiggang und Üppigkeit zu Grunde.

In einem Aufsatz in der Fortnightly Review (Febr. 1879) sagt ein ernsthafter und besonnener englischer Schriftsteller, Matthew Arnold, über die gegenwärtigen Wirkungen der Vermögens-, zunächst der Landverteilung in England: es scheine ihm, daß das System ungeheurer Ungleichheit der Lage und des Eigentums jetzt nicht mehr gut, sondern schlimm wirke, die Vernunft der Dinge nicht für, sondern gegen sich habe, es habe die Tendenz die oberen Klassen materialistisch, die mittleren gemein, die unteren brutal zu machen; die ungeheuren Reichtümer ohne gesellschaftliche Pflichten, mit ihrer durch die Industrie unendlich gesteigerten Kraft, Vergnügen und Genüsse zu verschaffen, machten die oberen Klassen üppig und genußsüchtig, die mittleren rieben sich auf in dem vergeblichen Streben, es jenen gleich zu thun, und die unteren sähen sich von aller höheren Kultur ausgeschlossen und auf sich selbst zurückgeworfen. „Ich spreche von

Klassen. In allen Klassen giebt es Individuen mit einer glücklichen Naturanlage und einem Instinkt für die Schönheit eines menschlichen Lebens. Das ändert aber nichts am Ganzen. Ich glaube, es ist so, daß trotz glänzender Eigenschaften dieses Volks in weitem Umfang, trotz bewunderungswürdiger Ausnahmen in allen Klassen, wir uns gegenwärtig in der Richtung bewegen, daß unsere höheren Klassen materialistisch, unsere mittleren Klassen gemein und unsere unteren Klassen roh und brutal werden, und daß wir diese Bewegung dem verdanken, was Mr. Gladstone unsere Religion der Ungleichheit nennt."

11. Den Augen der Zeitgenossen ist dieser Proceß der Zersetzung des Volkskörpers lange verdeckt worden und wird manchen noch heute verdeckt durch einen anderen gleichzeitigen Vorgang. In den Kreisen des demokratischen Liberalismus herrscht noch heute die Ansicht, die Gesellschaft bewege sich seit der großen französischen Revolution in der Richtung auf die Ausgleichung der Unterschiede, das Ziel sei die vollkommene Gleichheit.

Diese Ansicht ist nicht ohne Grund. Sie drückt zwei große geschichtliche Vorgänge aus, die sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts vollzogen haben: die Aufhebung der ständischen Rechtsunterschiede und die Ausgleichung des gesellschaftlichen Unterschiedes zwischen Adel und Bürgertum.

Bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts stand der Adel der übrigen Bevölkerung mit Einschluß des Bürgertums als geschlossene gesellschaftliche Klasse gegenüber; der Mensch fing nach jenem bekannten Wort erst beim Baron an. Die Trennung war allerdings keine absolute, die Klassen sind in Europa nie zu Kasten erstarrt, namentlich war im Beamten- und Gelehrtentum, wo Nobilitirungen nicht selten waren, die Grenze verwischt. Im ganzen aber war sie doch wohl erkennbar und wurde durch Rechtsunterschiede aufrecht erhalten.

Dieser Unterschied ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts so gut wie verschwunden: Adel und Bürgertum bilden gegenwärtig nicht mehr zwei verschiedene gesellschaftliche Klassen, sondern zwei Gruppen innerhalb einer im wesentlichen homogenen Klasse. Längst findet connubium und commercium zwischen den beiden Gruppen statt;

bürgerliche Besitzer von Rittergütern sind so wenig auffallend, als industrielle Unternehmer und Gründer in den Reihen des Adels. Bürgerliche Minister sind längst etwas Gewöhnliches. Der alte Begriff der Mesalliance fristet nur noch im Feuilleton einer liberal-demokratischen Zeitung ein kümmerliches Dasein. Am sichtbarsten tritt die Ausgleichung in der Schule und in der Armee zu Tage. In der Lateinschule des vorigen Jahrhunderts empfingen Bürgerkinder und Bettelschüler (die Kurrende) gemeinsam ihren Unterricht. Adelige findet man selten, sie empfingen ihre Schulbildung zu Hause durch Hofmeister oder auf einer sogenannten Ritterakademie. Gegenwärtig schickt der Adel seine Söhne auf die Gymnasien, wo sie, bis zu den Prinzen der regierenden Häuser hinauf, neben dem Nachwuchs des Bürgertums die Bänke füllen. Dafür sind die Bettelschüler verschwunden. Ebenso ergänzt sich das Officierkorps gegenwärtig zum großen Teil aus dem Bürgertum. Wenn hin und wieder von liberal-demokratischen Politikern auf die geringe Zahl Bürgerlicher in den höchsten Stellen hingewiesen wird, so wird von der Heeresverwaltung alsbald mit der größten Entschiedenheit betont: sie kenne keinen Unterschied bürgerlicher und adeliger Officiere.

An die Stelle dieses ausgestorbenen oder aussterbenden gesellschaftlichen Unterschiedes ist nun ein neuer getreten, er führt sich ein als Unterschied der Gebildeten und Ungebildeten. Zu der ersten Klasse gehören alle diejenigen, welche von Renten, Zinsen und Unternehmergewinn leben und mit dem Kopf arbeiten; Adel und Bürgertum sind in dieser Klasse verschmolzen; zu der anderen Klasse gehören alle, die von Handarbeit leben. Jene bilden „die Gesellschaft", diese „das Volk". Die beiden Klassen sind noch nicht durch eine scharfe Linie, sondern durch eine breite Grenzzone getrennt, welche von kleinen Beamten und Schullehrern, kleinen Kaufleuten und Fabrikanten, besser gestellten Handwerkern und Landleuten gebildet wird. Aber das Bestreben, die Grenze schärfer und sichtbarer zu machen, ist unverkennbar. Das entscheidende Merkmal ist, ob Einer selbst mit der Hand arbeitet oder Andere anweist für ihn zu arbeiten. Wer selbst Hand anlegt, der ist jedenfalls sehr verdächtig zu den Ungebildeten zu gehören, es sei denn, daß er blos Feder und Pinsel oder ähnliche Werkzeuge handhabt. Daher man auch an den Händen einem

Menschen ansehen kann, ob er gebildet ist oder nicht; Handschuhe und lange Nägel kommen dabei zu Hülfe, beide zeigen, daß er nicht mit den Händen zugreift. In einer sehr bezeichnenden Wandlung des Sprachgebrauchs kommt dieselbe Sache zur Erscheinung. Vor 100 Jahren nannte sich der Mann nach seiner Arbeit: Müller, Brauer, Maurer, Schneider, Schuhmacher u. s. f., etwa mit dem Zusatz Meister. Heutzutage nennt sich der ehemalige Müller oder Brauer Mühlen- oder Brauereibesitzer, der Maurermeister heißt Bauunternehmer, der Schustermeister Schuhwaarenfabrikant, der Schneidermeister marchand tailleur, der Bauer Hofbesitzer und so fort. Es gilt den Verdacht abzuwehren, daß er selbst mit der Hand arbeite, er sagt mit dem neuen Namen, daß er Leute habe, die für ihn arbeiten.

Im engen Zusammenhang mit dieser inneren Umbildung der Gesellschaft steht die gleichzeitige Entwickelung der Rechtsgleichheit. Das Mittelalter hatte dem Einzelnen das Recht nach dem Maß seiner socialen Bedeutung und Macht zugemessen. Der fürstliche Absolutismus hatte diese ständische Rechtsbildung zu beseitigen begonnen, indem er dem Herrenstand seine politischen Rechte nahm. Der Rest der alten Privilegien wurde dann durch die Revolution und ihre Nachkommen vernichtet. Auf Grund einer philosophisch erwiesenen „natürlichen Gleichheit" der Menschen wurde die Beseitigung aller Standesvorzüge gefordert und durchgesetzt. Der erste Artikel der französischen Konstitution von 1791 lautet: „Alle Menschen sind von Geburt und bleiben frei und gleich an Rechten; Unterschiede in der Gesellschaft können nur auf den öffentlichen Nutzen gegründet werden. — Es giebt keinen Adel mehr, keine Pairie, keine erblichen Unterschiede, keine Unterschiede des Standes und überhaupt keinen Vorrang, als den der öffentlichen Beamten in der Ausübung ihres Amtes." (L. Stein, Sociale Geschichte der französ. Revol. S. 61.) Das allgemeine, gleiche und geheime Stimmrecht ist der letzte Schritt auf der Bahn zur Rechtsgleichheit. Für den Staat, so ist damit ausgesprochen, gilt kein Unterschied, der aus der Gesellschaft stammt: ob einer 10,000 Arbeiter beschäftigt und das Einkommen zehn alter Grafschaften hat, oder ob er als der letzte Schneeschipper das trockene Brot verdient, vor dem Staat gilt er gleich

viel: Einer ist einer! Unter dieser Formel ist das Bürgertum siegreich gewesen. Es fängt eben an, sie etwas unbequem zu finden: nachdem es selbst in die gute Gesellschaft eingegangen ist, beginnt es ihm wunderlich vorzukommen, daß ein Mann, der zehntausend Thaler Steuern bezahlt und einer, der keinen Groschen in der Tasche hat, als Gleiche gerechnet werden sollen.

Das ist die Bewegung in Richtung auf Gleichheit. Nebenher ging, anfangs ganz verdeckt und unsichtbar, die Bewegung in Richtung auf Ungleichheit, die neue Differenzirung der Gesellschaft. Allmälig ist die letztere immer stärker hervorgetreten und gegenwärtig ist es kaum mehr möglich sich darüber zu täuschen, daß sie der Zeit die Signatur giebt und noch mehr der Zukunft die Signatur geben wird. Die Trennung zwischen den beiden neuen Klassen der Gesellschaft, den Kapitalisten und Arbeitern, den Gebildeten und Ungebildeten, beginnt mehr und mehr unser ganzes Volksleben zu beherrschen. Die Lebensgemeinschaft zwischen ihnen ist im wesentlichen schon aufgehoben, sie berühren sich nicht im menschlich-geselligen Verkehr, sie feiern nicht gemeinsame Feste, sie sitzen nicht miteinander zu Tische, sie heiraten nicht unter einander, Mesalliance bedeutet jetzt, die Tochter eines Mannes heiraten, der mit der Hand arbeitet. Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß die Lebensentfremdung zwischen der Familie eines großen Fabrikanten und eines seiner Arbeiter viel größer ist, als diejenige, welche zwischen Adel und Bürgertum im vorigen Jahrhundert, zwischen Herrn und Knecht im Mittelalter bestand. In Arbeit und Genuß, in Denken und Fühlen standen sich der reichsunmittelbare Ritter Götz von Berlichingen und seine Knechte näher, als heute Kapitalist und Arbeiter. Der Vorzug des Ritters vor dem Knecht bestand nicht eigentlich in einem anderen Lebensinhalt, sondern in der Herrschaft selbst. Erst durch das Wachstum der Kultur ist ein erheblicher Unterschied der Lebenshaltung und Bildung herbeigeführt worden; sie steigert die Qualitätsunterschiede der Güter und entfernt dadurch die Menschen von einander im Genießen. Dazu kommt, daß das Band, welches früher mit großer Stärke die Menschen einte, die Religion, mehr und mehr seine Kraft verloren hat. Die Gleichheit vor Gott, die Gleichheit im Angesicht der Ewigkeit stand den früheren Geschlechtern beständig vor Augen, so daß

auch das härtere Gemüt diesem Einfluß sich nicht leicht ganz zu entziehen vermochte. Den heute Lebenden ist der Gedanke der Ewigkeit in die Ferne gerückt und damit haben die Unterschiede des zeitlichen Lebens und der Bildung absolute Bedeutung gewonnen.

Wie viel in der gesellschaftlichen Welt seit 100 Jahren sich verändert hat, wie viel weiter die Menschen auseinander gerückt sind, wird am meisten deutlich, wenn man einzelne Lebensläufe ins Auge faßt. Man nehme z. B. die auch sonst lesenswerte Selbstbiographie K. Fr. Zelters (herausgeg. von Rintel, 1861) zur Hand. Zelter war als der Sohn eines wohlhabenden Maurermeisters zu Berlin 1758 geboren. Er besuchte, wie es für Bürgerkinder üblich war, die Lateinschule; im 17. Lebensjahr wurde er Maurerlehrling, machte den regelrechten Lehrgang durch, wurde 1777 Geselle, arbeitete als solcher bis 1782, wo er Meister wurde. Das Meisterstück bestand, außer Zeichnungen, in dem selbständigen Bau eines großen Hauses, den er mit 50—60 Gesellen ausführte; an diesem Bau mußte er mit eigener Hand einen Eckpfeiler, einen Rauchfang und ein Kreuzgewölbe mauern. Lange übte er nun das Maurerhandwerk in Berlin, bis er im Jahre 1809 vom König zum Professor der Musik ernannt wurde. Er hatte von Jugend auf eine große Neigung zur Musik gehabt, als Lehrling und Geselle war er wöchentlich einmal zu Fuß nach Potsdam gewandert, um bei Fasch Unterricht in der Musik zu nehmen. Durch seine Kompositionen, namentlich von Liedern, hatte er sich längst einen Namen gemacht; er wurde dadurch auch mit Goethe bekannt, mit dem ihn dann eine herzliche Freundschaft verband; der sechsbändige Briefwechsel (1799 beginnend) giebt davon Zeugnis.

Ein Lebenslauf von dieser Art wäre gegenwärtig nicht denkbar. Heutzutage würde Zelter das Gymnasium absolvirt und die Bauakademie besucht, Zeichnungen und Berechnungen gemacht, Mechanik und Kunstgeschichte studirt haben, würde Baumeister und Reserveofficier geworden sein und nie einen einzigen Stein vermauert haben. Er würde zu wirklichen Maurern nur im Verhältnis des Herrn und Unternehmers, nicht aber des Kameraden und Meisters gestanden haben. Oder wäre er Maurer und Kamerad von Maurern gewesen, so würde er nie der Freund eines Geheimrats und Ministers und schwerlich auch Professor der Musik geworden sein.

Ein anderes Beispiel: vor 100 Jahren war es gewöhnlich, daß die Universitätsprofessoren Studenten in Pension nahmen. Man denke sich den Schrecken, den es heute auch der nicht von Haus aus wohlhabenden Professorenfrau verursachen würde, wenn man ihr vorschlüge, ihre Haushaltung in dieser Weise zur Einnahmequelle zu machen. Wird doch schon die Schullehrerfrau vielleicht nicht ohne einige Bedenken Knaben in Kost und Pflege nehmen. Geht man weiter zurück, so werden die Dinge immer erstaunlicher. Vor 300 Jahren hielt es die Frau des Rektors und Stadtschreibers G. Raubitzer von Sonnenwalde noch für ehrenvoll und gewinnbringend, auf ein Jahr als Amme in ein gräfliches Haus zu ziehen. Ihr Mann hatte als großer Lateinschüler in Torgau bei vier Herren als paedagogus und Hausdiener konditionirt*). Im Mittelalter war überall der Famulus einer Burse oder eines Professors Student und Hausdiener in einer Person. Unter den Lateinschülern und noch unter den Studenten war eine zahlreiche Gruppe, die sich von den Almosen erhielt, welche vor den Thüren in offenem Bettel eingesammelt wurden. Dadurch war es möglich, daß im mittelalterlichen Klerus die ganze Bevölkerung, auch die ärmste Schicht nicht ausgeschlossen, vertreten war; allerdings blieb sie der Regel nach in den niederen Stellen. Im wesentlichen blieb die Sache so bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts; man denke an Winckelmann, Heyne, J. H. Voß, J. G. Fichte u. s. f. Gegenwärtig ist ein erheblicher Bruchteil der Bevölkerung unter der Studentenschaft gar nicht mehr vertreten, die Söhne der Fabrikarbeiter und Tagelöhner kommen nicht mehr auf die Universität und in die gelehrten Berufe. Sie können den ungeheuer gesteigerten Anforderungen an die durchschnittliche Lebenshaltung unserer Studirenden und die Dauer des Studiums nicht mehr entsprechen; und es besteht augenscheinlich bei den Inhabern der gelehrten Berufe eine starke Neigung, diese Ausschließung im Interesse der Standesehre gut zu heißen und zu befördern.

Solche Züge zeigen, wohin die Tendenz der Zeit gerichtet ist:

*) Baltzer im N. Archiv für Sächs. Geschichte Bd. VII, I, S. 3 ff. Über die Lebensverhältnisse und sociale Stellung der Studenten und Gelehrten im Mittelalter habe ich in v. Sybels Histor. Zeitschrift, Jahrgang 1881, gehandelt.

Besitz und geistige Arbeit von der Handarbeit immer reinlicher loszulösen und eine im wesentlichen homogene Klasse der „Besitzenden und Gebildeten" herzustellen.

Daß diese Entwickelung der Dinge schwere Gefahren mit sich bringt, kann sich kein Sehender verhehlen. Die fortschreitende Proletarisirung und Isolirung eines immer mehr anwachsenden Teils der Bevölkerung führt uns einem Zustand entgegen, der dem ähnlich ist, aus welchem nach Tocqueville's überzeugender Darstellung die eigentlichen Schrecken der französischen Revolution hervorgebrochen sind. Isolirung bringt Haß, Neid, Mißtrauen und Verachtung hervor. Die Empfindung für den Wert unserer geistigen Kultur und Bildung ist bei den proletarisirten Massen offenbar in beständigem Sinken. Die religiös-kirchliche Kultur, die im wesentlichen ungebrochen bis ins 18. Jahrhundert hinein herrschte, hatte in dem Leben des ganzen Volkes ihren Bestand. Die moderne Bildung, die Universitätswissenschaft und die akademische Kunst, hat ihre Wurzeln nicht im Leben der breiten Massen der Bevölkerung, sondern in jener dünnen Schicht der Gebildeten, welche auf der Oberfläche schwimmt. Es liegt auf der Hand, daß diese Grundlage wenig Sicherheit gegen eine vollständige Umwälzung und Zerstörung bietet. Gegenwärtig beherrschen die Gebildeten die Massen durch den Staat und nötigen sie, für eine Kultur, die sie nicht verstehen und nicht mitgenießen, die Mittel zu beschaffen. Wird der Staat in alle Zukunft als ein hierzu taugliches Mittel sich erweisen?

Drittes Kapitel.

Socialismus und sociale Reform.

1. Die im vorstehenden Kapitel angedeutete Umbildung des gesellschaftlichen Körpers kommt in der Entstehung einer neuen politischen Partei zur Erscheinung: der socialdemokratischen. Die neue Schicht der freien, aber wirtschaftlich unselbständigen Lohnarbeiter der Großstädte und der Großindustrie bildet den Kern der neuen Partei.

Die Geschichte der Partei reicht nicht weit zurück*). Erst gegen die Mitte dieses Jahrhunderts hat sie angefangen sich zu konsolidiren. Zuerst in Frankreich, dem Land der politischen Experimente. Eine das Leben des Volkes beherrschende Großstadt mit ihrer beweglichen Bevölkerung und ihren durch die Revolution tief erregten

*) Viel Material zur jüngsten Geschichte der socialistischen Bewegung bietet R. Meyer, der Emancipationskampf des vierten Standes 2 Bde. 1874; der erste Band in 2. Aufl. 1882. Über die Entstehung des modernen französischen Socialismus und die gesellschaftliche Entwickelung, die ihn hervorgebracht hat, handelt das vortreffliche und noch immer sehr lehrreiche, die geschichtlichen Erscheinungen mit Begriffen beherrschende Werk von Lorenz Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, 3 Bde. 1850. Gesichtspunkte und Material zur Geschichte des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens und der socialpolitischen Gesetzgebung in England enthält das Werk von Karl Marx, Das Kapital, Bd. I, 2. Aufl. 1872. A. Held, Zwei Bücher zur socialen Geschichte Englands (1881), der erste Band eines größer angelegten, durch den Tod des Verfassers abgebrochenen Werks, giebt die Geschichte der politisch-ökonomischen Theorien und einen Abriß der gesellschaftlichen Entwickelung. — Als geeignet zur Orientirung über diese Fragen nenne ich hier noch G. Schönberg, die gewerbliche Arbeiterfrage, in dessen Handbuch der polit. Ökonomie, II, 549 ff.; H. v. Scheel, die Theorie der socialen Frage (1871) und: Unsere socialpolitischen Parteien (1875); A. Lange, die Arbeiterfrage (1870); Rodbertus, Sociale Briefe, 1.—3. 1850/1, 4. unter dem Titel: Das Kapital, herausgegeben von Kozack. Vor allem aber verweise ich auf die Schriften A. Schäffles: Kapitalismus und Socialismus (1870); Bau und Leben des socialen Körpers, besonders Bd. 3; die Quintessenz des Socialismus (1874), und die Aussichtslosigkeit der Socialdemokratie (1884); sowie auf die durch Schärfe, Klarheit und Umsicht ausgezeichnete Behandlung dieser Probleme in der zweiten Hälfte von A. Wagners Volkswirtschaftslehre. Die Fragen der socialen Reformpolitik behandelt W. Oechelhäuser, Sociale Tagesfragen (2. A. 1889).

Massen bot hier für die Ausbreitung neuer politischer und socialer Theoreme den günstigsten Boden. Eine sehr ausgedehnte und sehr centralisirte Staatsverwaltung lud zu dem Versuch ein, durch den Staat die Gesellschaftsordnung umzugestalten. Schon der Revolution und dem Kaiserreich war dieser Gedanke nicht fremd gewesen. Hatte doch schon Rousseau die politische Freiheit auf die sociale Gleichheit gründen wollen, und Robespierre meinte in seinem Namen zu handeln, wenn er die Gesellschaft von den Aristokraten reinigte. Eigentlich theoretische Durchbildung erlangte der Gedanke in der ausgedehnten socialistischen Litteratur der 20er und 30er Jahre; die Namen von St. Simon, Bazard, Enfantin, Fourier, Comte, Proudhon, Louis Blanc treten darin hervor. L. Blanc hat ihn in seiner Schrift Organisation du travail (1840) als politisches Programm formulirt: Regulirung der Produktion durch den Staat. Das Übel, woran die Gegenwart krankt, ist die Ungeordnetheit der Produktion; Willkür und Spekulation bestimmen dieselbe, daher das Börsenspiel, die Krisen, die Arbeitslosigkeit, das Proletariat. Diese Übel können durch Organisation der Arbeit beseitigt werden; der Staat, der schon längst der größte Arbeitgeber und Creditbesitzer ist, muß sie in die Hand nehmen. Freilich wird er das nicht thun, so lange er selbst in den Händen der Kapitalisten und der ihnen dienenden Advokaten und Zeitungsschreiber ist. Der vierte Stand muß daher nach politischer Macht streben, um sich selbst von der Lohnknechtschaft zu erlösen und eine gerechte Gesellschaftsordnung herzustellen. — Das Jahr 1848 sah in Frankreich das erste große Ringen des vierten Standes um die Gewalt. Ein zweiter Versuch wurde 1871 blutig zurückgeschlagen.

In England hat der Socialismus bisher wenig Boden gewonnen. Die chartistische Bewegung der 40er Jahre hatte einige Beimischung von revolutionärem Socialismus. Im ganzen aber bewegen sich die Bestrebungen der englischen Arbeiter um Verbesserung ihrer Lage auf dem Boden der bestehenden Gesellschaftsordnung. Sie gehen auf einzelne konkrete Ziele, nicht auf die Verwirklichung eines allgemeinen Gedankens, einer Idee der besten Gesellschaftsverfassung. Es erscheint auch hierin der positivistische Geist des englischen Volkes, der so charakteristisch seine ganze geistige und politische Entwickelung

von der der Völker des Kontinents unterscheidet: nächste Ziele werden mit ungemeiner Kraft und Zähigkeit verfolgt, in der instinktiven Zuversicht, daß sich die Ordnung der Dinge im großen von selber nach Maßgabe des Möglichen und Notwendigen gestalten werde. Das Verfassungenmachen, eine den Franzosen so geläufige Sache, ist den Engländern etwas fremdartiges, Verfassungen werden nicht gemacht, sondern sie wachsen. Der englische Arbeiter teilt den konservativen Zug des ganzen Volkes. Dazu kommt, daß die thatsächliche Verfassung des englischen Staatslebens wenig Ermutigendes für sozialpolitische Revolutionsgedanken hat. Die Staatsverwaltung ist wenig umfangreich; unsystematisch und vereinzelt, ist sie nicht, wie die französische, geeignet, der Hoffnung Nahrung zu geben, daß durch eine Veränderung der Spitze die ganze Ordnung der Dinge umgestaltet werden könne. Endlich sind unter den herrschenden Gesellschaftsklassen nicht die starken Gegensätze vorhanden, die auf dem Kontinent bestanden und zum Teil noch bestehen; Adel und Bürgertum, die in Frankreich und Deutschland bis vor kurzem um die Herrschaft rangen, sind in der englischen Parlamentsregierung längst zur Ausgleichung, wenigstens zum Einverständnis über die bestehende Verfassung gelangt. Auch ist nicht zu vergessen, daß die Vorbereitung des Bodens durch die Aufklärung in England nicht stattgefunden hat; das geistige Leben ist nicht minder konservativ als das politische, Kirche und kirchlicher Glaube gehört mit zur besten Verfassung.

Deutschland war hinter Frankreich und England in der Entfaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens zurückgeblieben. Die Großindustrie und die Großstädte haben hier erst seit wenigen Jahrzehnten sich entwickelt. Im Jahre 1848 standen Bürgertum und vierter Stand unter dem Namen des Volkes hier noch im Kampf gegen Regierung und Adel zusammen. Seitdem hat die Zersetzung des alten Volkes schnelle Fortschritte gemacht; am Anfang der 60er Jahre war der Gegensatz zwischen Kapitalisten und Arbeitern so weit ausgebildet, daß die socialistische Agitation bereiteten Boden fand. Es war Lassalle, der den vorhandenen Gegensatz zum Bewußtsein brachte und die socialdemokratische Partei gründete. Seitdem hat diese Partei sich schnell ausgebreitet; das Herausgehen des Liberalis-

mus aus der Defensive, der Kampf um Parlamentsregierung, dann seit 1866 die liberalistische Gesetzgebung und das allgemeine Wahlrecht, alle diese Dinge haben im Verein mit der allgemeinen Schulbildung die Zunahme der Socialdemokratie begünstigt. In der Ausbildung socialistischer Theorien war übrigens Deutschland weniger zurückgeblieben. Es sind hier namentlich zwei Männer zu nennen, K. Marx und K. Rodbertus, von denen der erste auf die internationale socialistische Partei und ihre Agitatoren, der andere auf die Gruppe der Männer, die man mit dem Necknamen der Kathedersocialisten benennt, bedeutenden Einfluß geübt hat.

In jüngster Zeit hat sich die Bewegung über alle Länder der europäischen Civilisation ausgebreitet und ist überall in raschem Wachstum begriffen. Die bedingenden Ursachen sind überall die gleichen; ich fasse sie nochmals in einer kurzen Übersicht zusammen.

Die Grundbedingung ist die im vorigen Kapitel skizzirte Entwickelung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, sie ist der Mutterboden der Socialdemokratie. Ihre Wirkung ist die Trennung von Arbeit und Eigentum: Arbeiter ohne Teil am Eigentum und Kapitalisten ohne Teil an der Arbeit, das sind die beiden Elemente, in welche sie die Gesellschaft auseinanderzulegen tendirt; das Eigentum wird in Rententitel, der Arbeitsantrag in Lohn umgewandelt. Die weitere Folge ist einerseits die innere Loslösung des Arbeiters von der Arbeit; sie stellt sich ihm als gleichgiltige oder verhaßte Leistung dar, an deren Erfolg er kein unmittelbares Interesse hat. Andererseits die entsprechende innere Loslösung des Eigentums vom Besitzer: Rententitel sind kein wahres Eigentum. Der Bauer, der Handwerker hat Eigentum, den Acker, den er bestellt, die Arbeitsmittel, die er in der Hand hält; der feudale Baron hat Eigentum, er sitzt auf seinem Grund und Boden und regiert seine Leute; der Kaufmann hat Eigentum, er handtiert mit seinen Schiffen, seinen Gütern, er weist seine Buchhalter und Schiffer an. Dagegen der Inhaber von Rententiteln hat kein Eigentum, er hat nichts in der Hand als ein Blatt bedruckten Papiers, dessen einziger Gebrauch die Erhebung der Rente und etwa das Börsenspiel ist. Wahres Eigentum ist seiner Anerkennung immer sicher, jenes papierne nicht; sein Besitz erscheint als Zufall und wird

leicht als Unrecht empfunden. Man denke an Hütten- und Bergwerksaktien: giebt es einen vernünftigen Grund, die Frage drängt sich auch dem einfachsten Arbeiter auf, daß der Ertrag meiner Arbeit und die günstige Konjunktur einem Berliner, Amsterdamer oder Newyorker Millionär zu gute kommt, nicht mir? Empfindungen von solcher Art werden es sein, die viel mehr als unmittelbare Not zur Ausbreitung der Socialdemokratie beitragen. In dem Maße, als wirkliches Eigentum in papiernes verwandelt wird, verliert die Eigentumsordnung an innerer Kraft zur Selbsterhaltung.

Verbittert werden jene Gefühle der besitzlosen Arbeiter dadurch, daß die Arbeit mit dem Eigentum auch die Ehre verliert. Ein Bauer, ein Handwerker hat seine Ehre, in der Genossenschaft, bei der Kundschaft; ein Gesell, ein Tagelöhner, eine Magd, sie haben ihre Ehre, wo der Meister, der Bauer, die Frau mit Hand anlegt; aber der moderne Arbeiter hat keine Ehre, der Unternehmer arbeitet nicht mit ihm und der Aktionär noch weniger; er würde es für einen Schimpf halten, Arbeiter genannt zu werden. Nur von ferne verkehrt jener als Herr mit ihm durch Angestellte und durch Erlasse, er erläßt eine Arbeitsordnung, befiehlt, diese oder jene Zeitung oder Wirtschaft zu meiden, diesem oder jenem Mann seine Stimme zu geben oder nicht zu geben, alles bei Verlust der Erlaubnis für ihn zu arbeiten.

Andererseits ist das Selbstgefühl derselben Arbeiter, das hierdurch fortwährend gekränkt und gestachelt wird, gleichzeitig in ungemessener Weise gesteigert worden. Als Staatsbürger und Wähler steht er dem Herrn völlig gleich; er wird, wie dieser, von den Behörden als Herr und Wohlgeboren angeredet; er beräth in der Volksversammlung die öffentlichen Angelegenheiten, und genießt hier das stolze Bewußtsein, daß ihm als Denker Vergangenheit und Zukunft des geschichtlichen Lebens klar und offen liegen, um deren Verständnis rückständige Gelehrte sich vergeblich bemühen. Dazu ist er Freigeist: hoch erhaben über den alten Aberglauben, in den Kirche und Schule vergebens ihn einzusperren sich bemüht haben, steht er mit einem Gefühl prometheischen Stolzes und Trotzes allen alten Gewalten gegenüber. Und zugleich ist er mit dem Gefühl erfüllt, daß er und seine Genossen die Masse seien, die, nach Goethes Wort, respektabel wird, wenn sie zuschlägt.

So lange diese Bedingungen dauern, werden sie die in ihrer Natur liegenden Wirkungen üben. Die Socialdemokratie wird in dem Maß zunehmen, als das Kapital wächst und die kapitalistische Gesellschaftsordnung die alten Ordnungen auflöst. Die neue Partei wird, nachdem einmal das Klassenbewußtsein erwacht ist, wachsen, bis sie alles, was seiner wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Stellung nach zu der Klasse gehört, umfaßt. Das wird, hierüber gebe man sich keiner Täuschung hin, weder polizeiliche Unterdrückung noch wohlgemeinte volksrednerische Belehrung hindern. Auch die besitzlosen ländlichen Arbeiter werden hineingezogen werden; die vielen Tausende, die zeitweilig auf den neuen Zuckerplantagen oder bei den Erntearbeiten als Sachsengänger beschäftigt und von Ort zu Ort geschoben werden, helfen die Auflösung auch in diese Kreise tragen.

2. Das Ziel, das der neuen Partei in unbestimmten Umrissen vorschwebt, ist die Ersetzung der alten Gesellschaftsordnung durch eine neue, die wesentlich durch zwei Stücke sich unterscheidet: 1) das Eigentum an den Produktionsmitteln und die Anordnung und Leitung der Produktion geht aus der Hand der Kapitalisten an die Gesellschaft und ihre Organe über; 2) die Verteilung wird in dem Sinne verändert, daß an die Stelle des Lohnes und der Rente eine dem gesellschaftlichen Wert der Arbeitsleistung entsprechende Quote vom Gesammtertrag tritt.

Außer dieser positiven Idee einer neuen Gesellschaftsordnung enthält das Parteiprogramm noch allerlei Negationen. Von der gegnerischen Beredsamkeit pflegt daher als sein Inhalt einfach der allgemeine Umsturz bezeichnet zu werden: Umsturz der Staats- und Gesellschaftsordnung, Abschaffung des Eigentums, der Ehe, der Familie, der Kirche und Religion, der Monarchie. In der That steht in der socialdemokratischen Agitation die Verneinung des Bestehenden, und zwar nicht nur der Gesellschaftsordnung, sondern aller bestehenden Ordnungen vielfach so sehr im Vordergrund, daß die Partei den Namen Umsturzpartei kaum ablehnen kann. Ihre nächste Aufgabe erblickt sie nicht in Verbesserung der gegebenen Ordnungen, sondern in der Ausbreitung der Empfindung ihrer Unerträglichkeit und der Überzeugung von ihrer Unverbesserlichkeit. Ihre Führer sprechen sich darüber mit voller Offenheit aus; ihre Teilnahme am politischen Leben

sei zunächst durch das Interesse an der dadurch ermöglichten Agitation, nicht durch die Absicht positiver Mitarbeit an der Gesetzgebung des heutigen Staats bestimmt.

Dasselbe gilt auch von der litterarischen Produktion der gegenwärtigen Partei: sie ist wesentlich Anklage des Bestehenden. Über das, was an die Stelle treten soll, findet man nur unbestimmte Allgemeinheiten und gelegentlich utopistische Deklamationen. Vor der zusammenhängenden Beschreibung der künftigen Gesellschaftsordnung, wie sie in der älteren socialistischen Litteratur gewöhnlich ist, scheut man zurück. Ein typisches Beispiel ist A. Bebels Buch: Die Frau (1883). Nachdem auf 192 Seiten über die Lage der Frau in der Vergangenheit und Gegenwart gehandelt ist, wobei denn auch alles Übrige, was die Partei gegen Vergangenheit und Gegenwart auf dem Herzen hat, zur Sprache kommt, wird die Zukunft der Frau auf 3 Seiten abgethan: dies Kapitel kann kurz sein, heißt es, denn was wir fordern, geht aus dem bisherigen hervor. In der That, das Nichtsein dessen, was ist, ist eigentlich das, was gewollt wird; ein faßbarer positiver Gedanke von einer Organisation des Familienlebens und des Familienrechts kommt in dem Buch überhaupt nicht zum Vorschein. Oder vielmehr jede positive Ordnung wird ausdrücklich abgelehnt: „in der Liebeswahl ist die Frau frei, so gut wie der Mann; sie freiet oder läßt sich freien und schließt den Bund aus keiner anderen Rücksicht, als auf ihre Neigung. Dieser Bund ist wie in der Urzeit ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft eines Funktionärs. Die Befriedigung des Geschlechtstriebes ist genau ebenso jedes Einzelnen persönliche Sache, wie die Befriedigung jedes anderen Naturtriebes. Er hat niemandem Rechenschaft darüber zu geben. Stellt sich Unverträglichkeit, Enttäuschung, Abneigung heraus, so gebietet die Moral das unnatürlich gewordene Verhältnis zu lösen". Also vollkommene Freiheit, von Stunde zu Stunde; der Inhalt des Verhältnisses ist die Befriedigung des Geschlechtstriebes, „wie in der Urzeit"; von Rechten und Pflichten ist hier gar keine Rede. Wobei denn die Blindheit des Verfassers so groß ist, daß er diesen Zustand als die Befreiung des Weibes aus der Ehenechtschaft fordert. Als ob die Ausbildung des Eherechts im Interesse des Mannes als des Sklavenhalters geschehen wäre, nicht aber zum Schutz des Weibes gegen die Willkür

des Mannes, der, nachdem „Enttäuschung“ eingetreten, das Weib fortschicken und Abwechslung suchen möchte; und ferner zum Schutz der Kinder und der Zukunft des Geschlechts.

Ja die Kinder; was soll denn mit ihnen werden, wenn die freie Liebeswahl der Urzeit wieder hergestellt sein wird? Nun, Bebel ist nicht in Verlegenheit: „die Gesellschaft“ wird sich das Vergnügen machen sie aufzuziehen; „jedes Kind ist ein der Gesellschaft willkommener Zuwachs, weil sie darin den Fortbestand ihrer selbst sieht, sie empfindet also auch von vornherein die Verpflichtung für das neue Lebewesen einzutreten“. „Die Frau ist also vollkommen frei und ihre Kinder können ihr die Freiheit nicht beschneiden, sie können nur ihr Vergnügen vermehren“. Können nur ihr Vergnügen vermehren! Ein tiefer und nachdenklicher Satz! Nachher werden wir hören, daß in der neuen Gesellschaft auch die Arbeit nur das Vergnügen der Menschen vermehren kann. Fürwahr, eine vergnügliche Gesellschaft! Hoffentlich unterläßt man nicht zu beschließen, daß auch das Kindergebären nur das Vergnügen vermehren könne.

Und das einfache Mittel, wodurch das Menschengeschlecht zu diesem vergnügten Leben gelangen wird, ist die Aufhebung aller Obrigkeit und allen Zwangs: durch diese allein wird im Grunde die Freiheit und Glückseligkeit gehindert. Alles Übel kommt von dem Gewaltstaat mit seinem Zwangsrecht, seiner Zwangsehe u. s. w.; thut man ihn ab, so wird sich in der freien Gesellschaft alles ganz von selbst machen. Das ist der einfache, immer wiederkehrende Grundgedanke, der diese Litteratur beherrscht: nur keine bindenden Ordnungen, keine Autorität, die Autorität ist die Wurzel alles Übels.

Und der Schlußrefrain dieser Weisheit ist, wie Bebel mit dreimal fett gedrucktem Satz schließt: „Der Socialismus ist die mit klarem Bewußtsein und voller Erkenntnis auf alle Gebiete menschlicher Thätigkeit angewendete Wissenschaft.“

So lange die Socialdemokratie in solchen Anschauungen verharrt, kann sie sich kaum darüber beschweren, wenn sie mit dem Anarchismus zusammengeworfen wird. Der Socialismus als solcher ist gar nicht anarchistisch, aber die gegenwärtige socialdemokratische Litteratur ist durchweg anarchistisch in dem Sinne, daß sie wesentlich

die Zerstörung der bestehenden, nicht aber den Aufbau der neuen Ordnung im Auge hat. Sie steckt im Grunde noch in den abstrakt-naturrechtlichen Anschauungen des alten Liberalismus. Ihr Grundbegriff ist die Souveränität des Individuums: das Individuum hat nur Rechte, aber keine Pflichten; dagegen hat die Gesellschaft nur Pflichten, aber keine Rechte. Sie soll das Individuum aufziehen, unterrichten, ausbilden, ihm Teil an allen ihren Gütern gewähren; dafür wird das Individuum geruhen, sich eine Arbeit, die ihm zusagt, zu wählen und etwa 3 Stunden täglich zu seiner Erholung sich beschäftigen; es wird sodann mit einem ebenso souveränen Individuum des anderen Geschlechts zur Befriedigung seines Geschlechtstriebes sich vereinigen, die Gesellschaft wird die Kinder aufziehen, und so beginnt der Kreislauf von neuem.

Aber wer ist denn, so möchte ein Neugieriger fragen, diese treffliche Dame „Gesellschaft"? Kann sie auch die Mutterbrust reichen oder Hemden nähen? Oder braucht sie dazu wieder Individuen? Und wie, wenn nun diese Individuen, statt anderer Leute Kinder aufzuziehen, auch lieber ihre eigenen der „Gesellschaft" übergeben?

Was übrigens in dieser Litteratur am peinlichsten berührt, das ist nicht der Leichtsinn hinsichtlich der Zukunft, auch nicht die Beschimpfung der Gegenwart, sondern der vollständige Mangel an Pietät gegen die Vergangenheit. Ein gläubiger Leser, der eben ein Werk wie Bebels Buch über die Frau durchgelesen hat, wird die Empfindung haben: der Inhalt der ganzen bisherigen Geschichte sei nichts als eine einzige große Verschwörung der Kapitalisten und Pfaffen gegen „das Volk"; Griechentum und Römertum, Judentum und Christentum, Katholicismus und Protestantismus, Monarchie und Parlamentarismus, alle gingen sie immer darauf aus, die Masse zu knechten und die Wahrheit zu unterdrücken.

Wir wollen im folgenden, absehend von diesen anhangenden Verneinungen, blos mit dem positiven Gedanken einer neuen Gesellschaftsordnung uns beschäftigen. An sich steht die Verwerfung der Religion, des Königtums, der Ehe u. s. w. nicht in notwendiger Verbindung mit dem Socialismus. Fast könnte man sagen, im Gegenteil: eine wirkliche Monarchie hat immer die Tendenz, das persönliche Verdienst auf Kosten der Geburt zur Geltung zu bringen;

und eine socialistisch konstituirte Gesellschaft müßte zuletzt, wenn sie überall Bestand haben sollte, in der Einheit eines Glaubens wurzeln, welcher die Kraft einer Religion hätte, wie Comte einsah; und ebenso würde Befestigung und Wiederherstellung, nicht Lockerung des Familienlebens der größte Gewinn sein, den eine höher organisirte Gesellschaft der Wohlfahrt der Menschheit bringen könnte.

Übrigens begegnet der socialdemokratischen Partei in dieser Leidenschaft des Verneinens nicht etwas Unerhörtes. Jede neue Partei kommt als allgemeine Revolutionspartei auf die Welt; jede weiß eher, was sie nicht will, als was sie will. Das positive Programm arbeitet sich immer erst beim Zusammenstoß mit der Wirklichkeit in fortschreitender Beschränkung durch das Mögliche und Notwendige aus. Die französische Oppositionslitteratur des 18. Jahrh. zeigt dieselbe Leidenschaft des Verneinens. Auch sie kannte keine Ehrfurcht gegen die Vergangenheit und keine Bedenken und Zweifel hinsichtlich der Zukunft. Es steht zu hoffen, daß die Socialdemokratie in dem Maße, als sie an Einfluß und Bedeutung gewinnt, auch an Besonnenheit und positivem Sinn zunimmt. Spuren solcher innern Entwickelung sind in der jüngsten Zeit wiederholt hervorgetreten.

3. Ehe wir zu einer näheren Betrachtung der socialistischen Gesellschaftsordnung in ihrer inneren Möglichkeit uns wenden, mag hier noch eine Bemerkung über die Rechtsfrage ihren Ort finden.

An die Spitze stelle ich den Satz: die Umformung der Eigentums- und Gesellschaftsordnung ist nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit oder der teleologischen Notwendigkeit.

Das gilt zunächst gegen diejenigen, welche die bestehende Gesellschafts- und Eigentumsordnung durch Berufung auf das bestehende Recht verteidigen: nur durch Rechtsbruch sei die erstrebte Veränderung zu erreichen. — Hiergegen ist zu sagen: es giebt kein Recht auf die ewige Fortdauer der gegenwärtig bestehenden Eigentumsordnung. Es giebt Rechte auf bestimmte Sachen oder Leistungen auf Grund der bestehenden Eigentumsordnung, aber niemand hat einen Rechtsanspruch, ihr Bestehen überhaupt zu fordern oder ihrer Veränderung zu widersprechen. Das Eigentumsrecht ist durch den Staat geschaffen, er könnte, ohne Unrecht zu thun, eines Tages erklären, er werde

hinfort den Schutz des Eigentums nicht mehr zu seinen Aufgaben rechnen. Es wäre die Selbstauflösung des Staates und der Untergang des Volks, aber es giebt keinen Rechtstitel, aus dem er zu entstehen und zu bestehen verpflichtet wäre. Die bestehende Eigentumsordnung ist durch ihre teleologische Notwendigkeit entstanden, und darauf beruht ihre Heiligkeit. Eben dieselbe Notwendigkeit kann auch zu ihrer Umbildung raten, wie sie es wiederholt gethan hat, z. B. in der Auflösung des Gesammteigentums an Grund und Boden oder in der Auflösung der alten Unterthänigkeitsverhältnisse, und dagegen giebt es, wie keinen Rechtsweg, so auch keinen Rechtstitel.

Übrigens giebt es ja auch innerhalb der bestehenden Rechtsordnung kein absolutes Eigentumsrecht. Das Besteuerungsrecht ist die Befugnis des Staates, von dem Eigentum der Unterthanen so viel einzuziehen, als er für gut und zweckmäßig findet zu brauchen; und er selbst bestimmt Umfang, Form und Maßstab dieser Einziehung, ohne daß ihm ein Einspruchsrecht der Einzelnen entgegenstände. Gegen eine progressive Erbschaftssteuer giebt es vielleicht sehr starke Zweckmäßigkeitsgründe, aber keinen Rechtstitel. Und doch ist augenscheinlich, daß es auf diesem Wege möglich wäre, in beliebigem Umfang das Eigentum einzuziehen. — Ebenso findet Beschränkung im Gebrauch aus dem Gesichtspunkt des öffentlichen Interesses statt, z. B. des Eigentums am Wald. Hier ist der Schutz der Gesammtwohlfahrt gegen unverständige und selbstsüchtige Benutzung des Eigentums so dringlich erschienen, daß die Gesetzgebung dagegen einschreitet. Es ist nicht zweifelhaft, daß sie mit ähnlichen Beschränkungen der Benutzung von Acker und Wiese einschreiten würde, falls eine in ähnlicher Weise empfindliche Schädigung der Gesammtheit durch die freie Verfügung des Einzelnen hier eintreten könne. Ich zweifle daran, ob unsere Gesetzgebung ruhig zusehen würde, wenn etwa ein Finanzbaron einen ganzen Kreis durch Auskaufung aller Besitzer an sich brächte und in einen großen Jagdpark oder, in einem Anfall menschenfeindlicher Laune, in einen Sumpf oder See verwandelte. Schwerlich würde unseren Staatsmännern und Gesetzgebern die Geduld der englischen gegenüber gewissen von ferne vergleichbaren Vorgängen beiwohnen. Und dasselbe gilt offenbar von Gruben und Hütten, von Verkehrs- und Industrieunternehmungen. Einer un-

sinnigen und die Zukunft bedrohenden Verwüstung von Kohle und Eisen unter dem Titel des Eigentumsgebrauchs könnte augenscheinlich ein industrielles Volk ebenso wenig mit Ruhe zusehen, wie ein ackerbauendes der Zerstörung seines Bodens.

Also für rechtlich unmöglich kann die Überführung der Produktionsmittel aus dem Privateigentum in Kollektiveigenthum nicht gehalten werden. Die Verteidigung des Privateigentums muß sich auf Zweckmäßigkeitsgründe stützen und das mag ihr, wie gegenwärtig die Dinge liegen, nicht schwer fallen. Es mag aber die Zeit kommen und vielleicht nahe sein, wo wenigstens für gewisse Kategorien des Privateigentums die Zweckmäßigkeit nicht mehr in dieser Stärke oder überhaupt nicht mehr spricht.

Hinzuzufügen ist allerdings, daß in solchem Falle eine Abfindung der bisherigen Besitzer eine Forderung der Billigkeit, vermutlich auch der Zweckmäßigkeit wäre. Freilich könnte sie nun nicht durch Kapitalüberweisung stattfinden, sondern nur durch eine Rente, d. h. durch Anweisung auf Genußmittel aus dem Arbeitsertrag der Gesammtheit. Es ist der Gedanke von Rodbertus: Ablösung des Privateigentums an den Produktionsmitteln durch eine feste Rente, die er auch im Interesse der Gesammtheit für notwendig hält, schon um einer plötzlichen Veränderung der Produktion, die nun einmal auf das Vorhandensein von Rentenempfängern eingerichtet ist, vorzubeugen. Damit werde die Umwandlung keineswegs illusorisch gemacht. Die Socialisirung der Produktion sei an sich mit jeder Verteilungsart verträglich. Und auch die Rückwirkung auf die Verteilung werde nicht ausbleiben. Zunächst werde, bei voraussichtlich auch fernerhin steigender Produktion, der verhältnismäßige Teil des Gesammteinkommens, der den Rentenbeziehern zufalle, beständig kleiner. Während bisher die Steigerung der Produktion wesentlich oder allein zur Vergrößerung des Rentenertrags verwendet worden sei, werde sie nach jener Veränderung den Arbeitern zu gute kommen. Dazu werde die Rente einerseits durch Wegfall unbeerbter Rente (denn Erblichkeit, wenn auch nicht in dem Umfang, in welchem sie jetzt am Eigentum haftet, würde auch jener Rente beizulegen sein), fortwährend abnehmen, andererseits durch Teilung so verkleinert werden, daß sie, da ferneres

Anwachsen ausgeschlossen wäre, ein müßiges Rentnerleben nicht mehr gestattete.

Diese selbe Betrachtung, daß der Übergang zum Kollektiveigentum nicht eine Frage des Rechts, sondern der Zweckmäßigkeit ist, gilt nun aber nicht minder gegen die socialistischen Kritiker des Eigentums. Von ihnen pflegt die Neuordnung zwar nicht im Namen des formellen Rechts, wohl aber des natürlichen Rechts oder der Gerechtigkeit gefordert zu werden. Die Anschauung, welche K. Marx, der Haupttheoretiker der socialdemokratischen Partei, vertritt, spitzt sich auf den Satz zu: jedes Einkommen, das aus Kapitalbesitz fließt, ist, naturrechtlich angesehen, Diebstahl. Es wird durch die Aneignung des Ertrags fremder Arbeit erworben; der Arbeiter erhält von dem wirklichen Ertrag seiner Arbeit nur einen Teil, den anderen steckt der spekulirende Kapitalist in die Tasche. Die Sache vollzieht sich so: der Kapitalist kauft Arbeit zum Marktpreis, dem herrschenden Lohnsatz, auf; das Erzeugnis der Arbeit gehört ihm, er bringt es als Waare auf den Markt und verkauft es mit Gewinn. Den Unterschied zwischen dem Preis, den er zahlt, und dem Preis, den er nimmt, den Mehrwert der Waare über die Arbeitskosten, steckt er in die Tasche; er dient ihm teils zu standesgemäßer Lebenshaltung, teils zur Vermehrung des Kapitals, d. h. zur Vermehrung seines Vermögens, Mehrwert aufzusaugen. — Und warum gehen die Arbeiter auf diesen unvorteilhaften Handel ein? — Weil sie in einer beständigen Notlage sind; da sie selbst keine Produktionsmittel haben, müssen sie ihre Arbeitskraft, um sie zu verwerten, an den Kapitalisten verkaufen. Der Marktpreis der Arbeit schwankt, wie der jeder reproducirbaren Waare, um die Wiederherstellungskosten; fällt er erheblich darunter, so wird allmälig das Angebot von Arbeit vermindert, indem Hunger und Elend das heranwachsende Geschlecht decimiren; steigt er erheblich darüber, so steigt die Volksvermehrung, die Kindersterblichkeit nimmt ab, das Angebot von Arbeit wird größer, bis der Lohn wieder auf oder unter das Niveau der Erhaltungs- und Wiederherstellungskosten der Arbeitskräfte sinkt. Der Arbeitslohn kann also nie erheblich über das zur Bestreitung des Lebens eben Notwendige sich erheben. Diese beständige Notlage des Arbeiters benutzt

der Kapitalist, ihm seine einzige „Waare", die Arbeit, wucherisch abzudringen und sich den Mehrwert des Produkts anzueignen.

Man kann die Darstellung der Thatsachen gelten lassen: es ist so, daß der unternehmende Kapitalist die Arbeit, wie jede andere Waare, so wohlfeil als möglich einkauft, daß er das Produkt sich aneignet, auf den Markt bringt und um einen Preis, der den Einkaufspreis der Arbeit übersteigt, verkauft und daß dieser Mehrwert in seine Tasche fließt. — Aber ist das Unrecht, oder doch unbillig? Mir scheint, nicht notwendig. Es wäre unbillig, wenn die Produkte wirklich allein durch die Thätigkeit der „Hände" hervorgebracht wären. Ist das der Fall? Offenbar nicht. Sondern außer den Händen haben die Werkzeuge, die Maschinen, die Anlagen, die Produktionsmittel aller Art, die der Kapitalist-Unternehmer zur Verfügung stellte, mitgewirkt. Mitgewirkt hat ferner (wir nehmen zunächst an, daß der Kapitalist zugleich der persönliche Leiter der Unternehmung ist, wie es ja thatsächlich im weiten Umfang der Fall ist), die kaufmännische Umsicht, das Regierungsgeschick, die technische Einsicht des Unternehmers. Sind diese Dinge unerheblich? haben im Grunde doch die Hände die Arbeit gethan und das Produkt hervorgebracht? Wer das behauptet, der wird denn auch behaupten müssen, daß die Siege Napoleons oder Friedrichs des Großen im Grunde doch von den Soldaten erfochten seien und daß, wie dort der Ertrag, so hier der Ruhm durch eine Art von Diebstahl denen, die ihn in Wirklichkeit erarbeitet hätten, weggenommen und von Unternehmern angeeignet worden sei. Hat Friedrich, hat Napoleon in allen seinen Schlachten einen einzigen Feind getödtet? hat er die Muskete getragen und Posten gestanden? Sondern alles hat er seine Leute thun lassen; er selbst hielt sich hinter der Front auf, wohin nur selten eine feindliche Kugel sich verirrte. Aber hinterher, bei Triumpheinzügen, da war er voran, in den Bulletins, da wurde sein Name genannt, nicht der der armen Teufel, die sich für seinen Ruhm hatten zerschießen lassen. So etwa könnte man im Styl jener Agitationslitteratur die militärische Geschichte verarbeiten. Ist die Sache hier unsinnig, ist es recht und billig, daß hier der Erfolg in erster Linie den dirigirenden, und nicht den motorischen Organen zugeschrieben wird, so wird es auch in der wirtschaftlichen Welt nicht anders sein: die dirigirenden Or-

gane erzeugen den Reichtum eines Landes, freilich nur indem sie die motorischen Kräfte in zweckmäßige Bewegung setzen. Wer das leugnet, gleicht, um ein treffendes Bild Höffdings zu gebrauchen, dem Mann, der behauptet, nicht der Organist, sondern der Bälgentreter mache die Musik; arbeitet dieser doch mit dem ganzen Leibe, während jener blos die Finger ein wenig bewegt.

Nun gut, möchte erwidert werden, die geistigen Kräfte der Unternehmung und Leitung, die haben in der That einen bedeutsamen Anteil an der Produktion und sie verdienen einen entsprechenden Anteil am Ertrag. Aber darum handelt es sich nicht, sondern um den Anteil des Kapitalisten als solchen. Jene sind ja auch Arbeitskräfte, auch ihre Arbeit wird oft genug von den Kapitalisten gekauft. Eine Vereinigung von Kapitalien unter dem Namen Aktiengesellschaft kauft eine Erfindung, nimmt einige technische und kaufmännische Kräfte und tausend Arbeiter in Dienst, um sie auszubeuten. Hier haben wir das Verhältnis ganz rein: der Kapitalist-Aktionär versteht nichts vom Betrieb, nichts vom Ein- und Verkauf, er thut überhaupt nichts zu der ganzen Sache, er arbeitet nicht, er spekulirt nicht, er kümmert sich um nichts; erst am Schluß des Rechnungsjahres taucht er auf und trägt die Dividende davon, den Mehrwert, der übrig bleibt nach Abzug aller Arbeitslöhne. Sein einziger Rechtstitel ist die Aktie, die Bescheinigung, daß er Kapital dazu gegeben hat.

Und woher hat er das Kapital? — O, beantwortet der Mehrwertstheoriker, das haben seine Vorfahren durch Land- und Seeraub oder durch Unterjochung und Austreibung, durch Spekulation und Ausbeutung gewonnen. Geschaffen ist es unter allen Umständen durch Arbeiter. — Sicherlich, durch Arbeiter. Aber unwahr wird dieser Satz wieder, wenn damit gemeint ist, es seien die Handarbeiter, die ausschließlich durch ihre Arbeit das Kapital erzeugt hätten. Der Kapitalreichtum Englands ist nicht hervorgebracht von seinen Fabrikarbeitern und Tagelöhnern, seinen Matrosen und Handlangern, mit mehr Recht wird man sagen, er ist hervorgebracht von seinen Kaufleuten und Fabrikanten, von seinen Entdeckern und Erfindern, und nicht zu vergessen, von seinen Staatsmännern und Feldherren. Freilich nicht ohne die Hülfe der Handarbeiter; auch Napoleon hat

seine Siege nicht ohne Soldaten erfochten; aber doch sagen wir, er habe sie erfochten, und nicht die Soldaten. So wird auch gelten: die großen Erfinder und Unternehmer, die großen Seefahrer und Kaufleute, die großen Führer des Volks im Krieg und Frieden, die haben den Reichtum des Landes hervorgebracht, indem sie den Händen die Wege wiesen. Die Bismarck und Moltke sind in erster Linie die Schöpfer des neuen deutschen Nationalreichtums, sie haben dem deutschen Volk Vertrauen zu seiner Kraft gegeben, sie haben seinen Credit bei den Völkern gesteigert, sein Absatzgebiet erweitert, seinen Kaufleuten und Fabrikanten Mut und Unternehmungslust gemacht. Die Hände sind auch notwendig, aber notwendig als Werkzeuge in der Hand der Führer.

Das ist freilich nicht eine demokratische Wahrheit, aber vielleicht ist die Wahrheit so wenig als die Natur demokratisch. Zur Beruhigung eines demokratischen Gemüts könnte man nur etwa hinzufügen: unter den Arbeitern waren vermutlich auch Leute, die unter günstigen Umständen hätten Führer werden können. Das ist möglich, vielleicht waren unter den Soldaten Napoleons eine ganze Anzahl latenter Napoleons. Das ändert aber nichts daran; daß thatsächlich doch eben dieser Napoleon, und nicht jene latenten, Führer und Sieger war*).

Aber, so möchte weiter gesagt werden, finden wir denn das Kapital etwa blos in den Händen jener durch ihre Natur zur Führung Berufenen? Finden wir es nicht ebenso gut in den Händen

---

*) In dem erwähnten Buch von G. Hansen (Die drei Bevölkerungsstufen) wird diese Thatsache stark hervorgehoben und vortrefflich beleuchtet. Der Mittelstand, die Gruppe der Bevölkerung, welche im geistigen und wirtschaftlichen Leben, im besonderen in Handel und Industrie, die Führung hat, bildet in der abendländischen Welt nicht einen in sich geschlossenen, stabilen, in den Familien erblichen Stand, wie der Bauernstand, sondern eine in raschem Wechsel sich erneuernde Durchgangsstufe. Beständig treten neue Elemente aus der bäuerlichen Bevölkerung ein, und ebenso treten beständig verbrauchte Elemente in den Arbeiterstand, der wieder mehr stabil ist, über. Nur so lange vermögen sich die Familien in dieser Durchgangsstufe gegen die andrängenden frischen Kräfte zu erhalten, als sie rüstig und leistungsfähig sind; sobald unter dem Einfluß des Reichtums die Kraft zu erlahmen beginnt, geht's abwärts, ein paar Generationen halten sich etwa noch als Rentenverzehrer, dann sterben sie aus oder tauchen in der Masse unter.

von Gründern und Börsenspielern, von Wucherern und Erbschleichern? Ist nicht die Masse des Besitzes in Händen, denen er ohne alles Zuthun, durch Konjunktur, durch Erbschaft zugefallen ist? Haben die Berliner Hausbesitzer und Grundstückspekulanten die Politik gemacht, die Schlachten geschlagen, wodurch Berlin die Hauptstadt Deutschlands geworden ist? Aber die Milliarden sind ihnen und allen Anderen, die mit ihnen durch den Aufschwung des wirtschaftlichen Lebens emporgehoben worden sind, in die Taschen geflossen.

Sicherlich, es ist so. Und hier beginnt die Berechtigung jenes Urteils über die „Kapitalisten". Um von der räuberisch-spekulativen Erwerbsart zu schweigen, so wird man allerdings sagen müssen: auch der Erbe ehrlich erworbenen Kapitals, auch der durch Konjunktur Bereicherte muß seinen Besitz rechtfertigen und zu einem gerechten machen durch wertvolle Leistungen, sei es nun, daß er als Vorsteher und Leiter der Produktion thätig ist, sei es, daß er seinen Rentenbezug benutzt, um, von wirtschaftlicher Arbeitsleistung befreit, anderen Aufgaben des Volkslebens seine Kräfte zu widmen, der Kunst und Wissenschaft, der Politik und Verwaltung, oder der freien gemeinnützigen Thätigkeit in irgend welcher Gestalt. Wer gar nicht arbeitet, sondern nur verzehrt, der verfällt allerdings jener Kritik des Kapitals. Rententitel sind eine Anweisung auf einen Teil des Ertrages der gesellschaftlichen Arbeit; wer ihn hinnimmt ohne Gegenleistung, der lebt allerdings vom Ertrag fremder Arbeit. Der reine Rentier ist in der That eine unnütze Beschwerung des gesellschaftlichen Haushalts; und eine Eigentumsordnung, die Scharen von derartigen Drohnen aufzieht, unterliegt allerdings gegründeten Bedenken hinsichtlich ihrer teleologischen Notwendigkeit. Es wird dann Zeit, in Erwägung zu ziehen, ob es nicht eine andere Form gebe, die leitenden Kräfte zu finden und auszustatten, als durch Vererbung des Kapitals. Für wichtige Zwecke des Volkslebens ist diese Form schon gefunden in Gestalt des Gehalts, des Honorars. Wird es einmal möglich und notwendig, auf dieselbe Weise die Leiter der wirtschaftlichen Produktion zu bestimmen und auszustatten, dann sind die Kapitalisten in der That überflüssig. So lange sie aber der Regel nach die zuverlässigsten und besten Leiter der Produktion sind, die die Gesellschaft haben kann, so lange wird sie auch gut thun sich

ihrer zu bedienen. Nicht den Kapitalisten als Unternehmer, sondern den Kapitalisten als müßigen Rentner trifft die socialistische Kritik, jener ist Verwalter des Volksvermögens, dieser Parasit.

4. Wir wenden uns nun zu einer genaueren Betrachtung des socialistischen Gesellschaftsprogramms. A. Schäffle hat in dem kleinen Schriftchen „die Quintessenz des Socialismus" den Entwurf einer socialistischen Gesellschaftsordnung vorgelegt, nicht als sein eigenes Programm, sondern als einen Versuch, aus dem Princip die sekundären Veränderungen zu entwickeln. Zum Teil sind diese Andeutungen im dritten Band seines großen Werkes über Bau und Leben des socialen Körpers weiter ausgeführt. In der Hauptsache sind es die folgenden:

1) Das Eigentum an den Produktionsmitteln (Kapital und Grund und Boden) ist bei der Gesellschaft.

2) Anordnung und Leitung der Produktion gehen von den Kapitalisten an Organe der Gesellschaft über. Durch diese wird Menge und Beschaffenheit der zu erzeugenden Güter, nach vorausgegangener Abschätzung des voraussichtlichen Bedarfs sowie der vorhandenen Mittel und Kräfte, angeordnet. Die Ausführung der Anordnungen geschieht durch Berufsgenossenschaften, denen die einzelnen Produktionsgenossenschaften organisch eingeordnet sind. Schäffle betont dabei zweierlei; unmöglich wäre die einzelne Gemeinde als selbständige Wirtschaftseinheit, wie sie wohl von socialistischer Seite als Ideal hingestellt wird. Das bedeutete nichts anderes als Zertrümmerung der Wirtschaftseinheit und der Produktion im großen Styl, welche die kapitalistische Ära geschaffen, die Rückkehr zu einer niederen Stufe der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit. Gegliederte Berufsgenossenschaften, etwa von dem Umfang der nationalen Gruppen, wären die allein denkbaren Träger der socialisirten Arbeitsleistung. Produktionskartelle zeigen den Weg. Andererseits wäre unmöglich oder hätte wenigstens schwerste Gefahren im Gefolge die Verstaatlichung des ganzen Wirtschaftslebens; es müßte vielmehr die Gesellschaftsorganisation zwar unter der allgemeinen Staats- und Rechtsordnung stehen, dabei aber ein großes Maß selbständiger Bewegung haben. Den Berufs- und Produktionsgenossenschaften müßte die innere Gliederung, die Bestimmung ihrer Vorsteher, die Anordnung

der Arbeit, die Verwendung der einzelnen Glieder u. s. w. innerhalb allgemeiner Rechtsordnungen selbständig zustehen.

3) Der Waarenhandel hörte überhaupt auf. Rohprodukte und Halbfabrikate würden von Verkehrsämtern übernommen und ihrem Bestimmungsort zugeführt, fertige Erzeugnisse in Waarenhäusern für die Konsumenten bereit gestellt. Der Güteraustausch mit dem Ausland würde durch gesellschaftliche Organe vermittelt. Damit kämen Börse, Spekulation, Kredit, Rententitel, Reklamepresse, Reklameauslage und wie die Mittel des Handels alle heißen, überhaupt in Abgang. Auch das Metallgeld wäre, wenigstens für den Inlandverkehr, nicht mehr notwendig, es würde im großen durch Buchung ersetzt.

4) Die Verteilung anlangend, so erhielten die einzelnen Glieder der Gesellschaft in Gestalt von Gutscheinen Anweisungen auf einen Anteil an dem gesellschaftlichen Arbeitsertrag, der durch ein Taxsystem, das Arbeitsgröße und Gebrauchswert des Arbeitsproduktes abwöge, zu bestimmen wäre. Gegen diese Scheine würden in allen Magazinen der Gesellschaft Gebrauchsgüter aller Art verabfolgt. Rentenbezug, als beruhend auf dem Besitz von Produktionsmitteln, gäbe es gar nicht mehr. Ebenso wenig Unternehmergewinn; statt seiner gäbe es etwa Prämien und Zuschläge für ausgezeichnete Leistungen der dirigirenden sowohl als der erfindenden und ausführenden Glieder. — Etwas zweifelhaft bleibt bei Schäffle ein Punkt: ob und in welchem Umfang das Arbeitspapiergeld ansammlungs- und umlaufsfähig sein würde? Die Sache hat eine gewisse Schwierigkeit. Nimmt man ihm die Fähigkeit, so würde damit offenbar die Freiheit der Konsumtion in der empfindlichsten Weise beschränkt; und es könnte doch auch nicht jeder Pfennig gebucht werden. Andererseits, giebt man ihm die Fähigkeit, beliebig aufgehoben, vererbt, in Umlauf gebracht zu werden, macht man es zum Inhaberpapier, das ja dann auch äußerlich, schon um der Fälschung vorzubeugen, unserem Papiergeld ähnlich sein müßte, so scheint damit die Gefahr der Kapitalbildung zurückzukehren. Was hindert dann, den angesammelten Schatz von Papiergeld dazu zu verwenden, nicht nur müßig zu gehen, sondern auch davon auf Zins zu leihen? Oder wird die Erzwingbarkeit der Rückgabe von Darlehen aller Art überhaupt abgestellt? oder nimmt

die Gesellschaft selbst das Vorschußwesen, das schwerlich ganz entbehrlich werden kann, in die Hand? Doch, die Sorge kann am Ende der Zukunft überlassen bleiben. Große Verwüstungen könnte das so angesammelte Kapital doch kaum anrichten, da eines nicht möglich sein würde, nämlich Arbeiter damit zu dingen. Es würde niemand geneigt sein, aus der genossenschaftlichen Produktion in die kapitalistische Unternehmung überzugehen, da diese nicht einmal so hohen Lohn zu bieten vermöchte, indem sie auf Kapitalprofit ausginge. Höchstens persönliche Dienstleistungen könnten damit erkauft werden. — Übrigens würde es doch auch schwerlich für zweckmäßig erachtet werden, ganz auf den Gebrauch von Metallgeld zu verzichten; Papiermark und Pfennige wird niemand brauchen wollen, wenn er Metall haben kann.

Das wären die Konsequenzen des Princips.

Nicht dagegen gehört zu den Konsequenzen die Aufhebung alles Privateigentums. Es handelte sich nur um die Produktionsmittel, diese gingen in Kollektiveigentum über; dagegen bliebe das Eigentum an den Gegenständen der Konsumtion bestehen; Rock und Hemd, die der Einzelne anhätte, wären natürlich, so gut wie die Speise auf dem Tisch oder im Schrank, auch in jener imaginirten Zukunftsgesellschaft der freien Verfügung des Einzelnen überlassen. Und es nötigt nichts, die Grenze für das Privateigentum sehr eng zu ziehen: es hinderte gar nichts, daß auch Wohnhaus und Garten, Möbel und Bücher, Kunst und Schmuckgegenstände aller Art Privateigentum blieben, und zwar mit allen Folgen, welche das Eigentum gegenwärtig hat: mit dem Recht diese Dinge zu vererben und zu verschenken, zu verzehren und aufzubewahren, zu verkaufen und zu verleihen. Im einzelnen würden vermutlich nicht selten Zweifel entstehen, ob diese und diese Dinge den Produktions- oder den Konsumtionsmitteln zuzurechnen seien, Häuser und Gärten z. B., die natürlich nicht Gebrauchswert haben könnten, ohne zugleich Mietswert zu haben, und so fort. Es hinderte aber gar nichts, im Gegenteil, es würde bei jeder denkbaren Ausführung der socialistischen Idee alles dazu nötigen, von dem Grundsatz auszugehen: Kollektiveigentum wird und ist nur, was es unumgänglich notwendig sein muß, um das Wiederkehren des kapitalistischen Systems zu verhindern;

im zweifelhaften Fall ist zu Gunsten des Privateigentums zu entscheiden.

Die Meinung, daß es in der socialistisch konstituirten Gesellschaft überhaupt gar kein Privateigentum geben könne, hängt mit einer Auffassung zusammen, die in der älteren und jüngeren socialistischen Litteratur allerdings viele Anhaltspunkte findet: daß Gleichheit der Konsumtion für die socialistische Gesellschaft wesentlich sei. Hierfür wäre denn freilich die Abschaffung alles Privateigentums sammt dem Erbrecht die Voraussetzung; dazu auch die Aufhebung des Familienlebens: mit dem Familienleben in eigener Häuslichkeit wäre auch die Ungleichheit notwendig gegeben. Es scheint aber, daß der Socialismus im Begriff ist, von dieser Vorstellung sich zu befreien, und er muß es thun, um überhaupt zu einem diskutablen Gedanken zu werden. Die um der Gleichheit willen durchgeführte Socialisirung der Verzehrung wäre schwerer zu ertragen, als alle Arbeitsknechtschaft in den alten Gesellschaftsformen.

Gar nichts hat ferner mit dem wirklichen Socialismus die Meinung zu thun, daß es sich dabei um Verteilung der Güter handle. Bei solchen, die aus der Widerlegung des Socialismus ein Geschäft machen, taucht auch diese Ansicht wohl noch gelegentlich auf: eines Tages sollten alle Güter auf dem Markt zusammengebracht und nach Köpfen verteilt werden. Woran denn die Widerlegung geknüpft wird, daß bei der Verschiedenheit der Naturen in wenig Wochen wieder Ungleichheit da sein werde und also neue Teilung stattfinden müsse, bis nichts mehr zu teilen übrig sei. — Es mag sein, daß in dem Kopf eines wüsten Gesellen gelegentlich solche Vorstellung spukt. Mit der Idee des Socialismus hat sie gar nichts zu thun, ja sie ist eigentlich ihr Widerspiel: nicht um Teilung, sondern um Zusammenlegung des Geteilten handelt es sich. — Das sind stumpfe Waffen im Kampf gegen den Socialismus; eben so stumpf, wie die, welche der berühmte Jurist Bluntschli in einem Artikel der Zeitschrift „die Gegenwart" (1878, 21. Dec.) schwingt: „Indem die Socialdemokraten Abschaffung des Eigentums verlangen, verkündigen sie nicht eine neue vollkommenere Idee der Zukunft, sondern sie fallen zurück in eine Wildheit und Barbarei, die schon lange hinter uns liegt". Die Aufhebung des Eigentums wäre ein Unglück nicht

blos für die Reichen, „die oft von ihrem Reichtum nicht viel haben", oder für die Mittelklassen, „die sich gar sehr ihres Eigentums in Nahrung, Wohnung, Kleidung, Haus und Garten, Bibliothek und Gemälden, Förderung Anderer und Wohlthätigkeit erfreuen", sondern auch für den kleinen Mann: „er hat seine Freude an den wenigen Sachen, die ihm persönlich gehören und wird zornig, wenn man ihm dieselben entreißen will". — Ein anderes trübseliges Gewäsch, das man nicht selten hört, ist dies: die Socialisten wollten Abschaffung des Kapitals; aber ohne Kapital keine Produktion; auch die Socialdemokraten lebten von dem verhaßten Kapital. — Natürlich, das ist auch den Socialisten nicht entgangen: Kapital oder Produktionsmittel gehören zur Produktion. Was ihnen aber weniger einleuchtet, das ist die Notwendigkeit der Kapitalbesitzer; und in der That wird deren Notwendigkeit wenigstens nicht für selbstverständlich angesehen werden können; daß der Rentier zur Lebensfähigkeit der Gesellschaft gehöre, möchte auch noch von Anderen als von Socialisten bezweifelt werden.

5. Nachdem der Sinn einer socialistischen Ordnung der Gesellschaft näher bestimmt ist, wenden wir uns zunächst zu den Wirkungen, welche von ihrer Durchführung erwartet werden.

Als die nächste Wirkung wäre die Steigerung des Ertrages der gesellschaftlichen Arbeit ins Auge zu fassen. Der große Hebel, durch welchen dieser Erfolg von jeher bewirkt worden ist, ist die Organisation der Arbeit. In der socialistischen Gesellschaft wäre diese auf das Vollkommenste durchgeführt. In der privatkapitalistischen, so wird gesagt, ist noch zu viel zerstreute, planlose und darum, vom Standpunkt des Ganzen betrachtet, unfruchtbare, ja zerstörende Thätigkeit vorhanden. In den großen wirtschaftlichen Krisen kommt die Sache zur Erscheinung, es sind Folgen des Mangels an Organisation. Dem einzelnen Unternehmer fehlt die Einsicht in das Maß und die Art des vorhandenen kaufkräftigen Bedarfs und seines Verhältnisses zu den vorhandenen Befriedigungsmitteln; er producirt blindlings. Daher geschieht es, daß die Produktion, von Spekulationsgewinnen angelockt, über das Ziel hinausschießt, Güter producirt, für die keine wirksame Nachfrage vorhanden

ist, und die dann als wertlose verschleudert werden oder zu Grunde gehen; bei jeder großen Krise bedecken Ruinen verfehlter Unternehmungen das Land. In der socialistisch konstituirten Gesellschaft würde das Bedürfnis der Produktion das Maß geben. Die Gesellschaft, die nicht auf Spekulationsgewinne ausginge, hätte kein anderes Interesse, als die angemessene Versorgung der Gesammtheit. Eine wirtschaftliche Centralleitung, durch Mitteilungen von allen untergeordneten Stellen über alle Bewegungen im Gebiete der Produktion und der Konsumtion vollständig unterrichtet, möchte im Stande sein, die Produktion der Konsumtion ohne allzu große Fehler anzupassen. Dazu fiele der Konkurrenzkrieg fort, den jetzt die einzelnen Unternehmer gegen einander führen, schließlich doch immer auf Kosten der Gesammtheit. Nicht minder würden die häßlichen Ausartungen verschwinden, wozu die jetzige Produktion durch den Konkurrenzkrieg sich drängen läßt, die Fälschung, die Imitation, der Betrug aller Art, um durch scheinbar wohlfeile Preise die Käufer anzulocken. Forschritte der Technik, die jetzt als Geschäftsgeheimnisse ängstlich gehütet werden, um Vorzugspreise zu gewinnen, würden dann im Dienste der Gesammtheit baldigst Gemeingut.

Endlich fiele noch ein Umstand fort, der die privatkapitalistische Produktion beeinträchtigt: die Abhängigkeit der wirtschaftlichen Unternehmungen von den Zufällen, von denen das persönliche Leben der Besitzer betroffen wird. Störungen irgend welcher Art im persönlichen oder Familienleben erstrecken sich bei der gegenwärtigen Ordnung der Dinge gewöhnlich auch auf den wirtschaftlichen Betrieb, z. B. indem der Unternehmung Kapital oder die leitende Kraft entzogen wird. Oder es gerät durch Erbgang eine große Unternehmung in die Hände eines unfähigen oder verschuldeten Mannes, eines leichtsinnigen Spekulanten oder eines eigensinnigen Projektenmachers, so wird leicht die an sich durchaus lebensfähige Unternehmung in den Ruin des Besitzers heineingezogen und weite Kreise leiden mit unter den Folgen ihres Untergangs. Derartigen Vorkommnissen wäre in der socialistisch konstituirten Gesellschaft vorgebeugt: die Leitung der großen wirtschaftlichen Unternehmungen würde hier jederzeit in sachkundigen Händen sein. Es wäre hier allgemein durchgeführt, was auf dem Gebiet der Staatsverwaltung schon jetzt

durchgeführt ist: die militärischen und richterlichen, die politischen und administrativen Funktionen, die früher auch mit dem Besitz erblich waren, werden jetzt von berufsmäßig vorgebildeten und auf ihre Befähigung geprüften Beamten unter öffentlicher Aufsicht verwaltet. Und ist nicht die Leitung der großen wirtschaftlichen Unternehmungen eine Sache, woran die Gesammtheit mindestens ein ebenso großes Interesse hat, als daran, daß etwa die Stelle eines Amtsrichters oder Dorfschulmeisters gewissenhaft und sachgemäß verwaltet wird?

Wie für die Gütererzeugung, so verspricht sich der Socialismus auch für die Lebensgestaltung der Gesellschaft und der Einzelnen die größten und heilsamsten Wirkungen von der neuen Gesellschaftsordnung. In der socialistischen Gesellschaft wäre Arbeit der einzige Weg, zu Einkommen zu gelangen; der Wert der Leistungen für die Gesammtheit wäre der Maßstab, nach welchem der Anteil am gesellschaftlichen Arbeitsertrag jedem zugemessen würde. Damit wäre der Forderung der austeilenden Gerechtigkeit genügt und die große Quelle berechtigter Mißempfindung auf der einen Seite, hochmütiger Selbstüberhebung, von welcher nicht erworbene Vorzüge begleitet zu sein pflegen, auf der anderen Seite, wäre verstopft. Nicht minder wäre der Vergeudung wirtschaftlicher Güter vorgebeugt, zu welcher aller nicht selbstverdiente Reichtum, namentlich auch Spekulations- und Spielgewinn aller Art anreizt. Der eigentliche Luxus, der in der Befriedigung von Schein- und Prunkbedürfnissen besteht, die Andere sich nicht erlauben können, gedeiht da, wo Reichtum und Müßiggang zusammenkommen, zwei Dinge, die in der neuen Gesellschaft schlechterdings nicht zusammenkommen könnten.

Die Steigerung des gesellschaftlichen Arbeitsertrages, verbunden mit der Beschneidung der Luxusverzehrung, würde dann die Möglichkeit gewähren, die durchschnittliche Arbeitszeit zu verkürzen und gleichzeitig die Lebenshaltung zu steigern. Sie würde damit der Masse der Bevölkerung ein wahrhaft menschliches Leben, vor allem ein familienhaftes Leben zurückgeben, das sie jetzt in Gefahr ist zu verlieren. Auch wäre hiermit die Voraussetzung für die Teilnahme aller Glieder der Gesellschaft an dem geistigen Leben des Volkes wieder hergestellt, das sich bei der gegenwärtigen Gestaltung der Dinge auf

immer engere Kreise zurückzuziehen droht. Und davon wäre wieder die heilsamste Rückwirkung auf dieses geistige Leben selbst zu erwarten, das in dem Maße innerlich verarmt und verkümmert, als es in den Dienst einer bevorzugten Klasse, in den Dienst des Reichtums, der Üppigkeit und der Bildungssucht tritt.

6. Das etwa wäre der Gewinn, den der Socialismus von der Durchführung seines Programms der Gesellschaft verspricht.

In der That, man wird annehmen dürfen, daß bei vollkommnerer Organisation der Arbeit und besserer Verteilung eine nicht unerhebliche Steigerung der durchschnittlichen Lebenshaltung möglich sein würde. Doch wird man andererseits sich nicht den übertriebenen Erwartungen hingeben dürfen, wie socialistische Beredsamkeit gelegentlich sie zu erregen liebt. A. Bebel z. B., der so vorsichtig eine Beschreibung der Organisation der zukünftigen Gesellschaft vermeidet, ist viel weniger zurückhaltend in der Ausmalung des herrlichen Lebens, das in ihr jedermann führen wird. Die notwendige Arbeitszeit meint er mit drei Stunden täglich eher zu hoch als zu niedrig zu berechnen; die übrige Zeit würde dann jeder der Ausbildung seiner Talente, der Befriedigung seiner Lieblingsneigungen widmen können: „Die künftige Gesellschaft wird Gelehrte und Künstler in ungezählter Menge besitzen, die einen mäßigen Teil des Tages fleißig physisch arbeiten und in der übrigen Zeit nach Geschmack ihren Studien und Künsten obliegen" (Die Frau, S. 161). Und selbst jene notwendige Arbeit wird, wie es ein andermal heißt (Unsere Ziele, S. 19), „durch die zweckmäßigste Organisation und durch die stetige Einführung verbesserter Produktionswerkzeuge und Methoden auf ein Minimum im Verhältnis zu heute reducirt, nicht eine Plage, sondern eine Erholung sein". Dabei wird diese dreistündige Erholungsarbeit unglaublich erfolgreich sein: die häuslichen Einrichtungen und Vorrichtungen werden einen von den heutigen weit verschiedenen, veredelten und verbesserten Charakter annehmen, für die Kindererziehung werden Zeit und Mittel reichlich vorhanden sein; die Arbeitsstätten werden helle, luftige, gut ausgestattete und schön geschmückte Räume sein, worin es Rauch und Schmutz nicht giebt; Sümpfe und Moräste werden in Kulturboden verwandelt, ein Kanalnetz und ein Bewässerungssystem nach wissenschaftlichen Principien angelegt, wodurch unsere Kiefernheiden in den ergiebigsten

Boden verwandelt werden, nicht zu gedenken der damit gegebenen Gelegenheit zur Fischzucht und zum Baden. Auch „Bodenbearbeitungsmaschinen größten Kalibers" werden in Bewegung gesetzt, um mit Hülfe von Chemie und Physik heute vollständig unfruchtbaren Boden in fruchtbaren zu verwandeln. Für die trockne Einbringung der riesigen Ernten bei ungünstiger Witterung sorgt der umsichtige Zukunftsphilosoph durch große Trockenhäuser. Nicht minder giebt er zur rationellen Benutzung des Düngers, nach bekannten chinesischen Mustern, Anleitung. So wird es dahin kommen, daß das ganze Land ein großer Garten voll Frucht-, Gemüse- und Obstfelder sein wird. Und dann werden die Großstädter wieder aufs Land ziehen, da sie außer der schönen Natur dort nunmehr auch alle Herrlichkeiten der Großstadt haben werden: Museen, Theater, Konzertsäle, Lesezimmer, Bibliotheken, Gesellschaftslokale, Bildungsanstalten, öffentliche Bäder, Spielsäle, Speisesäle, worin aus öffentlichen Nahrungsbereitungsanstalten die solidesten Beefsteaks und die köstlichsten Hammelrücken servirt — o pfui über das häßliche Wort! — sondern Liebhabern dargereicht werden; und Bebel tadelt die Vegetarier, daß sie auf so gute Dinge verzichten wollen. Indem so die Menschen sich wieder ausbreiten, wird auch das nervenzerstörende Geräusch, Gedränge und Gerenne unserer großen Verkehrsorte aus der Welt geschafft. Und zu Ferienreisen in fremde Länder und Erdteile wird es an Zeit und Gelegenheit nicht fehlen. — Man sieht, wir befinden uns mitten in dem Lande Utopia, und man muß gestehen, es ist ein lustiges Land, in dem es selbst verwöhnten Leuten wohl behagen könnte. Es ist ja auch nicht daran zu zweifeln, daß der Philosoph Rat wissen wird, ohne große Beschwerung der Einwohner mit Arbeit all die Kanäle zu graben, die Felder zu bestellen, die Theater und Bäder zu bauen: natürlich, man wird eben Maschinen dazu erfinden. Und wer wird die Maschinen heizen und bedienen? Nun warum sollte es nicht gelingen, dazu wieder Maschinen zu erfinden? Bacon hat ja mit seinen automatischen Menschen und Tieren einen Fingerzeig gegeben. So daß es schließlich vielleicht blos nötig sein wird, daß hin und wieder jemand auf ein paar Minuten seine Schriftstellerei oder Malerei oder Gärtnerei oder womit er sonst seine Muße füllt, unterbricht, um nachzusehen, ob die Automaten auch noch ihre

Schuldigkeit thun. Und noch weniger macht natürlich die Füllung all der Fest- und Arbeitsräume mit Bildern und Kunstwerken, der Theater und Konzertsäle mit Spiel und Musik Sorge: in der neuen Gesellschaft ist jedermann ausübender Künstler: „es giebt keine Musiker, Schauspieler, Künstler, Gelehrte von Profession, aber aus Begeisterung, durch Talent und Genie; und was sie leisten, dürfte die gegenwärtigen Leistungen auf diesen Gebieten eben so sehr übertreffen, wie die industriellen, technischen und agricolen Leistungen der künftigen Gesellschaft die heutigen übertreffen werden".

Ich gönne der vielgeplagten Menschheit jeden Traum von zukünftigem Glück von Herzen. Doch scheint mir, daß dieser nicht ganz gefahrlos ist, er möchte eine allzu unbillige Mißstimmung gegen das wirkliche Leben, wie es die Gegenwart bietet, erzeugen, und er könnte, wenn die Menschheit, den Kopf von jenen Bildern erfüllt, aufbräche, das Traumland zu suchen, zu einem allzu schmerzlichen Erwachen führen. Ich zweifle daran, daß der Himmel auf Erden überhaupt kommt; daß er aber wenigstens nicht so wohlfeil zu haben sein wird, als unsere Socialpropheten zu glauben scheinen, das möchte doch auch einem der Gläubigen einleuchtend gemacht werden können.

Wenn es sich darum handelt, die gerechte Sache des Volkes gegen die Bourgeoisie ins Licht zu setzen, dann pflegt von der socialdemokratischen Beredsamkeit besonders die empörende Thatsache hervorgehoben zu werden, daß zu Gunsten einer verschwindenden Minderheit die ungeheure Mehrheit des Volkes arbeite und entbehre. Lassalle spitzt in seiner Rede vor dem Kammergericht (Die indirecte Steuer und die Lage der arbeitenden Klassen, S. 50) diese Betrachtung zu der höchst wirksamen Wendung zu: 44 000 Personen im Staat haben über 1000 Thlr. Einkommen: „diese lächerlich kleine Handvoll Menschen mit ihren Familien ist es, die in allen Städten alle Theater, alle Konzerte, Gesellschaften, Bälle, Kränzchen, Restaurationen und Weinstuben füllen, vermöge ihrer Ubiquität den Schein einer wunder wie großen Anzahl erregen, nur an sich denken, nur von sich reden, die sich dünken die Welt zu sein und, indem sie allein über alle Zeitungen und alle Fabrikanstalten der öffentlichen Meinung disponiren, sogar alle Anderen dahin bringen es zu glauben und sich einreden zu lassen, daß sie, diese 44 000, die Welt sind. Und unter dieser winzigen

Handvoll Leute, die sich allein regt, allein bewegt, allein spricht, schreibt, perorirt, nur ihre eigenen Interessen kennt und versicht und sich so sehr einredet alles zu sein, daß sie sich wahrhaftig noch einredet, sie sei es, welche die Steuern aufbringe, unter dieser Handvoll Menschen windet sich in stummer unaussprechlicher Qual, in wimmelnder Zahl das unbemittelte Volk, die 17 Millionen, producirt alles, was uns das Leben verschönt, macht uns die unerläßliche Bedingung aller Gesittung, die Existenz des Staates möglich, schlägt seine Schlachten, zahlt seine Steuern und hat niemand, der an es dächte und es vertrete."

Vortrefflich! Und wenn wir nun diese winzige Handvoll Leute einschlachteten zum allgemeinen Besten, das sollte den Erfolg haben, daß die wimmelnden und in stummer Qual sich windenden Millionen dadurch reich und glückselig würden? Wenn wir diese 44 000 „Müßiggänger" (Müßiggänger mit 1000 Thlr. Einkommen!) auch zur Arbeit in der Fabrik oder auf dem Felde anhielten, dann sollten die Millionen blos noch 3 Stunden täglich zu arbeiten brauchen? Wenn wir ihr Einkommen verteilten, dann sollten dadurch die Millionen Haushaltungen reich und behäbig ausgestattet werden? Wahrlich ein Wunder, nicht geringer als das der Speisung jener 5000 mit sieben Gerstenbroten und zween Fischen!

Nach Soetbeer (Umfang und Verteilung des Volkseinkommens im Preußischen Staat in den J. 1872—1878) betrug das Einkommen des preußischen Volks im J. 1878 etwas über 8 Milliarden Mark, oder auf den Kopf 323 Mark. Rechnet man die Familie zu 4 Köpfen, so käme auf sie im Durchschnitt gegen 1300 Mark, ein Einkommen, das keine „bourgeoismäßige" Üppigkeit in Aussicht stellt*).

Man sieht, bei vollständiger Ausgleichung würde die unterste Stufe der Censiten, das sind einerseits die eigentlich Armen und die schlechtest gestellten Arbeiter, andererseits jugendliche Arbeiter und Dienstboten, nicht unerheblich gewinnen. Dagegen erreicht die zweite Stufe der Censiten mit 917 Mark schon das Durchschnittsmaß der Censiten überhaupt (918 Mk.)

7. Ist eine socialistisch konstituirte Gesellschaft überhaupt möglich? wäre sie innerlich lebensfähig?

*) Die wirkliche Verteilung des Einkommens zeigt umstehende Tabelle:

Zwei Hauptgründe werden dagegen geltend gemacht. Der erste ist: Die socialistische Gesellschaftsordnung würde das egoistische Interesse an der Produktion beseitigen oder doch schwächen; damit würde sie die Produktion selbst schmälern oder vernichten. Das Verlangen, Reichtum zu erwerben, so wird gesagt, ist die Haupttriebfeder aller wirtschaftlichen Anstrengung, besonders aber aller hervorragenden Leistungen, aller gefahrvollen und weitaussehenden Unternehmungen. Dieser Antrieb käme dort in Wegfall. Die Folge würde allgemeine Mittelmäßigkeit der Leistungen sein, jedermann würde von dem Bestreben beherrscht werden, für möglichst geringe Arbeit einen möglichst ansehnlichen Teil des Gesammtertrags sich zuzuwenden. So gehe es überall, wo Angestellte gegen feste Gehalte arbeiteten: kurze Tage, wenig Arbeit, hohes Gehalt, darauf seien die Gedanken gerichtet. Alle Welt wisse, wie viel betriebsamer, thätiger, sparsamer, findiger derselbe Mann sei, wenn er für eigene Rechnung, als wenn er für den Staat oder die Gemeinde arbeite. An Stelle des Eigeninteresses werde die Gesellschaft Aufsicht und Zwang als Triebkraft zu verwenden genötigt sein. Wie wenig dadurch die ursprüngliche Triebkraft ersetzt werden könne, zeigten Zucht- und Arbeitshäuser. Der

Einkommenklasse	Zahl der Censiten				Betrag des Einkommens			
	ohne Angehörige		mit den Angehörigen		im Ganzen		pro	pro
	Personen	Prozent	Personen	Prozent	Mark	Proz.	Censit	Kopf
I. Dürftige Eink. bis zu 525 Mk.	3,506,423	39,98	6,664,590	25,88	1402,570,000	17,38	400	210
II. Kleine Eink. 525—2000	4,816,833	54,80	17,390,767	67,54	4417,293,500	54,74	917	254
III. Mäß. Eink. 2000—6000	396,895	4,51	1,437,007	5,58	1265,593,800	15,68	3189	881
IV. Mittl. Eink. 6000—20,000	61,692	0,71	222,576	0,88	593,215,700	7,35	9571	2630
V. Große Eink. 20,000-100,000	7671	0,09	27,920	0,12	289,394,300	3,59	37,726	10,365
VI. Sehr große Eink. ü. 100,000	491		1800		101,770,000	1,26	207,271	56,539
	8,790,285	100	25,747,660	100	8069,837,000	100	918	323

Socialismus, ganz durchgeführt, würde das ganze Land in ein großes Arbeitshaus verwandeln, und die Folge wäre Verarmung und Untergang unserer ganzen Kultur.

Von socialistischer Seite pflegt diesem Einwand durch den Hinweis auf den gesteigerten Einfluß der socialen Willensantriebe begegnet zu werden: jeder werde voll Eifer sein, die Aufgaben zu lösen, welche ihm im Interesse der Wohlfahrt der Gesammtheit oblägen; allgemeiner Wetteifer werde alle Kräfte und besonders auch die Erfindungskräfte aufs höchste anspannen. Mit dem Wegfall des Gegensatzes von Besitzenden und Nichtbesitzenden werde Haß und Neid und Übermut und alles, was in unserer Gesellschaft die Entwickelung der socialen Triebe hemme, wegfallen und damit überhaupt eine neue und bessere Epoche des Menschheitslebens beginnen.

In der That ist nicht undenkbar, daß mit der Beseitigung der Bedingungen, welche das üppige Wachstum der egoistischen und gehässigen Gefühle in unserer Gesellschaft fördern, die socialen Triebe stärkeren Einfluß auf das durchschnittliche Handeln erlangten. Vielleicht wäre dabei nicht so sehr an das Wachstum der allgemeinen Menschenliebe zu denken, als an den Einfluß korporativen Selbst- und Ehrgefühls. Wie wirksam korporative Ehre das Verhalten des Durchschnittsmenschen bestimmt, das kann man bei unseren Beamten, namentlich auch den niederen beobachten: die specifische Berufsehre hebt den Einzelnen weit über die durchschnittliche moralische Leistungs- und Widerstandsfähigkeit der Kreise, aus denen er hervorgegangen ist. Freilich, diese Erwartung so weit ausdehnen, daß das Eigeninteresse überhaupt entbehrt werden könne, heißt den Boden der wirklichen Welt verlassen. Menschen, die nur darauf bedacht sind, der Gesammtheit aufs beste zu dienen, sind Bewohner von Utopien. Politiker, die unsere Welt beraten wollen, müssen den Menschen nehmen, wie er ist: in der Mitte der Dinge steht, was seine alltägliche Willensbethätigung anlangt, er selbst und seine Interessen, materielle und ideelle, dann kommen die Seinen, darauf befreundete Einzelne, endlich die engeren Gruppen und Verbände, deren Glied er ist, zuletzt die Allgemeinheit, das Volk, die Gesellschaft, zu der er gehört. Hebt die socialistische Gesellschaftsordnung das individuelle und familienhafte Eigeninteresse an der Production notwendig auf, dann wird die Folge

unvermeidlich sein, daß Eifer und Anstrengung nachlassen und der Arbeitsertrag immer tiefer sinkt.

Findet diese Aufhebung des Eigeninteresses notwendig statt? Unter einer Bedingung zweifellos: wenn die Verteilung ohne Rücksicht auf Größe und Wert der Arbeitsleistung erfolgt, oder: wenn Gleichheit das Princip der Verteilung in der neuen Gesellschaftsordnung ist.

Trifft diese Voraussetzung zu, dann ist jene Einwendung durchschlagend; die Durchführung des socialistischen Programms würde dann das Ende unserer Kultur sein.

In dem oben (S. 748) mit Anlehnung an Schäffle gegebenen Entwurf einer socialistischen Gesellschaftsordnung ist Gleichheit nicht als Regel der Verteilung angenommen worden; sie gehört nicht zu den Konsequenzen des socialistischen Princips. Man kann sich aber nicht verhehlen, daß die Socialdemokratie als Partei unzweifelhaft und man kann sagen notwendig eine Hinneigung zu dem Princip der Gleichheit hat. Der § 1 des im Jahre 1875 zu Gotha vereinbarten Parteiprogramms lautet: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums und aller Kultur, und da allgemein nutzbringende Arbeit nur durch die Gesellschaft möglich ist, so gehört der Gesellschaft, das heißt allen ihren Gliedern, das gesammte Arbeitsprodukt, bei allgemeiner Arbeitspflicht, nach gleichem Recht, jedem nach seinen vernunftgemäßen Bedürfnissen. In der heutigen Gesellschaft sind die Arbeitsmittel Monopol der Kapitalistenklasse; die hierdurch bedingte Abhängigkeit der Arbeiterklasse ist die Ursache des Elends und der Knechtschaft in allen Formen. Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesammtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Verteilung des Arbeitsertrages."

Auf die Frage nach dem Verteilungsprincip erhalten wir also hier vier Antworten: nach gleichem Recht, nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen eines Jeden, gemeinnützige Verwendung und gerechte Verteilung. Es mag den Rechtsgelehrten der neuen Gesellschaftsordnung die Feststellung des Sinnes dieser etwas vieldeutigen Formeln überlassen bleiben; wenn die alte Logik bei der neuen Ordnung

der Dinge bestehen bleibt, können schwerlich alle vier neben einander Geltung behalten. Die bestimmteste darunter ist doch wohl die: Teilung nach den vernunftgemäßen Bedürfnissen; die drei anderen sagen, so viel ich zu sehen vermag, überhaupt nichts Bestimmtes. Mag nun die Vernunftgemäßheit der Bedürfnisse durch den Einzelnen selbst oder durch die Gesammtheit, etwa durch ein Reichsamt für Philosophie und Psychometrie, oder einfach durch Abzählung der Köpfe bestimmt werden, so viel scheint doch festzustehen, daß die Bedürfnisse, nicht aber die Leistungen den Maßstab des Anteils abgeben sollen. Und damit wäre denn die vollständige Loslösung der Arbeitsleistung von dem Eigeninteresse, zugleich aber auch das Todesurteil der so eingerichteten Gesellschaft ausgesprochen.

Man wird aber sagen dürfen, die Verteilung des Ertrags nach Köpfen oder nach dem Bedürfnis ist nicht ein begrifflich oder in der Theorie notwendiges Stück der socialistischen Gesellschaftsordnung. Sie mag ein schwer entbehrliches Stück des Agitationsrüstzeugs sein; für die Masse hat Gleichheit jederzeit einen lockenden Klang. Und doch möchte auch ihr die Wahrheit nicht zu schwer sein, daß die verteilende Gerechtigkeit, die gegen die „Mastbürger" zu Gunsten der Arbeitenden angerufen wird, nicht Gleichheit zum Princip hat, und auch nicht nach Bedürfnissen, sondern nach Leistungen mißt. Gerade der Vordersatz: Arbeit allein schafft Werte, giebt als Folgesatz: darum ist nach dem Maß der Arbeit und der von ihr geschaffenen Werte der Anspruch auf Teilnahme an dem Genuß des Ertrags zu bemessen.

In der That, eigentlich müßte der Socialismus auftreten nicht als die Partei der Gleichheit, sondern als die Partei der Gerechtigkeit, nicht als die Partei einer falschen Demokratie, sondern als die Partei der moralischen und intellektuellen d. h. der natürlichen Aristokratie. Er müßte sagen: erst die socialistische Gesellschaftsordnung wird zwischen Leistung und Entgelt das rechte und der Gerechtigkeit entsprechende Verhältnis herstellen. In der heutigen Gesellschaft besteht zwischen Verdienst und Vergeltung oft ein schreiendes Mißverhältnis. Das Einkommen eines Mannes hängt nicht von seiner Leistung, sondern vom Zufall des Glücks und der Geburt ab. In der socialistischen dagegen wird Stellung und Ein-

kommen allein durch das Maß der Leistungen bestimmt. Was jetzt im Staatsdienst in einigem Maße stattfindet, das Aufsteigen in die höheren Stellungen und Gehaltsstufen entsprechend den Leistungen und dem Dienstalter, das wird dort allgemein sein. Daß die Schwierigkeit der Abschätzung nicht unüberwindlich ist, zeigt der Staatsdienst; kann man die Leistungen eines Officiers oder eines Lehrers schätzen, so ist es mindestens nicht schwieriger, die Leistungsfähigkeit eines Fabrikarbeiters oder Geschäftsvorstehers zu schätzen. Immerhin mögen dabei Fehlgriffe vorkommen; schwerlich werden sie doch nur annähernd die Höhe erreichen, welche in der heutigen Gesellschaft, die beinahe rein auf den Zufall gestellt ist, die Unangemessenheit zwischen Verdienst und Entgelt erreicht. Und nicht minder als den Leistungen wird auch den Fähigkeiten erst die socialistische Gesellschaft gerecht werden. Jetzt sind die höheren Berufe und Stellungen nur einem kleinen Bruchteil der Bevölkerung zugänglich; die Masse hat nicht die Mittel, die Kosten der Ausbildung zu tragen. So bleibt, da die Natur ihre Gaben nicht nach dem elterlichen Geldbeutel zumißt, sicherlich manches Talent unentwickelt und geht sich selber und auch der Gesammtheit verloren, während ein geringer beanlagtes Individuum die von Rechtswegen jenem zukommende Stellung in der Gesellschaft einnimmt, ohne sie auszufüllen. Die socialistische Gesellschaft erst wird jenes Wort zur Wahrheit machen: die Bahn frei für das Talent! Jetzt heißt es: die Bahn frei für den Besitz! — So sollte die Socialdemokratie sagen. Daß sie nicht so sagt, ist freilich aus ihrer Lage verständlich: sie hat ihre Hörer und Gläubigen nicht vorzugsweise in den Kreisen der selbstbewußt und hoffnungsreich strebenden, sondern vielmehr in den Kreisen derer, denen es an wirtschaftlicher und moralischer Kraft, sich auf dem Durchschnitt zu erhalten oder gar über ihn zu erheben, fehlt. Dieser Lage sich anpassend, wendet sie sich an die Zurückgebliebenen, an die Unfähigen, an die Proletarier und predigt ihnen das Evangelium der Gleichheit: keiner soll es besser haben als der Andere, keiner soll und kann auch im Grunde mehr leisten als der Andere.

8. Die zweite übliche Einwendung gegen die Möglichkeit einer socialistischen Gesellschaftsordnung ist, daß mit ihr die Freiheit der Berufswahl nicht verträglich sei. Wenn die Produktion, so wird

gesagt, durch Organe der Gesellschaft angeordnet und geleitet wird, so ist damit gegeben, daß auch die Anzahl der Arbeiter in jedem Gewerbe und an jedem Ort durch diese Organe festgestellt werden muß. Reicht nun das freiwillige Arbeitsangebot nicht aus, so muß zur Überweisung der nicht begehrten und doch notwendigen Arbeit geschritten werden: eine unerträgliche Unfreiheit, ärger als alle sogenannte Lohnknechtschaft. Die jetzige Unfreiheit wird als Verhängnis getragen, sie entspringt nicht aus der Willkür von Vorgesetzten; und die menschliche Natur ist nun einmal so eingerichtet, daß sie die Abhängigkeit von einem fremden Willen schwerer als die Abhängigkeit von einer Naturordnung erträgt.

Ohne Zweifel ist dies der Fall, und die Folge würde notwendig eintreten, wenn die Voraussetzung zutreffend wäre, daß Einweisung in Beruf und Arbeit durch Arbeitsämter stattfinden müßte. Vielleicht liegt aber diese Notwendigkeit nicht vor. Wie erledigt sich heute die Sache? Auch jetzt giebt es ja keine Freiheit der Berufswahl in dem Sinne, daß jedermann Beruf und Arbeit allein nach freier Neigung wählen kann. Die Gesellschaft hat nur für eine bestimmte Anzahl von Ärzten, Photographen, Gärtnern, Tischlern Arbeit und Brot. Wie regulirt sich also hier die Sache? Nun, bekanntlich durch Angebot und Nachfrage. Wird die Zahl der Tischler zu groß, so sinkt der Arbeitslohn, und wenn es genug Ärzte giebt, so bleiben die letzten unbeschäftigt. Ähnlich verhält es sich bei Staatsanstellungen; ist der Zudrang zur Beamtenlaufbahn groß, dann wird die Wartezeit bis zur Anstellung lang, und wer nicht warten kann, muß verzichten.

Durch ein ähnliches Regulirungssystem könnte auch in der socialistischen Gesellschaft die Freiheit der Berufswahl mit dem Interesse der Gesammtheit vereinigt werden. Von einem überfüllten Berufszweig, so führt Schäffle aus, könnte durch Arbeitsämter vermittelst einer Herabsetzung des Entgelts der Zudrang abgeleitet und vermittelst entsprechender Erhöhung einem anderen, vermehrter Arbeitskräfte bedürftigen Produktionsgebiet zugeführt werden. Ob die Sache technisch durchführbar wäre, kann dahin gestellt bleiben, sie ist nicht an sich unmöglich. Daß auch die gegenwärtige Selbstregulirung die Aufgabe keineswegs vollkommen löst, beweisen die

Produktionskrisen und die periodischen Überfüllungen der verschiedenen Berufe, z. B. der gelehrten. Dieser Übelstand würde in der neuen Gesellschaft dadurch wesentlich vermindert, daß bei der Auswahl der Individuen für die Berufe, die gesteigerte Ansprüche an die Vorbildung machen, die vernünftige Einsicht von Lehrern und Erziehern größeren Einfluß üben würde. Und darin könnte offenbar keine Minderung der Freiheit erblickt werden. Im Gegenteil, erst dadurch würden diese Berufe, die jetzt thatsächlich nur einem kleinen Kreise der Bevölkerung zugänglich sind, der Gesammtheit zugänglich gemacht werden; und selbst für diejenigen würde die Freiheit der Berufswahl erweitert, die jetzt durch elterliche Standesvorurteile zu einer Laufbahn bestimmt werden, die weder ihrer Begabung noch ihrer Neigung entspricht. Die Überbürdungsklagen, welche gegen unsere Gymnasien sich richten, hangen doch augenscheinlich auch damit zusammen, daß die ganze gute Gesellschaft ihre Knaben ohne Rücksicht auf Neigung und Begabung durch das Abiturientenexamen durchpeitschen läßt.

Die Bedingung wäre natürlich auch hier wieder, daß für die Verteilung des Arbeitsertrages nicht die Kopfzahl, auch nicht die Bedürfnisse, sondern der Wert der geleisteten Arbeit maßgebend wäre, welcher Wert selbst wieder nicht allein durch das Maß der aufgewendeten Arbeitskraft, sondern zugleich nach dem, dem Wechsel unterworfenen Gebrauchswert des Produkts für die Gesellschaft zu bestimmen wäre. Es ist das der Punkt, den Schäffle immer wieder als den entscheidenden betont: ein Socialismus, der ihn nicht anerkenne, sei eine innere Unmöglichkeit.

Die Theoretiker der Socialdemokratie machen sich freilich hierum wenig Sorge. Auf die Frage nach der Freiheit der Berufswahl giebt Bebel einfach zur Antwort: „der Einzelne entscheidet selbst, in welcher Thätigkeit er sich beschäftigen will, die große Zahl der verschiedenen Arbeitsgebiete trägt den verschiedensten Wünschen Rechnung. Stellt sich auf einem Gebiet ein Überschuß, auf dem anderen ein Mangel an Kräften heraus, so hat die Verwaltung die Arrangements zu treffen und einen Ausgleich herbeizuführen" (Die Frau, S. 153). — Und wenn nun die „Arrangements" der Verwaltung den „Wünschen" der Einzelnen widersprechen? wenn die Gesellschaft Kohlen oder Ziegel-

steine braucht, die Wünsche der Einzelnen sich aber nicht auf die Arbeit in Kohlenbergwerken oder Ziegeleien richten? — Ach Gott, scheint unser Zukunftsphilosoph zu denken, wer wird denn auch gleich das Schlimmste erwarten? Ich habe ja schon gesagt, daß in der neuen Gesellschaft die Arbeit für eine Erholung vom Vergnügen gelten wird; es handelt sich ja blos um 3 Stunden täglich, vielleicht um noch weniger; und die Hauptsache wird durch Maschinen verrichtet. Sollte es trotzdem vorkommen, daß sich zu einer notwendigen Arbeit niemand meldet, „können unangenehme, widerliche Arbeiten nicht auf mechanischem, respektive chemischem Wege verrichtet und durch irgend einen Proceß in angenehme Arbeit verwandelt werden — was doch kaum zu bezweifeln ist — und finden sich nicht die nötigen freiwilligen Kräfte, dann tritt die Verpflichtung ein, die jeden nötigt, sobald die Reihe an ihn kommt, seine Leistung zu verrichten". — Und wenn nun jemand die Verpflichtung nicht anerkennt oder wenigstens keine Lust bezeigt ihr nachzukommen? wenn er überhaupt keine Neigung zur Arbeit, sondern eine Vorliebe für Müßiggang, Landstreicherei, Diebstahl und derlei freie Künste hat?

Ach was, antwortet unser Philosoph, längst ungeduldig über alle die langen Bedenken: in der neuen Gesellschaft wird es solche Leute überhaupt nicht geben; „Faullenzer nennt die jetzige Gesellschaft den, der wider Willen aus der Arbeit geworfen, zum Vagabondiren genötigt, schließlich Vagabond wird, oder der unter schlechter Erziehung aufgewachsen verwahrlost". Und ebenso wenig wird es Verbrecher geben: „alle Verbrecher könnten in nützliche Glieder der Gesellschaft umgewandelt werden, wenn die Gesellschaft ihnen günstige Bedingungen böte". Der Mensch ist, was die Gesellschaft aus ihm macht; in der neuen Gesellschaft, wo die Bedingungen für Alle gleich günstige sind, fällt daher der Unterschied von faulen und fleißigen überhaupt fort, ebenso wie der Unterschied von Gescheidten und Dummen: „die ganze moralische Atmosphäre der Gesellschaft gleicht die Unterschiede aus".

Man sieht, wir sind wieder in Utopien: jedermann hat die vollkommene Einsicht, die vollkommene Fähigkeit und den vollkommenen Willen eben das zu thun, was für die Gesellschaft das Nützlichste ist. In der That, mit dieser einen kleinen Voraussetzung ist aller Not auf

einmal und für immer ein Ende gemacht. Die Natur des Menschen in die Natur der Bienen umwandeln, damit sind, wie schon Lichtenberg sah, alle socialen und politischen Probleme gelöst*).

9. Wird die socialistische Gesellschaftsordnung kommen? Wenn sie, vorausgesetzt, daß sie das Eigeninteresse an der Produktion und die Freiheit der Berufswahl zu erhalten weiß, für eine an sich mögliche Ordnung der Dinge gehalten werden muß, wird die Zukunft sie herbeiführen?

Von den Anhängern des Socialismus wird diese Frage unbedingt bejaht, von den Gegnern ebenso unbedingt verneint. Ich will gleich bekennen, daß mir beides gleich vermessen scheint. Die Zukunft hat sich bisher aller Berechnung entzogen, sie wird es auch fernerhin

*) Es mag hier die phantastisch-poetische Darstellung des kommenden goldenen Zeitalters erwähnt werden, welche der Amerikaner E. Bellamy in der Utopie Looking backward giebt. Es ist die Ausmalung des Himmels auf Erden, welchen ein in künstlichen Schlaf versetzter Angehöriger unseres Zeitalters vorfindet, als er im Jahre 2000 wieder aufwachte. Die Fülle guter Dinge steht allen im reichsten Maße zu Gebote, schöne Villen und Gärten, vorzügliche Küchen und herrliche Magazine, reichlichste Muße und wohlbestellte Bibliotheken nebst telephonischer Musik, soviel man will, zu jeder Stunde des Tages und der Nacht. Und alles dies wird mit geringer, erquickender Arbeit von den braven Utopiern hervorgebracht und in Friede und Freude genossen; da giebt es keine Faullenzer und keine Verbrecher und keine Polizei und keinen Krieg. Die Verwandlung ist der Erfolg, der noch am Ende des 19. Jahrhunderts durchgeführten Neuordnung der Gesellschaft. Die Schrift ist kürzlich durch eine Übersetzung G. v. Gizycki's (in der Reclambibliothek) auch der deutschen Lesewelt zugeführt worden. In Amerika soll sie in zwei Jahren in über 300,000 Exemplaren verkauft worden sein. Auch wenn nicht alle diese Käufer zugleich gläubige Leser sind, giebt der Erfolg zu denken; er bezeichnet die Richtung, in der sich die Gedanken der Zeit bewegen. Ich für meine Person kann mich den gläubigen Lesern nicht zuzählen. Die Sache spitzt sich, abgesehen von den äußerlichen Herrlichkeiten, auf die Frage zu: ob die egoistischen und feindseligen Tendenzen, die in der menschlichen Natur bisher einen so breiten Raum einnehmen und das Leben so vieler Menschen verbittern und verkümmern, lediglich eine Wirkung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung sind? Wenn dem so wäre, dann müßten sie ja durch Veränderung dieser Ordnung weggeschafft werden können. Ich fürchte aber, daß niemand, der der menschlichen Natur Beobachtung und Nachdenken gewidmet hat, dieser Ansicht beipflichten wird. Neid und Hochmut, das Verlangen nach dem Mehrhaben und Mehrgelten, endlich die Begierde des bloßen Rechthabens um des Rechthabens willen wurzeln so tief in der menschlichen Natur, daß sie wohl erst mit dem letzten Tage dieses Geschlechts von der Erde verschwinden werden.

thun. Vor uns liegt unendliche Zeit und manches mag in ihr sich begeben, das heute unmöglich erscheint. Wie vieles ist wirklich geworden, dessen Unmöglichkeit, ehe es da war, aufs klarste bewiesen worden war. Leidenschaft und stumpfe Trägheit sind mit ihrem Urteil schnell fertig; der Verstand ist bescheidener und zurückhaltender. Er sieht wohl mannigfache Tendenzen, hierhin und dorthin zielende, aber zu welchen Ereignissen und Gestaltungen sie sich verschlingen werden, das entzieht sich aller Berechnung. Nur eines scheint sich mit Gewißheit sagen zu lassen: wenn eine socialistische Gesellschaftsordnung überhaupt entstehen kann, so wird es nicht geschehen durch ein plötzliches Ereignis, etwa eine socialistische Revolution, die eines Tages einen socialdemokratischen Reichstag und eine ebensolche Regierung an die Spitze der Dinge brächte. Entstehen könnte sie nur durch allmälig fortschreitende Umbildung der bestehenden Ordnung; was denn allerdings nicht ausschließt, daß der völlig veränderte Gesellschaftskörper zuletzt mit einem Krach die alte Hülle sprengt. Können politische Verfassungen nicht gemacht werden, so gilt das noch viel mehr von Gesellschaftsverfassungen; sie können nur durch allmäliges Wachstum entstehen.

Im Grunde sind auch alle denkenden Socialisten dieser Ansicht. Wenn sie von der Revolution reden, so meinen sie einen großen geschichtlichen Proceß, der sich mit innerer Notwendigkeit vollzieht. Doch findet sich vermutlich daneben in manchen Köpfen eine andere Vorstellung, und sie wird auch von den Führern der socialdemokratischen Partei nicht immer mit der wünschenswerten Bestimmtheit abgelehnt: die Vorstellung, daß an einem vielleicht nicht mehr sehr fernen Tage eine bewaffnete Erhebung des Proletariats die socialdemokratische Republik begründen könne, und daß dann, am Morgen nach dem siegreichen Straßenkampf, eine provisorische Regierung der konstituirenden Versammlung den Entwurf einer neuen Gesellschaftsverfassung vorlegen könne: § 1. Das Eigentum an den Produktionsmitteln geht von den Kapitalisten an die Gesellschaft über. § 2. Die Leitung der Produktion wird Organen der Gesellschaft übertragen. § 3. Die Verteilung des Ertrages geschieht nach folgenden Grundsätzen u. s. w.

Wer irgend im Stande ist, die Dinge zu sehen, wie sie sind,

wird daran nicht zweifeln, daß das ein unmöglicher Vorgang ist. Die Überrumpelung einer hauptstädtischen Regierung durch eine socialistische Revolution ist allerdings nicht undenkbar; aber in dem Augenblick, wo das Land wieder zur Besinnung käme, würde eine gewaltige Reaktion sich erheben. Der socialdemokratischen Revolution gegenüber gäbe es keine Parteiunterschiede mehr; alles würde einig sein, sie zu bekämpfen. Wie wenig die socialdemokratische Partei gegenwärtig noch als eine Macht empfunden wird, dafür ist der beste Beweis, daß sich die übrigen Parteien noch so heftig befehden. Wenn es für das Socialistengesetz eine Rechtfertigung geben kann, so würde ich sie darin suchen, daß es geeignet war, der Socialdemokratie über ihre gegenwärtige Ohnmacht die Augen zu öffnen. Die widerstandslos sich durchsetzende Agitation in den großstädtischen Massen hatte vielleicht in manchen Köpfen die Meinung groß wachsen lassen, daß auch ein Aufstand des „Volkes gegen die Ausbeuter" keinem erheblichen Widerstand mehr begegnen würde.

Unmöglich aber wäre eine derartige revolutionäre Socialkonstitution nicht minder aus inneren Gründen: die Gesellschaft ist noch weit davon entfernt, die Aufgaben übernehmen zu können, die durch eine socialistische Verfassung ihr gestellt würden. Ja es wäre nicht einmal möglich, auch nur auf dem Papier Ausführungsbestimmungen zu jenen Verfassungsparagraphen zu machen. Jeder Versuch, eine Organisation der gesellschaftlichen Arbeit ohne Privatunternehmung zu entwerfen, würde sich als unmöglich erweisen. Es ginge vielleicht für einige Aktiengesellschaften und Großunternehmungen, wenigstens auf dem Papier, denn in der Wirklichkeit würde auch da die Neuordnung, noch ganz abgesehen von dem Widerstand der Besitzer, ihre Schwierigkeiten haben; aber an und für sich ist die Streichung der Aktionäre, des rentenverzehrenden Kapitalisten oder des pachterhebenden Gutsbesitzers, und die Fortführung der Unternehmung durch die Angestellten nichts Unmögliches. Unmöglich dagegen wäre es, auch nur auf dem Papier die gesammte nationale Arbeit auf diese Weise zu organisiren. Das Kapital hat seine geschichtliche Mission, die Production zu organisiren, noch nicht erfüllt. So lange dieselbe so vereinzelt und zersplittert ist, wie die Statistik zeigt, ist schon die bloße Detailausführung des Planes zu einer socialistischen Organisation unmöglich.

Ich wüßte die Sache nicht überzeugender darzuthun als durch Hinweisung auf die Thatsachen der Wirtschaftsstatistik. Der Gedanke der socialistischen Organisation ist auf dem Gebiet des gewerblichen Lebens zuerst entstanden; die großindustriellen Unternehmungen haben ihn hervorgebracht, sie kommen ihm am meisten entgegen. Wie weite Kreise aber des gewerblichen Lebens der kapitalistischen Unternehmungsform noch fern stehen, darüber läßt die Statistik niemanden, der die Dinge sehen will, wie sie sind, in Zweifel.

Nach der Gewerbezählung vom Jahre 1882 waren im deutschen Reich in runden Zahlen vorhanden $3^3/_5$ Millionen gewerbliche Betriebe; davon waren zwei Drittel ($2^2/_5$ Mill.) Alleinbetriebe, d. h. Betriebe ohne Gehilfen und ohne Motoren, ein Drittel ($1^1/_5$ Mill.) Betriebe mit Gehilfen. Oder wenn die Nebenbetriebe außer Rechnung gelassen werden, 2 Millionen Betriebe wurden ohne Gehilfen, 1 Million mit 1—5 Gehilfen, 100,000 mit mehr als 5 Gehilfen betrieben. — Die Zahl der in gewerblichen Betrieben beschäftigten Personen betrug $7^1/_2$ Million, darunter waren 3 Millionen als Geschäftsleiter, $4^1/_2$ Millionen als Gehilfen thätig. Die Verteilung auf die Betriebe gestaltet sich so: es waren beschäftigt

in Alleinbetrieben	1,912,886	oder	26,6 %
in Betrieben mit 1—5 Gehilfen	2,576,092	„	35,09 %
„ „ „ 6—10 Personen	346,941	„	4,73 %
„ „ „ 11—50 „	891,623	„	12,15 %
„ „ „ 51—200 „	742,688	„	10,12 %
„ „ „ 201—1000 „	657,399	„	8,95 %
„ „ „ über 1000 „	213,160	„	2,90 %*).

Es ist wahrscheinlich, daß diese Zahlen die kapitalistische Produktionsform nicht in ihrem ganzen Umfang erkennen lassen. Es erscheinen hier Hausindustrielle und andere Abhängige als selbständige Gewerbtreibende. Der Schwerpunkt der gewerblichen Produktion liegt

*) Kollmann, die gewerbl. Entfaltung im deutschen Reich nach der Aufnahme vom 5. Juni 1882 in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft Bd. XI, 919. — Vielleicht ist dem Leser nicht unerwünscht, auch die Verteilung der beschäftigten Personen auf die großen gewerblichen Gruppen hier zu finden. Die umstehende Tabelle zeigt, ein wie erheblicher Teil der gewerblichen Betriebe auch in Zukunft beinahe notwendig die Form des Allein- oder des Kleinbetriebs behalten wird.

wohl nicht mehr im Handwerk. Dennoch liegt auf der Hand, daß bei dieser Lage der Dinge eine socialistische Organisation der gesammten gewerblichen Thätigkeit schon aus rein technischen Gründen unmöglich wäre.

10. Dem Philosophen der Socialdemokratie macht freilich auch diese Sorge das Herz nicht schwer. Er versichert einfach: die Sache wird sich ganz von selbst machen, sobald nur der Zwangsstaat, der das jetzige Ausbeutungssystem aufrecht erhält, beseitigt ist. Einer Regierung, meint Bebel (Die Frau, S. 157 ff.), bedarf es für die neue Gesellschaft überhaupt nicht mehr, sondern nur einer Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten*). Und solche hat keine Schwierigkeiten. Die Kommunen bilden die zweckmäßige Grundlage.

Gewerbe	Beschäftigte	Prozent der Gesammtheit	Davon in Kleinbetrieben bis zu 5 Gehülfen %
Kunst- u. Handelsgärtnerei	41,560	0,57	70,2
Fischerei- und Tierzüchtung	25,858	0,35	95,6
Bergbau, Hütten- u. Salinenwesen	416,530	5,67	0,4
Torfbau	13,604	0,19	34,4
Industrie der Steine u. Erden	349,196	4,76	28,0
Verarbeit. v. Metall (ohne Eisen)	73,450	1,00	36,2
Eisenverarbeitung	386,263	5,26	70,3
Maschinen, Instrumente	356,089	4,85	35,8
Chemische Industrie	71,777	0,98	23,5
Leuchtstoffe, Fette, Öle	42,705	0,58	28,5
Textilindustrie	910,089	12,40	48,4
Papierindustrie	100,156	1,36	27,0
Leder, Wachstuch, Gummi	121,532	1,66	66,0
Holz- und Schnitzstoffe	469,695	6,40	78,3
Nahrungs- und Genußmittel	743,881	10,13	68,0
Bekleidung und Reinigung	1,259,791	17,16	90,8
Baugewerbe	533,511	7,27	48,6
Polygraphische Gewerbe	70,006	0,95	24,3
Künstlerische Gewerbe	15,388	0,21	75,5
Handelsgewerbe	838,392	11,42	80,7
Versicherungsgewerbe	11,824	0,16	53,9
Landverkehr	98,320	1,34	78,5
Wasserverkehr	76,926	1,05	49,5
Beherbergung. und Erquickung	314,246	4,28	83,7

*) Vgl. Fr. Engels, Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft (1878) S. 233 ff. „Die bisherige in Klassengegensätzen sich bewegende Gesellschaft hatte den Staat nötig, d. h. eine Organisation der jedesmaligen ausbeutenden Klasse zur Aufrechterhaltung ihrer äußeren Produktionsbedingungen, also namentlich zur ge-

„Sämmtliche Kommuneangehörige ohne Unterschied des Geschlechts nehmen an den bezüglichen Wahlen Teil und bestimmen die Vertrauenspersonen, welche die Verwaltung zu leiten haben. An der Spitze sämmtlicher Lokalverwaltungen steht die Centralverwaltung, wohlgemerkt keine Regierung mit herrschender Gewalt, nur eine leitende Verwaltung. Ob diese direkt durch die Gesammtheit oder durch die Kommuneverwaltungen ernannt wird, interessirt nicht, hat heute auch niemand zu bestimmen. Man wird all dergleichen Fragen ziemlich wenig Bedeutung beilegen, denn es handelt sich nicht um die Besetzung von Posten, die besondere Ehre, größere Gewalt und höheres Einkommen einbringen, sondern um Vertrauensposten, wozu man die Brauchbarsten nimmt, die man entläßt und wiederwählt, wie es das Bedürfnis und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt. Eine besondere Beamtenqualität haben also die Inhaber dieser Stellung nicht, denn es fehlt die Eigenschaft dauernder Funktion und die Möglichkeit des Avancements. Eine hierarchische Ordnung existirt nicht." Mit der Zeit, so fährt der Verfasser fort, kann wohl auch die Wahl noch wegfallen. Bei höherer Durchbildung aller Glieder, die ja in der vollkommenen Gesellschaft nicht lange ausbleiben kann, denn die Unterschiede zwischen den Individuen beruhen bekanntlich allein auf der Verschiedenheit der Entwickelungsbedingungen, wird die Funktion der Leiter oder Ordner einfach in regelmäßigem Turnus umgehen können, natürlich ohne Rücksicht auf das Geschlecht.

Also, in Zukunft wird derselbe Mann heute Briefe und Packete austragen, morgen die Büreaugeschäfte eines Postamts führen, übermorgen als Generalpostmeister, doch wozu Titel? also schlechtweg die Geschäfte übernehmen, die heutzutage der Leiter des Reichspostamts in der Hand hat, Vorlagen für Weltpostkongresse vorbereiten u. s. w., um endlich am vierten Tag zum Schalter zurückzukehren und am fünften wieder Briefe auszutragen, diesmal aber nicht in Berlin, sondern in Stallupönen, denn es ist doch billig, daß auch die An-

waltsamen Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse .... Indem er endlich thatsächlich Repräsentant der ganzen Gesellschaft wird, macht er sich selbst überflüssig ... An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprocessen."

nehmlichkeiten der Hauptstadt jedem der Reihe nach zu Gute kommen. Und ebenso wäre es im Eisenbahnwesen, ebenso im Berg- und Hüttenwesen oder in einer Maschinenfabrik zu halten: einen Tag Kohlen schippen, Eisen hämmern, Billets koupiren, den andern die Feder führen, Rechnungen machen, chemische Versuche anstellen, Zeichnungen machen, allgemeine Anordnungen über Umfang und Art des Betriebs erlassen u. s. f. Und nicht anders wäre es auf einem Schiff zu halten: der Posten des Kapitäns käme der Reihe nach an Alle, ebenso der des Steuermanns, des Maschinenmeisters, des Kochs u. s. w. Und nicht minder gingen natürlich die staatlichen Funktionen in der Reihe um: jeder würde nach der Ordnung Gesetzgeber und Richter und Feldherr und Polizeihauptmann — doch ich vergesse, wo wir uns befinden, im Zukunftsstaat, wo es keine Kriege mehr geben wird und keine Diebe und keine Fälscher und keine Faullenzer und Landstreicher; und wo also auch keine Richter und keine Soldaten mehr nötig sein werden, und keine Gesetze und kein Staat überhaupt, im Lande Utopien, wo die Wölfe Gras fressen und auf der Weide mit den Lämmern spielen, wo Neid, Haß, Herrschsucht, Ehrgeiz, Trägheit, Thorheit, Eitelkeit nicht mehr sein wird, wo es nur Weise und Gute giebt, im tausendjährigen Reich, für das ausführliche Ordnungen und Gesetze zu entwerfen denn in der That nicht eben notwendig scheint. Und so löst sich auch hier alles in Wohlgefallen auf. — Oder verdient etwa der Gedanke, daß die „Ordner" der gemeinschaftlichen Thätigkeit durch Wahl, „wie es das Bedürfnis und die Stimmung der Wählenden mit sich bringt," ernannt und entlassen werden sollen, ernst genommen zu werden? Es mag ein jeder die Folgen sich selber ausmalen, die entstehen würden, wenn dies Princip in der ganzen Gesellschaft durchgeführt würde: die Parteiungen, die Kämpfe, die Ränke, die Listen, die Beredsamkeit, welche in jedem kleinsten Kreis selbst dann entstehen würden, wenn es gar keine Verschiedenheit der materiellen Interessen und keinen bösen Willen gäbe, aus der bloßen Verschiedenheit der Ansichten über das Zweckmäßige, Nützliche und Mögliche. Doch was machen wir uns darum vergebliche Sorge? was wird einfacher sein, als einen Normalverstand herzustellen, der in gleichen Gaben allen Gliedern der Gesellschaft durch vollkommene Schulanstalten ein-

geflößt, völlig gleiche Ansichten über alle Dinge in allen Individuen hervorbringt?

Und so macht denn unserem Verfasser auch die Zusammenstimmung der freien, souveränen Kommunen keine Sorge. Ein „statistisches Centralamt" würde den Bedarf aller Art und die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit" feststellen und dann würde, wie in einem Bienenstock, die „Gesellschaft" an die Arbeit gehen: die pommerschen und preußischen Bauerngenossenschaften würden das ihnen zukommende Quantum Roggen, Butter, Fleisch, die westphälischen und schlesischen Bergwerks- Hütten-, Maschinenbaugenossenschaften würden das auf sie entfallende Quantum Kohle, Eisen, die rheinischen Gemeinden das erforderliche Quantum Wein herstellen, für etwaigen Ausfall an Sonnenwärme würde „auf mechanischem, respektive chemischem Wege" Ersatz geschaffen. Dann bestimmte das statistische Amt die Verteilung, denn hoffentlich sollen die Pommern doch auch an dem Wein und die Kohlendistrikte an Fleisch und Butter Teil haben, und Alle lebten alle Tage herrlich und in Freuden, allsonntäglich feiernd das Andenken des großen Tages, wo die Überflüssigkeit einer „Regierung", das Genügen einer „Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten" erkannt worden sei.

Es ist der eigentliche Grundirrtum der Socialdemokratie, daß sie den Unterschied zwischen dirigirenden und ausführenden Organen aufheben zu können meint. Das ist eine völlig unmögliche Sache. Regelmäßige und sichere Coordination in einander greifender Handlungen einer Vielheit wird nur durch die Differenzirung leitender und folgender Individuen möglich. Hierauf führt schon die biologische Betrachtung: je höher ein Organismus entwickelt ist, desto schärfer tritt der Gegensatz dirigirender und motorischer Organe hervor. Dasselbe gilt für die Gesellschaft: je höher sie sich entwickelt, desto bedeutsamer wird diese Differenzirung. Auf der untersten Stufe wirtschaftlichen Lebens fehlt er noch ganz; Vereinzelung und Gleichheit ohne Unterordnung ist hier zu Hause; auf höherer Stufe tritt ein herrschender Stand einem dienenden und gehorchenden gegenüber; auf der höchsten genügt dies nicht mehr; es werden einzelne, besonders beanlagte Individuen durch ein komplicirtes Verfahren in eigens dazu

geschaffenen Anstalten zu dirigirenden Organen ausgebildet, wodurch denn zugleich die alten Standesunterschiede an Bedeutung verlieren. Diese Entwickelung kann nicht rückgängig gemacht werden. Es ist ein Traum, daß einmal alle Glieder der Gesellschaft in gleicher Weise an der höchsten theoretischen und technischen Ausbildung teilhaben und also alle für die Funktion der Leitung und Regierung gleich vorbereitet sein werden. Hierzu werden nicht nur die äußeren Mittel nicht ausreichen, die Zeit für den Unterricht kann nicht beliebigt weit ausgedehnt werden, weil die Zahl der an der produktiven Arbeit nicht Beteiligten nicht beliebig vergrößert werden kann; es würde auch ein zu weit ausgedehnter wissenschaftlicher Vorbereitungskursus für die einfache Form mechanischer Arbeitsleistung, die doch niemals den Menschen abgenommen werden kann, geistig und leiblich ungeschickt machen. Nicht die Abschaffung dirigirender Organe, sondern die rechte Auswahl der dazu von Natur geeigneten Individuen ist das Problem. Auch wird der innere Unterschied immer in gewissem Maße äußerlich sichtbar sein müssen; ein Heer ohne sichtbare Unterscheidung der Officiere und Mannschaften ist undenkbar; ebenso undenkbar ist eine Gesellschaft, in der die dirigirenden Organe nicht durch sichtbare Unterschiede in der Erscheinung und Lebenshaltung ausgezeichnet sind.

11. Mit einem Wort mag hier noch des Weges zur Herstellung der socialistischen Gesellschaftsordnung durch eine rein ökonomische Revolution gedacht werden, welchen Lassalle für gangbar zu halten sich den Anschein giebt: die Gründung von Produktivassociationen mit Staatskredit. In den Reden, die er zu Frankfurt a. M. im Mai 1863 hielt (dem sogenannten Arbeiterlesebuch, S. 43 ff.) rechnet er vor: mit 100 Mill. Thlrn., die der Staat durch Banknotenausgabe sich selber zinsfrei beschaffen könnte, ließe sich die Sache machen. „Der Kapitalzins steht zu 5%. Diese geben jährlich 5 Mill. Thlr., die man gleichfalls von neuem, wenn wir jene 100 Mill. Thaler hätten, zu demselben Zwecke, zur Gründung von Arbeiter-Associationen austhun könnte. Durch die Kraft des Zinseszinses würden binnen 14 Jahren diese jährlichen 5 Mill. das Kapital verdoppelt haben und wir würden von da ab 200 Mill. haben, so daß wir von nun ab 10 Mill. jährliche Zinsen hätten, welche wir für Arbeiter-Associationen verwenden könnten. Nehmen

Sie nun an, daß im Durchschnitt aller Gewerbe auf 1 Kapital von 1 Mill. ungefähr 4000 Arbeiter arbeiten können; dies ist eine ganz beispielsweise Annahme, die wahrscheinlich eher eine viel zu geringe ist, als eine zu hohe. Auf Grund der 100 Mill. also könnten sich 400 000 Arbeiter associiren, das wäre mit ihren Familien eine Bevölkerung von 2 Mill.; mit 10 Mill. jährlicher Zinsen könnte neuen 40 000 Arbeitern jährlich die Möglichkeit der Freiheit und des Wohlstandes erblühen und somit neuen 200 000 Menschen, oder während der ersten 14 Jahre, so lange wir nur 5 Mill. jährlich annehmen, mindestens wiederum neuen 20 000 Arbeitern jährlich mit ihren Familien, und so wäre ein Weg gegeben, der in einer bestimmten Zeit Euch alle aus der Wüste führt. Aber das ist noch nichts! So viel seht Ihr doch ein, daß ein industrieller Gewerbszweig dem anderen in die Hände arbeitet. Wenn also z. B. erst 70 oder 80 Gewerke im Großen associirt wären, so brauchte das 71. gar kein neues Geld, sondern nur den Kredit der 70 früheren und hätte an diesem Kredit die hinreichende Bedingung seiner Existenz. — So sehen Sie, daß meine frühere Rechnung, es würden jedes Jahr neue 20 000 oder 40 000 Arbeiter befreit werden können, noch eine viel zu geringe ist, und daß, wenn die Associirung erst vorgeschritten wäre, weit größere Massen sich jährlich associiren und zum Licht der Freiheit und des Wohlstandes durchdringen könnten, weit größere Massen und in weit schnellerer Zeit, als durch mein früheres Rechenexempel gegeben ist."

Also beinahe mit nichts, beinahe mit dem bloßen guten Willen ließe sich die Sache ausführen. Freilich, für alles ist Geld und Kredit vorhanden, nur hierfür nicht. Für jede Laune eines Fürsten oder seiner Maitresse, für jedes Absatzinteresse der Bourgeoisie sind Kriege geführt worden, die hunderte von Millionen gekostet haben: nur wenn es sich um die „Erlösung der Menschheit" handelt, dann ist kein Geld zu beschaffen.

Ob Lassalle selbst von der Richtigkeit dieser fabelhaften Rechnung, die er mit so großer Zuversicht vorträgt, überzeugt war, kann dahin gestellt bleiben; er hat sich in seinen Verhandlungen mit Rodbertus skeptisch genug darüber ausgedrückt. Und Rodbertus verhielt sich entschieden ablehnend, er blieb dabei, „daß der richtige Weg

zum Ziel die Beibehaltung der Lohnform für das Arbeitereinkommen verlangt," freilich nicht in Gestalt des Lohnkontrakts, sondern der Lohntaxe (Meyer, Emancipationskampf I, 76). Dagegen hielt das Gothaer Parteiprogramm von 1875 noch an der Sache fest: es fordert „die Errichtung von Produktivgenossenschaften mit Staatshülfe unter der demokratischen Kontrole des arbeitenden Volks, und zwar in solchem Umfang, daß aus ihnen die socialistische Organisation der Gesellschaft entstehe".

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß, wenn die verlangten 100 Millionen wirklich zur Verfügung gestellt worden wären, der Erfolg jenem geträumten wenig ähnlich gesehen hätte. Die damit begründeten Unternehmungen würden vermutlich in nicht langer Zeit an äußeren Schwierigkeiten und vor allem an inneren Reibungen zu Grunde gegangen sein. Ob die Fähigkeit, für die Solidität des Unternehmens durch schonende Bemessung der Dividende zu sorgen, bei dem Durchschnitt der Teilhaber hinlänglich ausgebildet gewesen wäre? Ob der „volle Arbeitsertrag" den Erwartungen der Teilhaber überhaupt entsprochen hätte? 100 000 Thlr. Unternehmergewinn ergäben bei 1000 Arbeitern doch nur eine Steigerung des jährlichen Einkommens eines jeden von 100 Thalern, also etwa $^1/_3$ des bisherigen Jahreseinkommens. Ob nicht getäuschte Erwartungen in Mißtrauen gegen die Leiter der Unternehmung umgeschlagen wäre? und ob dieses nicht zu fortwährenden Umwälzungen und Experimenten getrieben hätte? Ob die Arbeiter — ein Punkt, den Brentano in einer Erörterung über Produktivassociationen (bei Schönberg, I, 949) hervorhebt — es über sich hätten gewinnen können, den technischen und kaufmännischen Leitern der Unternehmung ein Gehalt zu zahlen, das dem entspräche, welches sie in kapitalistischen Unternehmungen beziehen? Ob nicht die Mißgunst der gewöhnlichen Arbeiter jene besonders vorgebildeten Arbeiter durch Bekrittelung, Neid und Widerspenstigkeit vertrieben und dann in der hochgradigen Verblendung, die von Agitatoren erzeugt und genährt zu werden pflegt, überhaupt zu entbehren versucht hätte, etwa durch Wahl aus eigener Mitte, oder, nach altdemokratischem Recept, durchs Loos sich Vorsteher erwählend? Ob nicht, bei der Notwendigkeit öffentlicher Beratung, Beschlußfassung und Kontrole, diese Gesellschaften an Beweglichkeit all-

zusehr hinter den kapitalistischen Unternehmungen zurückgeblieben wären? Ob nicht — doch genug der Ursachen, die jenen Gesellschaften das Leben hätten schwer machen müssen, vermutlich so schwer, daß nur wenige, unter besonders günstigen Bedingungen arbeitende Associationen es zu ertragen im Stande gewesen wären.

Übrigens, wenn die Erlösung der Menschheit wirklich mit der Lumperei von 100 Millionen Thalern zu bewerkstelligen ist, warum riet Lassalle nicht den Arbeitern Deutschlands, ein einziges Jahr sich des Tabaks und Branntweins gänzlich zu enthalten und den sonst hierfür verausgabten Betrag zur Gründung jener erlösenden Associationen zu verwenden? Die hierin bewiesene Willenskraft wäre zugleich ein gutes Fundament für das Gedeihen der Sache gewesen. Oder haben die Arbeiter nicht so viel Willenskraft oder Interesse an der Sache? Und dann sollen wir glauben, daß das große Werk mit geborgtem oder geschenktem Gelde vollbracht werden könnte?

Mir scheint überhaupt, die wirtschaftliche Revolution von Staatswegen ist ebenso wenig geeignet, die neue Gesellschaftsordnung herbeizuführen, als die politische Revolution. Durch Revolution mit einem Schlage wird sie überhaupt nicht kommen; soll sie kommen, so muß sie durch allmäliges Wachstum aus dem Bestehenden hervorgehen.

12. Ist sie im Wachsen? Hierauf kann nur die Geschichte eine Antwort geben. Und diese Antwort scheint mir allerdings in gewissem Sinne bejahend zu lauten: die Geschichte der europäischen Kulturvölker zeigt in den letzten Jahrhunderten eine Bewegung, welche sich in der That als Annäherung an eine socialistische Gesellschaftsordnung beschreiben läßt. Und zwar ist es eine doppelte Bewegung, eine wirtschaftliche und eine politische.

Die wirtschaftliche Bewegung besteht in jener Zusammenfassung des Kapitals zu immer größeren und wirksameren Massen und der entsprechenden Zusammenfassung der Produktion in immer größere, wirksamere Unternehmungen, welche K. Marx als die für die moderne Zeit charakteristische Erscheinung so stark hervorhebt. Mit der Verwandlung selbständiger, mit eigenen Produktionsmitteln arbeitender Handwerker und Bauern in besitzlose Lohnarbeiter, „der Expropriation der großen Volksmasse von Grund und Boden und Lebensmitteln und Arbeitsinstrumenten", beginnt die kapitalistische Ära. Aber „so-

bald dieser Umwandlungsproceß nach Tiefe und Umfang die alte Gesellschaft hinlänglich zersetzt hat, sobald die Arbeiter in Proletarier, ihre Arbeitsbedingungen in Kapital verwandelt sind, gewinnt die weitere Vergesellschaftung der Arbeit und weitere Verwandlung der Erde und anderer Produktionsmittel in gesellschaftlich ausgebeutete, also gemeinschaftliche Produktionsmittel, daher die weitere Expropriation der Privateigentümer eine neue Form. Was jetzt zu expropriiren, ist nicht länger der selbstwirtschaftende Arbeiter, sondern der viele Arbeiter exploitirende Kapitalist. Diese Expropriation vollzieht sich durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst, durch die Konzentration der Kapitalien. Je ein Kapitalist schlägt viele todt. Hand in Hand mit dieser Konzentration entwickelt sich die kooperative Form des Arbeitsprocesses, die technologische Anwendung der Wissenschaft, die Ökonomisirung aller Produktionsmittel. Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtung, der Degradation, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprocesses selbst geschulten, vereinten und organisirten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit und unter ihm aufgeblüht ist. Die Konzentration der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriirt" (Das Kapital, S. 791 ff.).

Die Sache verläuft nicht ganz so einfach und glatt; so tritt z. B. die Associirung kleiner Kapitalien und Kapitalanteile in Form von Aktiengesellschaften oder in Form von Beleihung produktiver Unternehmungen der „Expropriation der Kapitalisten" hemmend entgegen. Man vergesse auch nicht die gewaltige Entwickelung des Sparkassen- und Versicherungswesens während der letzten 50 Jahre; die preußischen Sparkassen z. B. zeigten Ende 1886 einen Bestand von $4^1/_2$ Millionen Bücher mit 2500 Mill. M. Einlagen, die sächsischen von $1^1/_3$ Mill. Einleger mit 463 Mill. M. Einlagen. Aber als schematisirte Darstellung der Entwickelung, zu der die kapitalistische Gesellschaftsordnung tendirt, kann sie immerhin gelten, namentlich was die

Organisation der Produktion anlangt. In dem Maße, als die produktiven Unternehmungen sich konzentriren, d. h. der Zahl nach vermindern, dem Umfang nach ausdehnen, sei es daß sie in der Hand eines kapitalistischen Unternehmers bleiben, oder daß sie an Kapitalassociationen übergehen, wozu jede Vergrößerung als Anreiz wirkt, wird der Betrieb innerlich socialistischer: die Leitung löst sich mehr und mehr von dem Besitz und geht an Angestellte über, die, selbst ohne Kapital, als dirigirende Organe thätig sind. Zugleich wird das Interesse der Gesellschaft an dem Bestand und Betrieb dieser Unternehmungen größer und fühlbarer; ihre Abhängigkeit von dem Privatinteresse des oder der Kapitalisten wird mehr und mehr als unverträglich mit dem Interesse der Gesammtheit empfunden. So bringt die rein wirtschaftliche Entwickelung die Tendenz der Socialisirung hervor. Auch Anfänge socialistischer Verteilung zeigen sich, Tantièmen für die dirigirenden Organe, die hin und wieder versuchte Gewinnbeteiligung der Arbeiter, u. s. w.*)

Dieser spontanen Bewegung der Gesellschaft geht zur Seite die beständig wachsende Ausdehnung der wirtschaftlichen Thätigkeit der politischen Verbände. Wenn man unser heutiges Staatswesen mit dem vor 400 Jahren vergleicht, dann fällt eine große Veränderung in die Augen: die ungeheure Erweiterung der Staatsthätigkeit und die gewaltige Zunahme des Berufsbeamtentums. Im Mittelalter war die Staatsthätigkeit im wesentlichen auf zwei Dinge beschränkt, die Kriegführung und die Friedensbewahrung. Und zwar übte der Staat auch diese Thätigkeiten nicht durch Berufs-

*) Ein wichtiges Mittel zur Konzentrirung des Kapitals ist das Börsenspiel, dessen letzter Erfolg regelmäßig ist, das kleine und mittlere Kapital dem Großkapital, das dabei gleichsam als Bankhalter auftritt, in die Hände zu spielen. Eine Darstellung des Verfahrens giebt A. Schäffle in einer Abhandlung über den Wiener Börsenkrach v. J. 1873 (Tübinger Zeitschrift für die ges. Staatswiss., Jahrg. 1874). Die großen Börsenmächte ziehen zuerst das Spielpublikum groß, indem sie das Geld zum Spiel durch Beleihung von Papieren, natürlich bedeutend unter dem Kurswert, und in Report hergeben. Durch Gründungen und Emissionen werden dann immer neue Spielpapiere geschaffen und zu Phantasiepreisen dem Coulissenpublikum aufgehängt. Was die Schrankenmächte (die alten und befestigten Börsengrößen) aus Rücksicht auf die Wahrung der Respektabilität nicht selber gründen mögen, wird Tochterinstituten, patronisirten Makler-, Bau- und anderen Gründungs-

beamte; das Heer bestand aus dem Aufgebot des Lehnsleute; die Rechtsprechung wurde von Schöffen und Grundherren geübt. Eine kleine Anzahl von Amtleuten genügte den geringen Aufgaben der Verwaltung. Seither hat, namentlich seit dem westphälischen Frieden, in Anlehnung an das französische Vorbild eine beständige Ausdehnung der Staatsthätigkeit mit entsprechender Vermehrung des Staatsbeamtentums stattgefunden. Das stehende Heer beruht gegenwärtig auf einem zahlreichen Berufssoldatentum, dem die militärische Ausbildung des Volkes obliegt. Die Officiere, Unterofficiere und Beamten des deutschen Heeres machen allein ein nach mittelalterlichen Begriffen großes Heer aus. Nicht minder ist die Beschaffung des ganzen Kriegsapparats, Bewaffnung, Bekleidung, Verpflegung, verstaatlicht. Ebenso ist die zweite Aufgabe, die Rechts- und Friedensbewahrung, in die Form der Staatsunternehmung übergegangen: ein ganzes Heer von Richtern, Beamten, Schreibern, Angestellten, Polizisten steht im Solde des Staates. Ein drittes Heer von Beamten wird von der Finanzverwaltung bei der Steuer- und Zollerhebung beschäftigt. Nach dem statistischen Handbuch für den preußischen Staat (1888) gab es 1882 in Preußen allein 119,000 in der Verwaltung, Rechts- und Wohlthätigkeitspflege Angestellte.

Dazu kommen völlig neue Gebiete der Staatsthätigkeit. Seit dem 17. Jahrhundert ist das Verkehrswesen in fortschreitendem Maße verstaatlicht worden; die Zahl der von den deutschen Staaten

banken überlassen. Die Leithammel der Coulisse poussiren die neuen Werte, die Zeitungen, die alle durch Annoncen und Bestechung beteiligt sind, trompeten das neue Unternehmen als unerhört gewinnversprechend aus. Die Coulisse wird immer größer, Kaufleute, Fabrikanten, Officiere, Beamte, Landwirte, Professoren, Hausknechte, alles beginnt zu spekuliren; von der Hauptstadt breitet sich die Bewegung über die Provinzen aus, das ganze Land schwimmt, das stiere Auge auf den Köder gerichtet, in den großen Hamen hinein. Ist er gefüllt, dann wird er gehoben: das große Kapital zieht sich zurück, die Depots werden abgestoßen, die Kurse weichen, konvulsivische Zuckungen treten ein, und eines Morgens bricht die Panik aus, die „feinsten Werte" werden zu Schleuderpreisen verkauft und in wenigen Stunden ist die ganze Coulisse ein- und abgethan. Der große Rachen, in den der Häringszug in der trüben Börsenflut blöd und gierig hineingeschwommen ist, ist geschlossen. Nach einer Weile der Lustlosigkeit und Saturirtheit beginnt das Spiel von neuem; eine neue Coulisse wird groß gefüttert, um nachmals auf dieselbe Weise in dem Rachen zu verschwinden.

gegenwärtig im Post-, Telegraphie- und Eisenbahndienst angestellten und beschäftigten Personen geht längst in die Hunderttausende. In einer Sitzung des Abgeordnetenhauses im Jahre 1888 gab der preußische Minister für das Eisenbahnwesen die Zahlen des Personals seiner Verwaltung auf 80,000 Beamte und 150,000 Arbeiter an. Dazu kommt der Post- und Telegraphenbetrieb mit gegen 44,000 Angestellten.

Ein anderes wichtiges Gebiet der Staats- und Gemeindethätigkeit bildet das Unterrichtswesen. Die Anfänge desselben übernahm der Staat als Erbe der Kirche nach der Reformation. Die gewaltige Entwickelung des Volksschulwesens, mit Schulzwang und Unterhaltungspflicht der Gemeinden, unter Verwaltung des Staats, hat sich im wesentlichen erst im letzten Jahrhundert vollzogen. Auch der Übergang der Verwaltung des Gelehrtenschulwesens von den Städten auf den Staat, sowie die Schöpfung eines technischen Unterrichtswesens gehört dem 19. Jahrhundert an, während die Verstaatlichung der Universitäten von der Reformation datirt, die Anfänge noch älter sind. — Die Zahl der hierher gehörigen Stellen im Staatsdienst geht in Deutschland ebenfalls längst in die Hunderttausend. In Preußen allein zählte man nach dem statistischen Handbuch im Jahre 1886 etwa 60,000 Lehrer und 7000 Lehrerinnenstellen an Volksschulen, 8700 Lehrerstellen an Mittelschulen und 1200 Docenten an den Universitäten. — Nicht minder hat der Staat die Fürsorge für die Mittel wissenschaftlicher Forschung aller Art, Bibliotheken, Sammlungen, Akademien, physikalische, astronomische, physiologische, chemische Institute u. s. w. übernommen.

Auch die Fürsorge für die Gesundheit hat der Staat in seinen Kreis gezogen: er unterrichtet, prüft und konzessionirt Ärzte und Apotheker, errichtet Gesundheitsämter, erzwingt die Impfung und Wiederimpfung u. s. f.; die ungelehrte Heilkunst, die vor 100 Jahren noch einen sehr ausgedehnten Spielraum hatte, ist jetzt bis auf einen geringen Rest verschwunden. Auch der Schutz der Volksernährung gegen Fälschung und Fahrlässigkeit aller Art gehört hierher. Die Gemeinden erbauen und unterhalten Krankenhäuser. Die Armenpflege, früher ebenso wie die Krankenpflege der Privatwohlthätigkeit überlassen, ist zu einer der bedeutendsten Aufgaben der Gemeinde-

verwaltung geworden, unter Anordnung und subsidiärer Beteiligung des Staates.

Endlich üben Staat und Gemeinden eine höchst ausgebreitete Thätigkeit auf dem Gebiet der Gütererzeugung: Forstwirtschaft und Bergbau sind alte Zweige der Staatsunternehmung, letzterer im Zeitalter der Kohle und des Eisens ungeheuer angewachsen. Die großen Stadt-Gemeinden haben eine Reihe wichtiger wirtschaftlicher Leistungen übernommen: die Versorgung der Haushaltungen mit Licht und Wasser, die Unterhaltung und Reinigung der Straßen, die Verhütung von Feuerschäden durch Unterhaltung einer Feuerwehr, die Anlage und Unterhaltung von Gärten und Parks, die Verwaltung von Sparkassen u. s. w.

Diese gewaltige Erweiterung der Thätigkeit kommt in den gewaltig anschwellenden Einnahme- und Ausgaberechnungen des Staats und der Gemeinden zur Erscheinung. Man mag in dem Buch von Riedel über den brandenburgisch-preußischen Staatshaushalt in den beiden letzten Jahrhunderten (1866) nachsehen, wie sein Betrag von etwa 400,000 Thalern beim Regierungsantritt des großen Kurfürsten in stetigem Fortschritt gewachsen ist, bis er jetzt mehr als das Tausendfache erreicht hat. Die Vermehrung der Volkszahl und die Veränderung des Geldwertes lassen die Thatsache einer ungeheuren Steigerung gleichwohl bestehen. Auch hier zeigt das letzte Jahrhundert den stärksten Fortschritt. Vor 100 Jahren, in den letzten Jahren der Regierung Friedrichs des Großen, betrugen die gesammten Staatsausgaben gegen $16^1/_2$ Mill. Thaler; davon kamen über $^3/_4$ allein auf die Unterhaltung des Heeres; die ganze Civilverwaltung mit Einschluß der Hofverwaltung wurde mit 4 Mill. bestritten. — Jeder Stadthaushalt läßt ein ähnliches Wachstum erkennen. So zeigt also die jüngste Vergangenheit das Leben der europäischen Völker in einer Bewegung, welche durch die Formel beschrieben werden kann: fortschreitende Ausdehnung der gemeinwirtschaftlichen auf Kosten der privatwirtschaftlichen Unternehmung. —

Es erscheint nicht zweifelhaft, daß auch in Zukunft, wenn nicht unvorhersehbare Ereignisse dazwischen treten, die Entwickelung der Dinge in derselben Richtung sich weiter bewegen wird. Die Ursache der fortschreitenden Ausdehnung der zwangsgemeinwirtschaftlichen

Unternehmung, wenn wir mit diesem Ausdruck A. Wagners die Unternehmung von Staat und Gemeinde der privatwirtschaftlichen Unternehmung gegenüberstellen, liegt offenbar darin, daß mit der Größe, Ausdehnung, Wichtigkeit und Schwierigkeit von Unternehmungen und Arbeitsleistungen das Interesse der Gesammtheit an der sachgemäßen und zuverlässigen Leitung und Ausführung wächst, und daß dieses Interesse der Gesammtheit mehr gesichert erscheint, wenn Leitung und Ausführung in die Hand von Organen der Gesellschaft gelegt werden, als wenn sie privaten Unternehmern überlassen bleiben. Für die letzteren ist natürlich das Privatinteresse maßgebend und sein Zusammenfallen mit dem Interesse der Gesammtheit ein glücklicher Zufall, den man nicht als Regel erwarten kann. Übernimmt dagegen die Gesellschaft diese Arbeitsgebiete direkt in eigene Verwaltung, so kann sie, scheint es, das öffentliche Interesse darin unmittelbar zum herrschenden machen.

Am stärksten und unmittelbarsten ist das Interesse des Gemeinwesens an der Zuverlässigkeit der Einrichtungen, deren Aufgabe die Durchsetzung seiner Interessen nach außen und die Bewahrung des Friedens im Innern ist, des Heeres und der Rechts- und Polizeiverwaltung. Hier hat daher die Verstaatlichung mit stehendem Heer und ständigem Beamtentum sich zuerst durchgesetzt. Nur die Kirche hat die gemeinwirtschaftliche Form noch früher erreicht: eine frühere Zeit sah eben die Seelsorge für die allerwichtigste und notwendigste Aufgabe der Gesammtheit gegenüber dem Einzelnen an, und zugleich schienen die Angelegenheiten der Religion am meisten dem nicht fachmännisch gebildeten Urteil des Laien sich zu entziehen, auch Verirrungen auf diesem Gebiet von den gefährlichsten Folgen begleitet zu sein. Dieselben Motive haben sodann zur Verstaatlichung des Schulwesens geführt: je größer und allgemeiner bei steigender Kultur das Unterrichtsbedürfnis wurde, desto weniger schien die Privatunternehmung hinlängliche Gewähr für die angemessene, sachgemäße Befriedigung zu bieten. Die fortschreitende Ausbildung der Sanitätspolizei wird offenbar durch dieselben Ursachen bewirkt: steigendes Interesse der Gesammtheit an der gemeinsamen Abwehr gesundheitsschädlicher Einflüsse zunächst in den Großstädten, verbunden mit der zunehmenden Unfähigkeit des Einzelnen, sich selbst zu berathen und

andererseits gegen Unterlassungssünden der Nachbarn sich zu schützen. Nicht anders liegt die Sache bei der Verstaatlichung des Verkehrswesens. So lange der Verkehr durch Fuhrwerke auf den Landstraßen vermittelt wurde, wäre der Gedanke der Verstaatlichung unsinnig erschienen. Die Eisenbahnen schufen gänzlich veränderte Umstände. Das Interesse der Gesammtheit an der Regelmäßigkeit, Sicherheit, Zugänglichkeit der Verkehrsmittel ist dadurch ungemein gewachsen; gleichzeitig sind die Bahnen durch ihr thatsächliches Monopol in ganz anderem Maße als die alten Fuhrleute im Stande, unter Umständen ihr Interesse auf Kosten der Interessen der Gesammtheit auszubeuten; der Einzelne ist ihnen gegenüber völlig hülflos. So drang unter dem mitwirkenden Druck der militärischen Interessen der Gedanke der Verstaatlichung durch, ein Schritt, der in seiner ganzen Tragweite vielleicht erst späteren Geschlechtern offenbar werden wird*).

Man kann nun sagen, auch auf dem Gebiet der Großindustrie ist ein Zustand in der Bildung begriffen, der ebenfalls die Verstaatlichungstendenz hervorrufen wird. Die fortschreitende Zentralisirung der Unternehmungen steigert an sich das Interesse der Gesammtheit an ihrem Erfolg. Ob der ehrsame Schmiedemeister eines Dorfes sein Handwerk mit Verstand und Erfolg treibt, davon hängt seine eigene Wohlfahrt ab, die der Dorfbewohner doch nicht in erheblichem Maße, und weitere Kreise wissen überhaupt nicht davon. Ob dagegen die berühmten Gußstahlwerke zu Essen mit ihren Hunderten von Beamten und Tausenden von Arbeitern zweckmäßig geleitet und gut verwaltet werden, davon hängt die Wohlfahrt des Besitzers vielleicht nur in geringem Maße ab, er würde wohl zu leben behalten, auch wenn der Betrieb eingestellt werden müßte; dagegen ist Wohlfahrt und Gedeihen der ganzen Stadt mit ihren 60,000 Einwohnern ganz

*) Ein interessanter Aufsatz v. d. Leyen's in Schmollers Jahrb. für Gesetzgebung und Verw. 1884 berichtet über die Verhältnisse des französischen Eisenbahnwesens. Die Hauptlinien sind in der Hand von sechs großen Gesellschaften, von denen in dreien das Haus Rothschild von maßgebendem Einfluß ist. Vielfältige begründete Klagen über Vernachlässigung der Interessen des Publikums zu Gunsten der Gesellschaften vermochten bisher weder in der Presse noch in der Kammer durchzudringen. Eben deshalb wird auch dort die Forderung der Verstaatlichung jetzt vielfach erhoben.

unmittelbar davon abhängig, und der Untergang des Unternehmens würde sich weit über die Grenzen der Stadt, ja der Provinz fühlbar machen. Man kann also sagen, nur rechtlich, nicht aber thatsächlich ist diese Unternehmung eine Privatangelegenheit; das würde sehr stark und allgemein empfunden werden, wenn sie einmal in ganz ungeeignete Hände kommen sollte. Wenn ein nachfolgender Besitzer durch unsinnige Projekte die gewaltigen Werke zu Grunde zu richten und die bescheidene Wohlfahrt von Tausenden von Familien zu vernichten drohte, so würde sich ohne Zweifel eine starke Empfindung in weiten Kreisen regen: dem Unfug müsse durch staatliches Einschreiten gesteuert werden. Oder man setze den Fall, daß durch irgend welche Unfälle die Unternehmung Gefahr liefe zu Grunde zu gehen, während sie doch an sich lebensfähig wäre, würde sich nicht der Gedanke aufdrängen, sie durch öffentlichen Credit zu erhalten oder sie in öffentliche Verwaltung zu übernehmen? Wenn eine Provinz oder ein Kreis durch Überschwemmung oder Mißernte heimgesucht wird, hilft man durch Staatsunterstützung den Notstand überwinden; ihr Untergang wäre ein Verlust für die Gesammtheit. Steht es nicht ebenso mit jener Unternehmung? vertritt sie nicht fünf oder zehn Quadratmeilen angebauten Bodens? Ob es zuletzt und in jeder Absicht zweckmäßig wäre, wenn solchen Antrieben nachgegeben würde, kann dahin gestellt bleiben; daß sie sich stark regen und unter Umständen durchsetzen würden, ist wahrscheinlich. Es würde sich darin nur die Thatsache darstellen, daß derartige Unternehmungen in Wirklichkeit nicht mehr Privatunternehmungen sind.

Ein anderer Vorgang, in dem die Systematisirung der wirtschaftlichen Unternehmung zu Tage tritt, wird in demselben Sinne wirken: das beginnende *Koalitionswesen* zum Zweck *monopolistischer Beherrschung des Markts*. Auf dem Gebiet der Eisenproduktion haben bekanntlich in jüngster Zeit, um der „verderblichen" Konkurrenz zu steuern, vielfach Verabredungen zwischen den großen Unternehmungen über Quantität der Produktion und Höhe des Verkaufspreises, mit Konventionalstrafen gegen Übertretungen, stattgefunden; selbst gegen ausländische Konkurrenz wird das Mittel der Kartellbildung schon versucht, sofern Schutzzoll nicht zu erreichen oder nicht wirksam genug ist. Die Sache mag ihr gutes Recht haben, nicht

blos vom Standpunkt des Reingewinns der Inhaber und Aktionäre, sondern auch der Gesammtheit: an der intermittirenden spekulativen Ausbeutung der Bodenschätze und der Menschenkräfte, zu der die Konkurrenz treibt, hat sicherlich die Gesammtheit kein Interesse, dagegen ein starkes Interesse an der Solidität und Stabilität des Betriebs. Aber andererseits ist nicht zu verkennen, daß dadurch die Gesammtheit in eine Abhängigkeit von einigen Großunternehmungen kommt, die sehr geeignet ist, die Frage zu erregen, ob es nicht notwendig sei, auf Mittel zu denken, dieser Abhängigkeit sich zu entziehen? Man denke nur an den Staatseisenbahnbetrieb; wird er nicht notwendig die Tendenz haben, sich von derartigen Verabredungen durch Staatsunternehmung frei zu machen? Würde er nicht, wenn es keinen anderen Weg gäbe, das öffentliche Interesse gegen die Ausbeutung durch Privatinteressen zu schützen, zuletzt zur Zwangsenteignung raten? Privatmonopole treiben zum Staatsmonopol*). Ganz ebenso steht es hinsichtlich der Kohlenproduktion. Ohnehin wird die Eisen- und Kohlenproduktion in dem Maße, als die Industrie an Ausdehnung und Wichtigkeit gewinnt, zu einer Angelegenheit von öffentlichem Interesse. Wohlstand und Macht des Volkes wird in immer stärkerem Maße von dem Besitz dieser nicht unerschöpflichen Bodenschätze abhängig. Gegen ihre verschwenderische oder unwirtschaftliche Ausbeutung wird der Staat nicht gleichgültig bleiben, wenn einmal die Erschöpfung in absehbare Nähe gerückt werden sollte. Wie einschneidend Störungen in der Kohlenproduktion auf den gesammten Lebensproceß der Gesellschaft wirken, haben die Arbeiterausstände des Jahres 1889 mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt. Was für den

*) In dem Jahresbericht der Aktiengesellschaft „Oberschlesische Eisenindustrie" für 1887 kommt folgender bemerkenswerter Abschnitt vor: „Der Verband Oberschlesischer Walzwerke war bald nach seiner Gründung bestrebt, Sicherungen dafür zu schaffen, daß im Falle einer sich sehr günstig gestaltenden Konjunktur eine Konkurrenz durch die zur Zeit außer Betrieb befindlichen Walzwerke Oberschlesiens während der Dauer des Verbandes ausgeschlossen werde. Derselbe pachtete deshalb behufs Außerbetriebsetzung für die Dauer von 3 Jahren die der Firma — (folgen die Namen) gehörigen Hütten- und Walzwerke" (Vossische Ztg. 9. April 1888). Man erinnert sich der holländischen Kaufleute, die Pfeffer ins Meer schütteten, zur Regulirung der Preise. Auch an die Bestrebungen der deutschen Buchhändler zur Abschaffung der „Preisschleuderei" ist zu erinnern.

Ackerbau Regen und Sonnenschein, das ist für die Industrie die Kohle. Sollte den Privatunternehmungen die Fähigkeit oder der gute Wille abgehen, die häufige Wiederkehr derartiger Vorkommnisse zu hindern, so würde das vermittelnde Eingreifen der Staatsbehörden sich wahrscheinlich in Kurzem zu einer regelmäßigen Oberaufsicht entwickeln.

Hiernach kann man also sagen: die Entwickelung der Großindustrie bewegt sich in der Richtung, daß sie eine steigende Tendenz zu Eingriffen des Staats, zuletzt zur Verstaatlichung hervorbringt. Und zugleich wird durch dieselbe Entwickelung die Industrie für die Übernahme in öffentliche Verwaltung von der technischen Seite her gleichsam vorbereitet: zehntausend Dorfschmieden in öffentliche Verwaltung zu übernehmen wäre eine unmögliche Sache; dagegen eine Aktienunternehmung, die 10 000 Arbeiter beschäftigt, durch vom Staat ernannte Direktoren verwalten zu lassen, hätte technisch gar keine Schwierigkeit.

Noch von einem anderen Punkt her ist die Staatsunternehmung in vielen Staaten tief in das wirtschaftliche Leben eingedrungen: durch Staatsmonopole im Interesse der Vermehrung des Staatseinkommens. Die Versuche des deutschen Reichs in dieser Absicht waren bisher nicht erfolgreich. Sollte das Wachstum der Staatsausgaben dauern, sollte einmal plötzlich eine große Steigerung notwendig werden, so würde es vermutlich doch als der gangbarste Weg zur Beschaffung der Mittel erscheinen, gewisse Artikel der allgemeinen Konsumtion in der Form der Übernahme ihrer Produktion und ihres Vertriebs zur Tragung der Lasten heranzuziehen. Ein anderes Gebiet, nach dem der Staat die Hand auszustrecken beginnt, ist das Versicherungswesen. Und man wird sagen müssen, daß die Bedenken gegen Verstaatlichung vielleicht nirgend weniger erheblich sind als hier. Einfache, büreaumäßige Thätigkeit, großes Interesse der Gesammtheit an Sicherheit und Zuverlässigkeit der Leistungen, beinahe völlige Unfähigkeit des Einzelnen, die Verhältnisse der Anstalten zu durchschauen und sein Interesse selbst zu berathen, kommen hier zusammen. Und daß hier das Interesse der Unternehmer vielfach in stärkerem Maße als das der Versicherten Ausschlag gebend gewesen ist, scheint aus der Höhe der Dividende der meisten Gesellschaften sich zu ergeben.

Nicht minder ist es wahrscheinlich, daß sich die Gemeindeunternehmung namentlich in den Großstädten auf Kosten der Privatunternehmung ausdehnen wird. Von den Pferdebahnen gilt in einigem Maße dasselbe, was von den Eisenbahnen gilt, nur daß das drängende militärische Interesse fortfällt. Zu der Versorgung mit Licht und Wasser kommt möglicher Weise einmal die Versorgung mit motorischen Kräften und mit Wärme; die Benutzung elektrischer Kräfte ist ja erst am Anfang. Von ernsthaften Männern ist ferner die Frage aufgeworfen worden, ob nicht die Fürsorge für das Wohnungsbedürfnis wenigstens zum Teil von den Städten übernommen werden könnte und sollte. Augenscheinlich ist, daß diese Aufgabe in den Großstädten von der Privatunternehmung durchaus nicht in jeder Hinsicht befriedigend gelöst wird, und daß andererseits der Einzelne gerade an diesem Punkt in einer oft überaus drückenden Abhängigkeit von dem Unternehmer sich befindet. Namentlich fehlt es an zweckmäßigen und gesunden Wohnungen für die unteren Klassen; auch leiden diese vielfach durch wucherische Ausbeutung einer Zwangslage, sowie durch halsabschneiderische Mietsverträge. Es ist in der That denkbar, daß es einmal für möglich und notwendig gehalten werden wird, durch konkurrirendes Angebot, zunächst etwa für die eigenen Angestellten und Arbeiter, bessernd auf diese Verhältnisse einzuwirken. Die Verwaltung von Mietshäusern ist nicht eben eine schwierige Sache; und was wäre billiger, als daß die Stadt an der Grundrente Anteil hätte, die durch ihr Wachstum und ihre kostspieligen Anlagen aller Art entsteht? Warum aus dem Stadtsäckel alle Kosten bestreiten und alle Vortheile müßigen Haus- und Grundstücksbesitzern oder Spekulanten überlassen? Es ist denkbar; ob in jeder Hinsicht zweckmäßig, bleibe dahin gestellt*).

Das Gebiet wirtschaftlicher Thätigkeit, das am weitesten von der Verstaatlichung entfernt ist, ist die Landwirtschaft, soweit sie in bäuerlichen Betrieben besteht. Mit dem Großgrundbesitz steht

*) A. Wagner, Volkswirtschaftslehre § 352 ff. Ebendort § 355 findet man Nachweisungen über die Steigerung des Wertes Berliner Grundstücke nach 1870. Der aus den Verkäufen berechnete Kurswert aller bebauten Grundstücke stieg von 1478 Mill. Mk. im J. 1870 bis auf 3030 Mill. Mk. im J. 1873, um dann wieder etwas zu sinken. Der nach dem Mietsertrag berechnete Wert stieg zwischen 1870

es etwas anders. Sofern der Großgrundbesitzer seine Aufgabe lediglich in der Einziehung von Pachtgeldern und ihrer Verzehrung in irgend einer der europäischen Großstädte erblickt, wie es in Rußland oder England in erheblichem Umfang der Fall ist, ist sein Dasein, unter dem Gesichtspunkt der Gesammtwohlfahrt betrachtet, offenbar jeden Tag entbehrlich; und sofern er der Wirtschaft notwendiges Betriebskapital entzieht, um damit sinnlose Repräsentationskosten zu bestreiten, wirkt er wirtschaftlich zerstörend. Es ist bekannt, daß in England und Irland die Landfrage längst einen wichtigsten Bestandteil der socialen Frage ausmacht. Wenn in Deutschland ähnliche Zustände eintreten sollten, dann ist nicht undenkbar, daß dieselbe Staatsraison, welche heute den Ankauf polnischer Rittergüter zur Ansiedelung deutscher Bauern durchsetzt, zu entsprechenden Maßregeln für den ganzen Großgrundbesitz führen würde. Das Bewußtsein, daß das Interesse des Staats und Volks den Interessen und Rechten der Einzelnen voranstehe, ist in Deutschland offenbar viel lebhafter, als in England. Und nirgend war von jeher der öffentliche Charakter des Besitzes mehr sichtbar und einleuchtend, als beim Großgrundbesitz: seine ökonomische, politische und moralische Rechtfertigung beruht allein darauf, daß er hervorragenden Familien die wirtschaftliche Grundlage zu hervorragenden Leistungen, namentlich auch zu politischen, diplomatischen, militärischen Leistungen für die Gesammtheit gewährt*).

Als die Hauptstütze der bestehenden Eigentums- und Gesellschaftsordnung wird mit Recht der bäuerliche Grundbesitz angesehen.

---

und 1876 von 1456 bis auf 3014 Mill. Mk. Von den bebauten Grundstücken wechselten in den J. 1870—76 den Besitzer durch Kauf in der Reihenfolge der Jahre 717, 1369, 3735, 1997, 1227, 1226, 1497 oder in Prozenten 5.2, 10.2, 26.2, 13.5 7.9, 7.6, 8.9; in den drei Gründerjahren also 50 Prozent. Freilich kommen auf manche Häuser viele Besitzerwechsel. Jeder Käufer aber ist ein Mietssteigerungsspekulant.

*) Als ein Zeichen der Zeit mag ein Artikel der Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaften (1888, 44. Jahrg. S. 97 ff.) erwähnt werden, der sich sehr lebhaft über die Verwüstung der Landwirtschaft durch „Kavalierwirtschaft" ausspricht und in einer „materialistischen Übertreibung des Ehr- und Standesbegriffs" die wesentliche Ursache der Notlage des Großgrundbesitzes findet. Er schlägt zur Abhilfe die Beschränkung der Dispositionsfähigkeit des zeitweiligen Inhabers über den Besitz durch einen Familienrath vor.

Doch ist nicht zu verkennen, daß Ursachen vorhanden sind, welche auch hier in Richtung auf Zentralisirung des Betriebs wirksam sind. In dem Maße als die Mittel der modernen Technik zur Verwendung kommen und bei steigenden Arbeitslöhnen und sinkendem Zinsfuß kommen müssen, gewinnt der Großbetrieb an Vorteilen gegenüber dem Kleinbetrieb. Auch die Verbindung der Fabrikation mit der Landwirtschaft (Spiritus, Zucker) wirkt in demselben Sinn.

Es ist nicht abzusehen, in welchem Umfang diese Tendenzen sich durchsetzen werden. Voraussichtlich können sie nie dahin führen, das ganze wirtschaftliche Leben zu verstaatlichen. Der bäuerliche Landwirtschaftsbetrieb, das Kleingewerbe, der Kleinhandel, die persönlichen Dienstleistungen werden auf diesem Wege nicht aussterben, vermutlich auch nicht auf einem anderen, und auch das Lohnverhältnis wird auf diesem Wege nicht überhaupt beseitigt, wenn es auch innerlich umgestaltet und einem Besoldungssystem mehr und mehr angenähert wird. Immerhin aber scheint soviel zweifellos zu sein: die kollektivkapitalistische Produktion breitet sich von mehreren Punkten her auf Kosten der privat-kapitalistischen beständig aus, und es ist nicht wahrscheinlich, daß dieser Proceß, vorausgesetzt, daß die Bedingungen des wirtschaftlichen Gesammtlebens der europäischen Völker im wesentlichen dieselben bleiben, in absehbarer Zeit zum Stehen kommen wird; vielleicht stehen wir am Anfang einer Periode rasch fortschreitender Ausdehnung. Die Ära des Dampfes hat, geschichtlich gesprochen, erst gestern begonnen, und welche ungeheuren Umwälzungen sind durch ihn schon hervorgebracht worden. Was mag das nächste Jahrhundert, das nächste Jahrtausend bringen? Werden nicht die Zustände des Jahres 2900 von denen des Jahres 1900 ebenso weit, vielleicht viel weiter entfernt sein, als diese von den Zuständen des Jahres 900?

13. Was nun die Folgen dieser fortschreitenden Umwandlung privatwirtschaftlicher in gemeinwirtschaftliche Unternehmung anlangt, so wird als die nächste angesehen werden dürfen, daß die Produktion solider und stabiler wird. Die Hast der Spekulation, die blind nach Vorzugspreisen jagt, wird durch vernünftige Erwägung des dauernden Bedürfnisses ersetzt. Damit wird der Vergeudung der Produktionsmittel in Schwindelunternehmungen eine Grenze gesetzt. Mit der Sicherheit der wirtschaftlichen Begründung wächst die Soli-

dität der Ausführung. Das allgemeine Zutrauen, welches öffentlich verwalteten Instituten vom Publikum entgegengebracht wird, wird als Zeugnis für die günstigen Erfahrungen gedeutet werden dürfen. Die Ausdehnung der Staats- und Gemeindethätigkeit entspricht offenbar einer weit verbreiteten Stimmung; die große Plünderung des Publikums, welche der Spekulation in der Gründerzeit gelang, wird dazu sehr wirksam beigetragen haben.

Auch das wird angenommen werden dürfen, daß die gemeinwirtschaftliche Form der Unternehmung für die Verteilung des Volkseinkommens und die Lebensgestaltung der Arbeiter in gewissem Maß günstige Folgen hat. Im ganzen werden Staat und Gemeinde geneigt sein, den Arbeitern möglichst günstige Bedingungen sowohl hinsichtlich des Lohnes als der Arbeitszeit und der Dauer und Sicherheit des Verdienstes zu gewähren, günstigere, als Privatunternehmer, namentlich kleine und um die Existenz ringende, zu gewähren vermögen. Das Interesse des Staates und der Gemeinde steht nicht so einseitig dem der Arbeiter gegenüber, die Wohlfahrt der Arbeiter macht ein wichtiges Stück ihrer eigenen Wohlfahrt aus. Mag auch einmal ein eifriger Beamter versuchen, durch Ersparnisse an Arbeitslöhnen sich zu empfehlen, im ganzen werden doch Staat und Gemeinde etwas schwerer sich entschließen, in gedrückter Zeit die Arbeiter zu entlassen oder den Lohn herabzudrücken. Es wird etwas von dem dauernden Charakter jener Kollektivwesen auf das Arbeitsverhältnis, und damit etwas von dem Charakter des Beamten auf den Arbeiter übergehen. Damit kommt ein wohlthätiger Halt in sein Leben, etwas von dem Gefühl, einem großen Ganzen anzugehören, das ihn hebt und trägt. Es ist doch wohl gar nicht zweifelhaft, daß die Arbeiter, die der Staat z. B. im Post- und Eisenbahndienst beschäftigt, durch Zuverlässigkeit und Tüchtigkeit im Dienst, durch Solidität und Anständigkeit der ganzen Lebensführung den Durchschnitt der Klasse, aus der sie hervorgehen, übertreffen; das Vertrauen des Publikums ist auch hierfür das beste Zeugnis. Freilich, hier findet eine gewisse Auslese statt, wenigstens durch Ausmerzung nicht geeigneter Elemente; aber diese wirkt eben zugleich als ein wichtiges Erziehungsmittel.

Andererseits ist nun freilich die Ausdehnung der Staatsunter-

nehmung nicht ohne Gefahren, und vielleicht neigen wir gegenwärtig mehr zu ihrer Unterschätzung als zur Überschätzung. Nachdem eine Zeit lang die ungünstige Meinung des Liberalismus von der Staats- und Gemeindeunternehmung geherrscht hat, ist jetzt in der Litteratur und in der öffentlichen Meinung eine Rückströmung eingetreten, welche mehr dazu neigt, die Licht- als die Schattenseiten der zwangsgemeinwirtschaftlichen Unternehmungsform hervorzukehren.

Zwei Stücke sind es, welche der Liberalismus als der Staatsunternehmung anhaftende Schäden hervorzuheben pflegt: Herabsetzung der Produktivität und Vermehrung der Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung mit ihren weiteren Folgen. Und sicherlich sind das nicht eingebildete Gefahren. Daß die Privatunternehmung unter übrigens gleichen Umständen die produktiven Kräfte stärker in Bewegung setzt, daß sie mit größerem Geschick und größerer Findigkeit Vorteile ausspäht und Nachteile vermeidet, wird nicht zu leugnen sein. Am gefährlichsten wird der öffentlichen Unternehmung die Schwächung des Eifers der leitenden Kräfte. Etwas zu wagen, Neuerungen und Besserungen zu versuchen, dazu wird der Beamte durch seine ganze Stellung nicht aufgefordert. Im Gegenteil, die Stellung rät, es beim Alten zu lassen, nach überlieferter Schablone die laufenden Geschäfte zu erledigen; Neuerungen setzt sie Widerstand entgegen: Vorgesetzte, Kollegen, Untergebene, sie alle finden Neuerungen unbequem. Der Vorgesetzte, dem die Pläne dazu vorgelegt werden, wird von vornherein ihnen wenig Neigung entgegenbringen; soll er sich die Verantwortung dafür aufladen? und liegt nicht in ihrer bloßen Vorlegung etwas wie fürwitziges Besserwissen? Wäre die Sache gut und notwendig, dann wäre nicht auf diesen unruhigen Kopf gewartet worden. Und so wird auch von Kollegen und Untergebenen wenigstens passiver Widerstand geleistet; mißmutige Gesichter begleiten den Fortgang, Schadenfreude das Fehlschlagen der Neuerung. Der selbständige Unternehmer dagegen beobachtet, rechnet und führt aus; er braucht keine Pläne und Anschläge einzureichen, keine Bemerkungen über ihre Unreife und Unausführbarkeit zu hören, keinen fremden Namen auf dem ausgeführten Werk zu sehen; Ansehen und Vorteile des Gelingens fallen ihm ungeteilt zu, und beim Fehlschlagen braucht er keine Vorwürfe zu hören; hat er

Kraft und Mut, so läßt er sich dadurch nicht abschrecken, sondern belehren. Und welche Erfindung oder Neuerung wäre auf den ersten Wurf gelungen?

Ohne Zweifel sind das große Nachteile, mit denen der zwangsgemeinwirtschaftliche Betrieb zu kämpfen hat. Nur allzu leicht schlägt ihre gerühmte Sicherheit und Solidität in einen schleppenden Schlendrian um, der eine mutige und energische Natur, wenn sie in das Joch gespannt ist, zur Verzweiflung bringt. Die Geschichte des Heerwesens, auf dem die Verstaatlichung am ersten und vollständigsten durchgeführt worden ist, läßt es an Beispielen hierfür nicht fehlen. Man kann sie auch dem erst seit kurzem verstaatlichten Unterrichtswesen entnehmen. Wie mancher Lehrer und Direktor seufzt über die ganze büreaumäßige Verfassung der Schule, mit ihren Verordnungen und Berichten, Prüfungen und Revisionen, die so oft die freie Thätigkeit, die augenblickliche Erledigung der Dinge aus den gegenwärtigen Umständen und Erfordernissen hemmt und damit Kraft und Freudigkeit lähmt. Ein träges, dumpfes im Joch gehen ist das Ende. Es giebt einen alten Mönchsspruch: Tria faciunt monachum: bene loqui de superiore, breviarium legere taliter qualiter, et sinere res vadere, sicut vadunt. Das Urbild zu der wundervollen Zeichnung ist nicht blos im Mittelalter und nicht blos im Kloster, auch nicht allein, wo das Brevier gelesen wird, anzutreffen.

Wird nicht in dem Maße, als die Staatsunternehmung in das gewerbliche Leben vordringt, dieses Erbübel auch hier um sich greifen?

Man wird die Befürchtung nicht als eine leere überhaupt zurückweisen können. Vielleicht kann man aber sagen: jemehr die Produktion durch den natürlichen Lauf der Dinge aus dem Kleinbetrieb in den Großbetrieb übergeht, desto mehr verliert sie jene Vorteile, die dem privaten Betrieb ursprünglich eigen sind. Für den gewöhnlichen Lohnarbeiter liegt schon jetzt die Sache so, daß er an dem Erfolg kaum merklich beteiligt ist; er erhält seinen festen Lohn und leistet dafür mittelmäßige Durchschnittsarbeit. Je mehr die Zentralisation fortschreitet, je umfassender die Unternehmungen werden, desto mehr gehen auch die leitenden Kräfte in die Stellung von Angestellten über. Ob ein großer Eisenbahnbetrieb im Besitz einer Aktien-

gesellschaft oder des Staates ist, macht für die Angestellten keinen erheblichen Unterschied. Auch nimmt der Betrieb ähnliche Formen an und ist damit denselben Nachteilen ausgesetzt, ohne aber die entsprechenden Vorteile für das Interesse der Gesammtheit und der Arbeiter zu bieten. Dasselbe wird von der Industrie und dem Bergbau, der Land- und Forstwirtschaft gelten. Und was technische Neuerungen und Erfindungen anlangt, so wäre es vielleicht nicht unmöglich, hierfür besondere Versuchsanstalten zu errichten, wie es für das Heerwesen mit gutem Erfolg geschieht.

Schwerer vielleicht und unmittelbarer bedrohlich ist die andere Gefahr, welche mit der Ausdehnung der Staatsthätigkeit verbunden ist: die Ausdehnung der Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung.

Mit der wirtschaftlichen und persönlichen Abhängigkeit von dem Willen von Vorgesetzten ist eine bedeutsame Veränderung der Lebensbedingungen gegeben. Der Weg zur Erreichung der gewöhnlichen und nächsten Ziele des menschlichen Strebens ist für den Angestellten ein anderer als für den Nichtangestellten. Für diesen ist es die eigene Tüchtigkeit, für jenen die Anerkennung und Gunst von Vorgesetzten. Diese kann möglicher Weise durch Tüchtigkeit erworben werden, aber auch durch andere Dinge, z. B. durch Gefügigkeit oder geselliges Geschick. Das liegt so sehr in der Natur der Dinge, daß es nie anders werden wird. Jede Regierung wünscht und muß wünschen, daß ihre Absichten von den Untergebenen schnell aufgefaßt und sicher ausgeführt werden; Friktionen sind jedem Vorgesetzten eine verhaßte Sache. Der Untergebene ist der beste, der sich als das bequemste und wirksamste Werkzeug erweist. Gefügigkeit nach oben, Energie nach unten, das ist, unter dem technischen Gesichtspunkt betrachtet, die erste Tugend des Beamten als solchen: er braucht nicht selbständig zu denken, er soll nicht selbständig handeln, sondern ohne Bedenken und ohne Zaudern thun, was ihm aufgetragen ist — sicut cadaver, sagt Loyola, aufrichtiger als unsere Sprache zu sein pflegt. Das ist das Ideal jeder Regierung als solcher, der Mensch kann dabei eine Privatmeinung haben, die von der des Regenten als solchen abweicht.

Daß eine solche Lebenslage auf den Charakter bedeutende Rück-

wirkung zu üben geeignet ist, darüber wird niemand in Ungewißheit sein; sie hat die Tendenz, die Entwickelung der mit einander verwandten despotischen und knechtischen Anlagen der menschlichen Natur zu begünstigen. Wer Gelegenheit hatte, einerseits in die Beamtenwelt, andererseits in die Welt eines kräftigen und selbständigen Bauernlebens hineinzusehen, dem kann der Unterschied des inneren Habitus nicht entgangen sein. Der Bauer findet sich durch Geburt in einer bestimmten Lebenslage; er denkt nicht daran sie im ganzen zu verändern; sein Streben ist darauf gerichtet, sie zu erhalten und wenn möglich durch regelmäßige Arbeit zu heben. Das Erreichen dieses Ziels ist allein von ihm selber und von der Natur oder dem Segen Gottes abhängig. So bildet sich ein sicherer, unabhängiger, der Einwirkung von außen wenig zugänglicher, oft eigensinniger und bei hartem Naturell auch trotziger Charakter. Zufriedenheit mit der gegebenen Gesammtlage, Abwesenheit von Ehrgeiz bildet die feste Grundlage eines unscheinbaren, aber eben darum nicht scheinbaren Lebensglücks.

Man vergleiche damit den Habitus, den man in der Beamtenwelt nicht selten antrifft: ein unruhiges, ungeduldiges Drängen nach oben; man will höheres Gehalt und höhere Stellung, man will Andere überholen, man will aus der Landstadt in die Großstadt, aus der Provinz in die Hauptstadt, in der die Quellen alles Glücks springen, da gewinnt man Konnexionen, da giebt es Orden und Beförderungen, da wird man wohl gar bei Hofe bekannt; kurz man will nicht sich und seiner Arbeit leben, sondern Carrière machen, womit denn das Bild der Rennbahn gegeben ist: eine atemlose Jagd ohne Ruhe und Frieden. Das Carrièremachen hängt nun aber hier nicht, wie in der Rennbahn, allein von der Kraft und Schnelligkeit der eigenen Beine, sondern zunächst von der Gunst und Gabe der Vorgesetzten ab. So bildet sich die Gewohnheit des schielenden Nachobensehens: was wird es oben für einen Eindruck machen? Allmälig entsteht eine Art moralischer Rückgratsverkrümmung, welche man als die specifische Berufskrankheit der Angestellten bezeichnen kann. Im ersten Grad erscheint sie als ängstliche Vorsicht und Rücksicht: nur nicht sich kompromittiren. „Ich habe einen Bund gemacht mit meinem Herzen, daß ich schweige und nicht sündige mit meiner

Zunge", man könnte das Wort des Psalmisten auf das Verhalten eines solchen vorsichtigen Mannes deuten. Nicht minder wird im Umgang ängstlichste Auswahl geübt, Verdächtigen mit äußerster Behutsamkeit ausgewichen. L. v. d. Marwitz, ein alter märkischer Edelmann mit starkem Nacken, war im J. 1811 zu einer Festungsstrafe verurteilt worden, weil er gegen die gewaltthätigen Eingriffe Hardenbergs in die ständischen Rechte protestirt hatte; er saß sie in Spandau ab. „Seitdem genoß ich, schreibt er, eine weitverbreitete Achtung und wurde von allen Erbärmlichen geflohen als einer, in dessen Nähe man sich leicht verbrennen könne" (Fontane, Wanderungen, II, 261). Der zweite Grad der Krankheit ist schmeichlerische Augendienerei. So lange Menschen Menschen bleiben, wird auch diese Kunst dem, der sie recht versteht, von Nutzen sein, und nicht selten läßt sie Tüchtigkeit und Redlichkeit weit hinter sich zurück. Goethe weiß schon davon zu sagen:

Mit dieser Welt ist's keiner Wege richtig,
Vergebens bist du brav, vergebens tüchtig,
Sie will uns zahm, sie will sogar uns nichtig.

So ist der Typus des Strebers fertig: korrekt, fügsam, liebenswürdig, unterthänig nach oben, rücksichtslos und herrisch nach unten; gegen die Sache gleichgültig, auf den Schein erpicht; jeder Partei treu, so lange sie oben ist, der gehässigste Verfolger, sobald sich der Wind dreht. — Dem Strebertum gegenüber steht eine andere Gruppe, die Gruppe der Zurückgebliebenen, der Hintangesetzten, der Gekränkten, der Unzufriedenen, die nicht mitthun können oder wollen und es doch auch nicht zur Resignation zu bringen vermögen und deren Gemüt allmälig mit Bitterkeit sich voll zieht, wie ein Schwamm voll Wasser.

Gute Beobachter wollen finden, daß in der moralischen Physiognomie der Gegenwart diese Züge häufiger werden. Sie haben vermutlich zu keiner Zeit gefehlt; aber nicht jede Zeit bot gleich günstigen Boden. Dem Mittelalter war die Sache, wenigstens der Laienwelt, ziemlich fremd; Trotz und Unbotmäßigkeit sind hier stark hervortretende Charakterzüge, Goethe hat im Götz das Mittelalter der neuen Zeit, vertreten durch Weislingen, gegenübergestellt. Der moderne Staat und das höfische Wesen haben die Entwickelung des neuen Typus begünstigt. Doch wurde sie anfangs durch zwei Dinge ge-

hemmt: durch das reizbare Ehrgefühl, das der Adel als Erbe des Rittertums besaß, und durch die Gottesfurcht, das stärkste Gegengift gegen die Menschenfurcht. Es ist wohl eine nicht ungegründete Ansicht, daß beide Widerstandskräfte beständig an Stärke verloren haben. Auch das neue parlamentarische Wesen dürfte in diesem Sinne wirken. Nicht minder auch die Ausbildung des Schul- und Prüfungswesens im 19. Jahrhundert; die Schulen mit ihrer durchgeführten Klassenteilung und ihren Versetzungsängsten richten jetzt den Sinn von kleinauf auf das Carrièremachen. Endlich die Staatsprüfungen, sie lenken die Aufmerksamkeit von der Sache auf das Examen und geben zugleich in der großen Kunst des Scheinens eine gute Vorübung. —

Eine andere Gefahr der Ausdehnung gemeinwirtschaftlicher Unternehmung ist die, daß sie der Korruption ein immer weiteres Feld eröffnet. Jede leitende Stellung in der Staats- und Gemeindewirtschaft giebt dem Inhaber Gelegenheit, sich auf Kosten der Gesammtheit zu bereichern. Ein Ingenieur, der dem Staat eine Eisenbahn, einer Stadt eine Wasserleitung oder Kanalisation baut, hat Gelegenheit zu Abmachungen, die ihm vielleicht mehr eintragen, als sein Gehalt in 5 oder 10 Jahren beträgt. Und es mögen Abmachungen sein, die rechtlich schwer als Betrug zu fassen oder zu verfolgen sind, Zuwendung von Lieferungen, Nachsicht mit Arbeiten, Ausnutzung von amtlich gewonnener Kenntnis der Verhältnisse zu privater Spekulation u. s. f.; der krummen Wege von dieser Art ist ja kein Ende. Es gehört eine große Widerstandskraft dazu, Versuchungen von solcher Art zu widerstehen, namentlich wenn das straflose Beispiel, gar von Vorgesetzten, vorhanden ist. Es ist bekannt, mit wie unwiderstehlicher Kraft „Geschäftsusancen" sich erhalten und fortpflanzen, auch von der gemeinen Meinung und selbst den Gerichten mit Nachsicht beurteilt werden. Nicht minder bekannt, wie viel weniger das Gewissen der Allermeisten sich daraus macht, eine öffentliche Kasse als einen Einzelnen zu betrügen. — Die Wirkung der Korruption ist das Mißtrauen, das wie ein fressendes Gift den Körper des Volks durchdringt. Der sogenannte Nihilismus, der in dem östlichen Nachbarland wuchert, treibt in solchem Boden seine Wurzeln.

Übrigens ist Mehrung von Unzufriedenheit und Mißmut ein

von der Ausdehnung der Staatsthätigkeit überhaupt unzertrennlicher Nebenerfolg. Dasselbe Publikum, das Mißhandlungen und Tierquälereien von Seiten Privater als der geduldigste aller Dickhäuter erträgt, wird empfindlich und reizbar, sobald es von einer öffentlichen Einrichtung die mindeste Unbequemlichkeit erleidet. Man hat ihm in einem Laden eine schlechte Cigarre verkauft, es murrt ein wenig und raucht weiter; sagt ihm aber die Regiecigarre nicht zu, so wirft es sie weg und schimpft auf die Regierung. In einen Pferdebahnwagen verladet die Aktiengesellschaft Sommer und Winter mit Not und Drang 10 Personen, wo nur 8 Platz haben. Wenn dagegen einmal in einen Eisenbahnwagen eine überzählige Person geschoben wird, so liest man gewiß am folgenden Morgen in der Zeitung, daß die Staatseisenbahnverwaltung die schuldige Rücksicht auf die Bequemlichkeit des reisenden Publikums in unerträglicher Weise verabsäume.

Auf diese Weise wird sich der Unzufriedenheitsstoff in dem Maße, als die Thätigkeit des Staates sich ausdehnt, vermehren und konzentriren. Andererseits nimmt die Widerstandskraft des Staates mit der wachsenden Gefügigkeit des Beamtentums gegen den, der die Macht hat, ab. Der Staat gewönne so, wie man treffend gesagt hat, eine apoplektische Konstitution, eine Neigung zu Schwindel- und Schlaganfällen.

Ohne Zweifel sind das wirkliche Gefahren. Sie werden aber schwerlich die Sache hindern. Und ein Hoffnungsvoller möchte ihnen gegenüber etwa auf folgende Punkte hinweisen. Die Korruption finde nicht allein da Eingang, wo der Staat Beamte in wirtschaftlichen Unternehmungen beschäftige; die Berührung mit der Gesellschaft gebe überall Gelegenheit, sich Bestechungsgewinne zu verschaffen; nicht minder die englische und amerikanische, als die russische Geschichte wisse davon zu erzählen. Wenn nun England das 18. Jahrhundert überstanden habe, und wenn es gegenwärtig nicht die in der Civilisation und Zentralisation fortgeschrittensten Völker seien, bei denen das Übel der Korruption am stärksten auftrete, nicht Deutschland und Frankreich, sondern etwa Rußland und Amerika, so sei es vielleicht eine zulässige Annahme, daß das Übel eine Art Kinderkrankheit sei, die einem kräftigen Staate mit voller Öffentlichkeit und stark ent-

wickeltem Rechts-, Freiheits- und Staatsgefühl der Bevölkerung nicht allzuviel anzuhaben vermöge; namentlich dann nicht, wenn er im Stande sei, die Verwaltung dem Einfluß des Parteigetriebes zu entziehen, wie es etwa der preußische Staat bisher im ganzen vermocht habe. Und vielleicht wäre es auch möglich, die wirtschaftliche Verwaltung mehr und mehr als ein relativ selbständiges Gebiet von der politischen Verwaltung loszulösen und sie auf ähnliche Weise, wie die Rechtsverwaltung, mit besonderen Sicherungen gegen korruptive Einflüsse zu umgeben. — Und was das Strebertum anlange, so seien gerade die Gebiete, wo es am leichtesten Eingang finde und am schädlichsten wirke, längst verstaatlicht: das ganze Gebiet nämlich der geistigen Arbeit, der Seelsorge, des Unterrichts, der wissenschaftlichen Forschung, dazu der Rechtsprechung und Verwaltung. Wo es sich um einfache wirtschaftliche und technische Leistungen handle, finde das Strebertum weniger Boden und sei weniger gefährlich. In der Verwaltung des Verkehrswesens z. B. werde die Hoffnung, durch etwas anderes als durch tüchtige Leistungen sich zu empfehlen, viel weniger leicht entstehen, als im Gebiet der Schul- und Universitätsverwaltung. Und ähnlich würde beim industriellen Betrieb die Sache sich stellen. — Endlich wäre es nicht undenkbar, daß, nachdem unter dem Schutz der staatlichen Autorität das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben immer mehr einer socialistischen Gestaltung sich angenähert hätte, zuletzt der Übergang zu einer freieren, von dem Princip genossenschaftlicher Föderation beherrschten Organisation wenigstens für gewisse Produktionsgebiete, nämlich die am meisten der technischen Zentralisation zugänglichen, sich als möglich erwiese.

14. Wirkt die Ausbreitung der Staats- und Gemeindeunternehmung unmittelbar in dem Sinn, daß sie auf Kosten der privatkapitalistischen Produktion die neue Ordnung der Dinge mit Kollektiveigentum und gesellschaftlicher Anordnung und Leitung der Produktion befördert, so hat der Staat andererseits begonnen, in die Produktionsverhältnisse und die gesellschaftliche Entwickelung durch eine Reihe von Maßregeln einzugreifen, welche der Proletarisirung der Arbeiterbevölkerung entgegenzuwirken bestimmt sind. Hierher gehören in erster Linie die Schutzbestimmungen gegen Überarbeitung und die Arbeiterversicherung. Wenn auch die nächste Absicht dieser Maßregeln ist, einer

großen socialen Krisis vorzubeugen und die Arbeiter mit der bestehenden Gesellschaftsordnung zu versöhnen, so dienen sie andererseits auch der Aufrichtung einer neuen Ordnung, insofern sie das Arbeitsverhältnis der Willkür entziehen und einer öffentlichen Regelung unterwerfen, die Arbeiter und Unternehmer organisiren, endlich die Arbeiter durch Hebung ihrer ganzen Stellung widerstandsfähiger machen. Die Socialdemokratie steht bisher diesen Dingen mit geteiltem Herzen gegenüber. Kann sie sie nicht grundsätzlich verwerfen, so läßt der Umstand, daß sie von dem heutigen Staat ausgehen, auch keine ungeteilte Anerkennung zu. Sie sollte sich aber klar machen: wirken diese Maßregeln Umsturzgelüsten und Revolutionsversuchen entgegen, so wirken sie doch der von ihr erstrebten Umformung der Gesellschaft nicht entgegen. Im Gegenteil: je stärker und leistungsfähiger die Arbeiterbevölkerung wirtschaftlich und moralisch ist, desto größer auch ihre Kraft, ihre socialen und politischen Ideale zu verwirklichen; nackte Proletarier können Aufstände erregen, aber sie können keine neue Ordnung der Dinge begründen.

Die Aufgabe, durch die Gesetzgebung die Arbeiterbevölkerung vor übermäßiger und vorzeitiger Ausnutzung der Kräfte zu schützen, wurde mit dem Maschinenbetrieb dringlich. Dieser hat einerseits die Tendenz, den Arbeitstag zu verlängern; das Ideal des Unternehmers ist ununterbrochener Betrieb, bei Tag und Nacht, Sonntag und Werktag; jede Unterbrechung verursacht Zinsverlust und Extrakosten. Andererseits macht die Maschinenarbeit, da sie an die Körperkraft oft nur geringe Anforderungen stellt, die Verwendung von Frauen- und Kinderarbeit möglich. So geschah es, daß in englischen Fabriken Kinder von 6, 8 Jahren lange Tage und selbst die Nächte hindurch bei der Arbeit festgehalten wurden. Geistige und körperliche Entartung war die Folge*).

Unter dem Druck drohender Arbeiterbewegungen wurden dem englischen Parlament im Verlauf eines halben Jahrhunderts eine lange Reihe von Einzelgesetzen abgerungen, die für Kinder und Frauen

*) Einzelheiten aus Erhebungen des Parlaments und Berichten von Fabrikinspektoren bei Marx, im achten und dreizehnten Kapitel. Auch bei Ludlow und Jones, die arbeit. Klassen Englands 1832—1866 (übersetzt von J. v. Holtzendorff), wo auch die Geschichte der Arbeiterschutzgesetzgebung.

die Arbeitszeit beschränkten. Bei Marx mag nachgesehen werden, wie schwierig die Durchführung dieser Maßregeln durch den Widerstand der Unternehmer gemacht wurde. Sie fanden darin ganz unberechtigte und für die Industrie verderbliche Eingriffe in die persönliche Freiheit, und es gab tausend Wege der Umgehung; auch fanden die Fabrikinspektoren, die zur Überwachung der Schutzgesetze bestellt wurden, bei den Grafschaftsgerichten nicht immer Unterstützung. Allmälig hat sich jedoch die Sache eingelebt, mit sehr günstigem Erfolg. Brentano (bei Schönberg I, 973) führt aus dem Bericht einer königlichen Kommission vom Jahre 1876 eine Stelle an, in welcher der günstige Umschwung seit der Durchführung der Fabrikgesetzgebung entschieden anerkannt wird: Überarbeitung und Schädigung der Gesundheit kämen jetzt nur in Ausnahmefällen vor; auch seien die Gewerbe durch die Beschränkungen so wenig geschädigt worden, daß es jetzt auch unter den Arbeitgebern nur wenige gebe, welche einen Widerruf jener Gesetze wünschten oder die aus ihnen hervorgegangenen Wohlthaten leugneten.

Neben den Arbeitsbeschränkungen entstanden die Truckverbote, durch welche den Arbeitgebern untersagt wurde, die Löhne in Waaren zu zahlen, es wurde dadurch der Übervorteilung, sowie der Abhängigkeit durch Verschuldung entgegengetreten.

Die übrigen europäischen Industriestaaten, mit Ausnahme Belgiens, sind dem Vorgang Englands gefolgt. In Deutschland, wo übrigens schon die allgemeine Schulpflicht die Entstehung englischer Zustände verhindert hätte, gab die Gewerbe-Ordnung von 1869 Schutzbestimmungen für Kinder und jugendliche Personen. Weiter sind die Schweiz und Österreich gegangen mit der Bestimmung eines elfstündigen Maximalarbeitstages für alle Fabrikarbeiter überhaupt. Die socialdemokratische Partei fordert allgemeine Festsetzung eines Normalarbeitstages, jetzt etwa von achtstündiger Dauer. In Agitationsreden wird gelegentlich noch weitere Verkürzung als Folge socialistischer Konstitution der Gesellschaft in Aussicht gestellt. So wünschenswert es ist, daß dem Arbeiter für Erholung, Familienleben, Geselligkeit, freie Beschäftigung, Lektüre freie Zeit bleibt, so wird doch eine allgemeine und gleiche Abgrenzung der Arbeitszeit auf ein knapp bestimmtes Maximum schwerlich sich durchführen lassen; so lange

das Arbeitsquantum von den Schwankungen des allgemeinen Marktes abhängig bleibt, so lange würde mindestens ein erheblicher Spielraum für Ausnahmen gelassen werden müssen. Auch würde die Vermehrung der freien Zeit der Arbeiterbevölkerung nur in dem Maße zum Segen gereichen, als sie an äußeren Mitteln und zugleich an inneren Fähigkeiten und an Geschmack für schönere Erfüllung der Muße gewönne.

Auf dem Gebiet der Arbeiterversicherung hat das deutsche Reich die Führung übernommen. Durch das Unfallversicherungsgesetz vom J. 1884 wird den Arbeitgebern zur Pflicht gemacht, Versicherungsgesellschaften zu bilden und bei diesen ihre Arbeiter und Angestellten zu versichern, dergestalt, daß der durch einen Unfall im Betrieb erwerbsunfähig gewordene Arbeiter eine bis zu $^2/_3$ des Arbeitsverdienstes gehende Rente erhält. Das Gesetz über die Krankenversicherung vom J. 1883 verpflichtet die Arbeitgeber, ihre Arbeiter bei einer Krankenkasse anzumelden und die Beiträge zu einem Drittel aus eigener Tasche zu zahlen; dafür erhalten die Arbeiter im Krankheitsfall Kurkosten und Unterhalt. Hierzu ist 1889 die Invaliditäts- und Altersversicherung gekommen. Die Versicherten erhalten bei eintretender Erwerbsunfähigkeit und jedenfalls bei Erreichung des 70. Lebensjahres eine Rente, deren Höhe von der Lohnklasse und der Dauer der Beitragszahlung abhängt. Die Kosten werden zu je einem Drittel vom Reich, von den Arbeitern und den Arbeitgebern getragen. Die Verwaltung führen territorial organisirte Versicherungsgesellschaften, in denen staatlich ernannte Vorstände mit Ausschüssen, die von Arbeitgebern und Arbeitern gewählt werden, zusammen arbeiten.

Gegen das Princip der Zwangsversicherung der Arbeiter wird nichts einzuwenden sein. Den Gemeinden die Unterhaltung der erwerbsunfähig gewordenen Arbeiter aufzubürden, ist ebenso unbillig als es hart ist, ehrliche Arbeiter beim Eintritt von Krankheit, Siechtum oder Altersschwäche an die Armenversorgung zu weisen. Der Zwang aber wird notwendig und unbedenklich sein; den Willigen wird dadurch Gelegenheit zur Erfüllung einer Pflicht gegen sich selbst und die Gesammtheit geboten, den Sorglosen und Leichtsinnigen die Pflicht, die sie sonst vergessen würden, eingeschärft. Seine

schönste Rechtfertigung wäre, wenn er erziehend wirkte und zu einer freiwilligen Ausdehnung der systematisirten Selbstfürsorge durch freie Hülfskassen aller Art führte.

Fraglich erschien manchem der Reichsbeitrag zur Alters- und Invalidenversicherung; man wollte darin einen Anfang der Fütterung der Armen durch den Staat erblicken, mit welcher das Verderben in den antiken Staaten begann. Die Sache liegt hier doch völlig anders: dort handelte es sich um die Ernährung eines müßigen hauptstädtischen Pöbels aus den Beiträgen von Bundesgenossen oder Unterworfenen, hier um die Beteiligung der Wirtschaftsgemeinschaft an der Versorgung der Arbeitsinvaliden. Der Staat tritt hier für die Gemeinden ein, die bei den gegenwärtigen Verhältnissen als Wirtschaftseinheiten kaum mehr angesehen werden können. Dazu kommt, daß das Reich die Arbeiter als Soldaten direkt für seine Zwecke in Anspruch nimmt und also jedenfalls während dieser Zeit für sie eintreten muß; auch wird zu mancher Invalidität hier der Grund gelegt.

Uebrigens wird man sich nicht verhehlen dürfen, daß die Durchführung der Sache manche Schwierigkeiten mit sich führen wird. Der Neigung, Geld aus öffentlichen Kassen in Empfang zu nehmen und öffentlichen Leistungen sich zu entziehen, wird hier ein neues großes Feld eröffnet. Und allerlei Mißstimmung wird auch nicht ausbleiben. Jemand fühlt sich unpäßlich, er wendet sich an den Arzt, erhält aber nicht die gewünschte Bescheinigung. Mit einem bitteren Gefühl geht er nach Haus: er hat zwanzig Jahre Beiträge gezahlt, zum ersten Mal nimmt er Unterstützung in Anspruch und sie wird ihm verweigert. Und das Gefühl wird zur Erbitterung, wenn am nächsten Tag sein Nachbar, dem es vielleicht nicht schlimmer geht als ihm, der aber kläglicher zu thun weiß, seinen Anspruch durchsetzt. Wird nicht die Folge sein, daß die Aerzte lieber zu nachgiebig als zu schwierig in der Anerkennung der Hülfsbedürftigkeit sein werden, und die weitere Folge, daß die Erfordernisse und die Beiträge immer größer werden? Doch ohne ähnliche Schwierigkeit ist kein Verwaltungsgebiet. Wie unmöglich wäre noch vor ein paar Jahrhunderten die allgemeine Schulpflicht erschienen;

und jetzt hat sie sich, trotz Härten und Schwierigkeiten, so eingelebt, daß niemand sie abschaffen möchte.

Als eine letzte Aufgabe des öffentlichen Versicherungswesens wird von Schäffle die Versicherung gegen Arbeitslosigkeit durch wirtschaftliche Krisen in Aussicht genommen. Es würde sich darum handeln, aus dem Ertrag der guten Jahre gleichsam einen Reservelohnfond zu bilden, der über vorübergehende Notzeiten hinweghülfe und bei dauernden Veränderungen der Produktionsverhältnisse den Arbeitern den Übergang in neue Verhältnisse erleichterte. Die Mittel wären nach Schäffle (Der korporative Hülfskassenzwang, S. 50) aufzubringen etwa durch Umlagen bei den Arbeitern, durch Beiträge der Arbeitgeber, durch Entlassungsgelder bei Aufkündigungen, durch Anteile an den Superdividenden der Aktiengesellschaften, durch Dotation der Kassen aus den staatlichen und kommunalen Verzehrungssteuern, zu denen die Arbeiter in guten Jahren durch gesteigerten Konsum so erheblich beitragen.

Die Konstruktion derartiger Notstandskassen als Forderung der Gerechtigkeit ist freilich nicht schwierig. Ein Kapitalist gründet an einem Ort, wo die Verhältnisse gerade günstig sind, eine Unternehmung und zieht durch Angebot eines etwas höheren Lohnes ein paar hundert Arbeiter herbei; die Sache geht, er ist in 10 Jahren Millionär; nun wächst, durch die großen Gewinne angelockt, die Konkurrenz, die Preise fallen, die Produktion hört auf gewinnreich zu sein, er entläßt die Arbeiter und zieht sich mit seinen Millionen zurück, um als Rentier zu leben. Das geschieht alles ganz auf dem Wege Rechtens und doch wird es den Arbeitern, die sich nun mit Weib und Kind auf die Straße gesetzt sehen und den Gemeinden, die mit der Armenversorgung belastet werden, nicht mit Unrecht eigen und wunderlich vorkommen. Wenn irgendwo an unseren Küsten von Zeit zu Zeit Inseln auftauchten, von großer Fruchtbarkeit, die aber meistens nach längerer oder kürzerer Zeit wieder untergingen, dann würden wir nicht unterlassen, die Ausbeutung und Besiedelung mit besonderen Vorsichtsmaßregeln zu umgeben; gehörten jene Inseln auf Grund eines Privatrechtstitels jedesmal Einzelnen, so würden wir den Besitzern, die zur Ausbeutung Arbeiter herbeizögen, besondere Verpflichtungen gegen die Arbeiter für den möglichen oder zu er-

wartenden Fall des Untergangs auferlegen, vor allem aber es nicht für billig erachten, die Versorgung der durch den Untergang ihres Wohnorts Vertriebenen den nächstliegenden Gemeinden des Festlandes aufzubürden. — Nun, von den industriellen Unternehmungen haben manche einige Ähnlichkeit mit solchen schwimmenden Inseln; sie tauchen plötzlich auf, bereichern zuweilen durch erstaunliche Fruchtbarkeit den Besitzer, der den Boden durch gedungene Lohnarbeiter bebauen läßt, dann sinken sie wieder unter und lassen einen Millionär und hundert von allem entblößte Arbeiterfamilien zurück. Schwerlich kann das unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit oder der Gesammtwohlfahrt für einen wünschenswerten Erfolg gehalten werden. So einleuchtend dies ist, so schwer wird es freilich sein, die Form zu finden, in der das „Naturrecht" zu einem wirklichen, durchführbaren positiven Recht werden könnte. Und gegen allgemeine und dauernde Krisen, die aus der Veränderung der gesammten Weltlage eines Wirtschaftsgebiets herkommen, kann es natürlich eine wirksame Versicherung überhaupt nicht geben.

Die Steigerung der Lebenshaltung der Arbeiterbevölkerung, die durch alle diese Maßregeln bewirkt wird, hat natürlich zur Kehrseite die Belastung der Industrie. Durch die Beschränkung der Ausbeutung der Arbeitskraft und durch die gleichzeitige Beschwerung mit der Unterhaltungspflicht der nicht leistungsfähigen Glieder der Arbeiterbevölkerung wird ihr ein Gewicht angehängt, das geeignet ist, die Ausdehnung der industriellen Unternehmung und die Vermehrung der Arbeiterbevölkerung zu verzögern. Wer die Volkswohlfahrt nicht lediglich nach der Größe der Produktion und der Ausfuhr mißt, der wird darin nicht notwendig ein Übel erblicken. Eine möglichst große Zahl proletarischer Arbeiter, die für eine kleine Zahl möglichst reicher Unternehmer und Kapitalisten möglichst große Massen von Exportartikeln erzeugen, das ist kein Ideal eines Volkslebens. Allerdings kann ein einseitiges Vorgehen eines Staates die Wirkung haben, daß dadurch die Konkurrenzfähigkeit seiner Industrie auf dem Weltmarkt wenigstens vorübergehend herabgesetzt wird. Es ist die Aufgabe internationaler Vereinbarungen, wie sie eben durch die Regierung des deutschen Reiches mit glücklichem Erfolg angeregt worden sind, dieser Folge vorzubeugen. Übrigens hat der einzelne Staat es in der

Hand, durch Zollgrenzen seine Industrie wenigstens auf dem einheimischen Markt zu schützen; und schließlich ist noch die Frage, ob nicht rücksichtslose Ausbeutung der Volkskräfte durch kapitalistische Produktion, wenn sie auch für den Augenblick den Reichtum der Unternehmer und die Volkszahl mehrt, auf die Dauer Wohlstand und Widerstandskraft eines Volkes schwächt.

Der Proletarisirung der Arbeiterbevölkerung wirkt ferner entgegen jede Erweiterung der polizeilichen, sowie der genossenschaftlichen Fürsorge für gesunde Wohnung und Ernährung, die Entwickelung des Sparkassenwesens, die in manchen Ländern durch die Einrichtung von Postsparkassen gefördert wird; vor allem aber die fortschreitende Entwickelung des Schul- und Fortbildungsunterrichts; jeder wahre Fortschritt auf diesem Gebiet ist zugleich die Lösung eines Stücks der socialen Frage. Von Wichtigkeit kann der eben beginnende Unterricht in der Handfertigkeit werden, sofern dadurch die Freiheit der Berufswahl und die freie Bethätigung in der Mußezeit gewinnt. Ein solcher Unterricht durfte als außerhalb der Aufgabe der Schulerziehung liegend angesehen werden, so lange die Kinder in der Regel in dem elterlichen Hause die erste Anleitung zu wirtschaftlicher Thätigkeit in Landwirtschaft und Handwerk fanden. Die großstädtischen Arbeiterfamilien haben für diese wichtige Aufgabe des Elternhauses nur in sehr geringem Maße Zeit, Gelegenheit und Fähigkeit; und für die zahlreichen Beamten und Angestellten liegt die Sache nicht anders. In dem Maße, als Familien von dieser Art zahlreicher werden, wächst das Bedürfnis, für die Ausbildung der Knaben im Handgeschick durch öffentliche Veranstaltung Sorge zu tragen. Lesen, schreiben und rechnen sind zwar auch wirtschaftlich wichtige Künste, aber keineswegs sind es die einzigen Künste, die in der Jugend gelernt werden können und müssen. Die Unterdrückung der Kinderarbeit in den Fabriken ist ohne Zweifel gerechtfertigt; aber die negative Einmischung des Staates fordert als positive Ergänzung, daß der Unterricht in den elementaren Arbeitsfertigkeiten in den Umkreis der öffentlichen Fürsorge aufgenommen werde. Wie sehr ein solcher Unterricht den natürlichen Neigungen des Knaben entgegenkommen würde, braucht nicht gesagt zu werden, in der Regel gewiß mehr als die endlose Arbeit mit Tinte und Papier.

15. Von größter Bedeutung endlich für die Wiederherstellung des Gleichgewichts und die friedliche Überleitung zu neuen Formen des gesellschaftlichen Lebens dürfte die innere Gliederung der Arbeitermassen und ihre regelmäßige organische Verbindung mit den Unternehmern werden.

Die in den Kreisen der Unternehmer bisher herrschende Politik war, die Arbeiter zu vereinzeln, um sie als Masse von außen oder von oben zu regieren; mit Eifersucht wurde wie die Geschäftsleitung, so auch die Arbeits- und Lohnordnung ihrem Einfluß fern gehalten. Die jüngsten Vorgänge in den Kohlengebieten waren geeignet, die Unternehmer über die Gefahren dieser Politik zu belehren. Unorganisirte Massen sind freilich in regelmäßigen Zuständen weniger widerstandsfähig; dafür wirken sie, wenn die Ordnung durchbrochen ist, zerstörend wie wilde Wasser. Die lange angesammelte Unzufriedenheit wird durch irgend einen Zufall zum Ausbruch gebracht, Aufläufe und Massenversammlungen finden statt, in denen wüste Hetzer und Schreier am leichtesten Gehör finden. Entfremdung und Mißtrauen läßt in diesem Augenblick kein vernünftiges Wort, keine versöhnliche Maßregel durchdringen, die gemäßigten Elemente sind einflußlos und verdächtig, so kommt es zu zerstörenden Beschlüssen und Thaten. Dann folgt die Reaktion, oft nicht minder blind als der Volksauflauf. Das ist die Folge, wenn man über Freie wie über Sklaven zu herrschen versucht.

Die Sache liegt hier nicht anders als im politischen Leben. Der Absolutismus hielt es lange für politische Weisheit, jedes selbständige Gebilde, Stände, Städte, Zünfte, zu vernichten und die Unterthanen in Massen zu verwandeln, um die Vereinzelten durch geheime Cabinetsregierung zu beherrschen. Die Folgen traten in der französischen Revolution zu Tage, der Club und der Straßenauflauf, die improvisirten Organisationen der unorganisirten Masse, nehmen nach der Sprengung jener äußeren Ordnung die Gewalt in die Hand. Darum ist jede dauernde und regelmäßige Organisation besser als gar keine; sie giebt unter allen Umständen verhältnismäßig vernünftigen und gemäßigten Elementen die Leitung; sie macht Verhandlung und Anpassung möglich, ja die bloße Möglichkeit, Beschwerden auf geregeltem Wege auszusprechen, führt manche Unruhe

unschädlich ab. Das divide et impera gilt für Feinde, die man vernichten, nicht für Unterthanen, mit denen man in dauerndem Frieden leben will und muß. — Eben dasselbe gilt für das gesellschaftliche Leben: jede Organisation der Arbeiter ist besser als gar keine, vorausgesetzt, daß man nicht über die Arbeiter wie über Sklaven zu herrschen und die dann unvermeidlichen Sklavenaufstände mit in den Kauf zu nehmen vor hat, in der Hoffnung, sie mit Kanonen niederzuschlagen — wobei denn ein Übelstand bleibt: daß die Kanonen nach beiden Seiten schießen, wenn sie von Kundigen gerichtet werden; und unsere Wehrverfassung läßt sich ja die möglichste Ausbreitung der Waffenkunde angelegen sein. Da wir die Sklaverei als gesellschaftliche Einrichtung nicht haben, dafür aber als politische Einrichtungen allgemeine Wehrpflicht und allgemeines Stimmrecht, so ist eine regelmäßige Organisation der Masse notwendig, die ein Element der Autorität in sie selbst hineinträgt. Jede Wahl, die in friedlichen Zeiten stattfindet, wird auf die älteren, tüchtigeren, solideren, besonneneren Männer fallen, das Ansehen des Taugenichts und des Schreiers beginnt erst mit dem Aufstand. Haben jene sich als die berufenen Vertreter der Arbeiter fühlen gelernt, so kommen diese überhaupt nicht auf. Es sind die tausend kleinen Hemmungen, wodurch der Wald das fallende Wasser zurückhält; hat es sich erst, von nackten Felsen widerstandslos herabstürzend, zu Massen vereinigt, dann bricht es den stärksten Damm.

Eine Organisation der Arbeiter im großen Styl stellen die englischen Gewerkvereine dar.*) Es sind ständige Vereinigungen aller leistungsfähigen Arbeiter eines Fachs an einem Ort, sodann aller Ortsvereine des Landes zu einem Verband mit fester, dauernder Organisation. Ihr Zweck ist, außer der Unterstützung der Genossen in Unglücksfällen, Krankheit und Alter, den Unternehmern gegenüber eine Macht herzustellen, die mit Erfolg den für die vereinzelten Arbeiter aussichtslosen Kampf um günstige Arbeitsbedingungen führen kann. Das Kampfmittel ist die gemeinschaftliche Arbeitseinstellung. Die Unternehmer sind dadurch, nachdem sie anfangs dieser Bestrebungen mit polizeilichen Mitteln sich zu erwehren versucht hatten,

*) L. Brentano, Arbeitergilden der Gegenwart, 2 Bde. 1871.

veranlaßt worden, sich ebenfalls zu fachgenossenschaftlichen Verbänden zu vereinigen; ihr Kampfmittel ist die Arbeitersperre. Die Organisirung für den Kampf hat dann aber zu einer Organisation für Friedensschließung und Kriegsvorbeugung geführt: das sind die Schieds- und Einigungskammern, in denen Vertreter der Unternehmer und der Arbeiter über die Arbeitsbedingungen verhandeln. In ihnen gelangt „die der modernen gewerblichen Gesetzgebung zu Grunde liegende Auffassung von der Arbeit als einer Waare und dem Arbeiter als einem freien Waarenverkäufer und damit die beiden Grundprincipien dieser Gesetzgebung, die persönliche Freiheit der Arbeiter und seine Gleichberechtigung mit dem Arbeitgeber beim Abschluß des Arbeitsvertrags in einer den Interessen der Gesellschaft entsprechenden Weise zur Verwirklichung".

Nach der Überzeugung, die Brentano durch eingehendes Studium, unterstützt durch persönliche Eindrücke, sich gebildet hat, ist die Wirkung dieser korporativen Organisation vielleicht noch mehr für die persönliche Entwickelung der Arbeiter, als für die unmittelbare Steigerung ihres Einkommens segensreich. Kämpften sie auch zunächst um die letztere, so gewannen sie dadurch noch etwas Höheres. „Sie gelangten zu dem Selbstbewußtsein des freien Mannes und zu einer sittlichen Tüchtigkeit, auf welcher jener Respekt der Arbeitgeber vor den Arbeitern beruht, infolge dessen die Anerkennung ihrer Gleichberechtigung in den Einigungskammern nicht blos eine formelle, sondern eine wirkliche ist. Sie gelangten zu einer Ausbildung ihrer geistigen Fähigkeiten und einer intellektuellen Reife, welche sie bei Erörterung der Arbeitsbedingungen das nach Lage der Verhältnisse Erreichbare von dem Unmöglichen instinktmäßig unterscheiden läßt, und zu einer sittlichen Reife, welche sie die Mäßigung gelehrt hat, mit dem jeweilig Möglichen sich zu begnügen. Und nicht minder günstig waren die ethischen und intellektuellen Wirkungen für die Arbeitgeber." — In keinem Gewerbe, wo einmal eine Schieds- und Einigungskammer begründet wurde, kamen seitdem Arbeitseinstellungen oder Aussperrungen vor.

Auch in Deutschland bestehen Arbeitervereinigungen ähnlicher Art; freilich haben sie bisher weder den Umfang und die Sicherheit der Organisation, noch den nachhaltigen Einfluß auf die Gestaltung

des Arbeitsverhältnisses zu gewinnen vermocht, wie die englischen, was zum Teil darin seinen Grund hatte, daß sie mit politischen Parteibestrebungen verquickt waren.

Neuerdings ist die preußische Regierung auf den staatlichen Bergwerken mit der Einrichtung von gewählten ständigen Arbeiterausschüssen vorgegangen. Es ist in Aussicht genommen, durch gesetzliche Bestimmungen derartige Einrichtungen allgemein zu machen, oder, mit den Worten der kaiserlichen Erlasse vom 4. Febr. 1890, Formen für die Pflege des Friedens zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu schaffen, „in denen die Arbeiter durch Vertreter, welche ihr Vertrauen besitzen, an der Regelung gemeinsamer Angelegenheiten beteiligt und zur Wahrnehmung ihrer Interessen bei Verhandlung mit den Arbeitgebern und mit den Organen meiner Regierung befähigt werden". Wenn sich derartige Ordnungen entwickeln und einleben und das Mißtrauen, das ihnen zunächst von beiden Seiten entgegensteht, überwinden, wenn die Unternehmer sich zu der Anschauung bequemen, daß in der Arbeiterschaft ihnen eine freie und gleichberechtigte vertragschließende Macht gegenübersteht, und die Arbeiter sich überzeugen, daß ihren Ansprüchen nicht allein durch Willkür der Kapitalisten, sondern durch die Natur der Dinge Grenzen gesteckt sind, die in gemeinsamer Verhandlung zu finden die Aufgabe jener Ausschüsse sei: dann wird einmal der Erlaß vom 4. Febr. als ein wichtiger Markstein in der Entwickelung der neuen Ordnung dastehen.

Ein neues und stärkeres Band zwischen dem Arbeiter und der Unternehmung wird durch Gewinn- und noch mehr durch Geschäftsbeteiligung geschlungen. Das ganze Verhältnis wird dadurch innerlich umgestaltet; der passive Widerstand, der sich bei der reinen Lohnform so leicht entwickelt, die Maxime: für möglichst geringe Leistung möglichst hohen Lohn, deren verderbliche Herrschaft durch keine Aufsicht gebrochen werden kann, wird hierdurch innerlich überwunden. Ein Arbeiter, der Rechte und Aussichten hat, erkennt auch Pflichten an. In einer vortrefflichen Abhandlung über Wesen und Verfassung der großen Unternehmungen (Beilage zur Münchener Allg. Zeitung, 1890, 28. Jan. ff.) zeigt Schmoller die große Bedeutsamkeit solcher Einrichtungen. Er führt als Beispiel die Verfassung der berühmten Pariser Hausmalerfirma Leclair an, die auch schon

J. St. Mill bekannt war (Polit. Ökon. IV., K. 7, wo man noch mehrere ermutigende Beispiele findet). Unter den 600—1000 Arbeitern bilden 130—140 den Kern, sie bleiben, während die anderen nach der Geschäftslage entlassen werden. Aufgenommen wird in diese Gruppe nur, wer 5 Jahre mit Auszeichnung im Geschäft gedient hat und gut lesen und schreiben kann. Sie hat bestimmte Rechte an die Hülfskasse, der jetzt die Hälfte des Geschäftskapitals gehört, sie repräsentirt die Arbeiter, wählt die Aufseher und die Mitglieder des Schiedsgerichts, aus ihr geht das höhere Personal des Geschäfts hervor. Das Schiedsgericht übt ein censorisches Richteramt aus, versetzt auch unter die gewöhnlichen Arbeiter zurück. Das ganze Haus gilt als eine Schule der Ehrbarkeit und des Fleißes, der Mäßigkeit und Selbstachtung. Daß die Maler von Paris, die früher als die liederlichsten unzuverlässigsten Arbeiter galten, jetzt einen besseren Namen haben, ist wesentlich das Verdienst des Hauses Leclair.

Es ist eben durch diese Einrichtungen dem Leben der Arbeiter eine Reihe von Momenten wieder zugeführt, die zur gesunden Entwickelung unentbehrlich sind: Schätzung und Zucht durch Seinesgleichen, mit steigendem Alter steigendes Einkommen, zunehmendes Ansehen und wachsende Autorität über Andere. Vortrefflich sagt Schmoller: „Was die Mehrzahl der gewöhnlichen Menschen braucht, ist eine bescheidene Laufbahn mit fester Erziehung, hergebrachtem Stufengang und leidlich sicherem Ziel, nicht ein Lotteriespiel mit 95% Nieten und 1% großen Loosen. Die große Masse unsrer ländlichen und städtischen Tagelöhner und Fabrikarbeiter hat heute keinen festen, durch die Sitte geordneten Stufengang der Lebensentwickelung, der schulend und aufwärtsführend dem Mann im 30.—60. Jahre eine doppelt so gute Stellung als dem 18—25 jährigen sichert; es fehlt vielfach die strenge Zucht der Jugend, die Ordnung der Löhne, welche dem höheren Alter, dem Familienvater größere Einnahme und bessere Stellung verschaffte". Das alte zünftige Handwerk habe durch seine strenge Lehrzeit, durch das Aufsteigen vom Jung- zum Altgesellen und zum Meister, durch den Wanderzwang, durch die Ordnung der Gesellenlöhne und des Meisterverdienstes, durch die Ehrenstellen in der Zunft, einen Stufengang geboten, der den Ehrtrieb reizte und befriedigte, der dem Manne das ihm unentbehrliche Gefühl einer

größeren Bedeutung und autoritativen Stellung gegenüber der nachwachsenden Generation gab. Und auch für den ländlichen Arbeiter habe etwas ähnliches nicht ganz gefehlt. Die neue Unternehmungsform habe das Alles beseitigt und die Arbeiter zu einer homogenen Masse gemacht. Es sei eine der wichtigsten Aufgaben der Socialreform, auf dem Boden der neuen technischen Produktionsverhältnisse wieder neue Formen der inneren Organisation zu schaffen.

Die Geschäftsbeteiligung kann man als eine Uebergangsform zur reinen Produktionsgenossenschaft ansehen, in der die Gesammtheit der Arbeiter zugleich Unternehmerin und Eigentümerin der Produktionsmittel ist. Wenn dies, wie die ursprüngliche und natürliche, so auch die ideale Form des Verhältnisses des Menschen zu der Arbeit und den Gütern ist, so wird man vielleicht annehmen dürfen, daß sie auch der Zielpunkt ist, dem die gesellschaftliche Entwickelung thatsächlich zustrebt. Eine entwicklungsgeschichtlich-teleologische Weltanschauung wenigstens wird dahin neigen zu glauben, daß das an sich Vernünftige und Gesunde ein unwiderstehliches Bestreben hat sich auch in der Wirklichkeit durchzusetzen. Von einem in ferner Zukunft liegenden Standpunkt gesehen, würde sich dann die Entwickelung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung darstellen, als der lange Umweg von der Urform atomisirten Wirtschaftslebens in einem vorausgesetzten Naturzustand zu dem Ziel einer auf Gemeinbesitz und Gemeinunternehmung beruhenden Gesammtorganisation der höchsten Kulturstufe, bei der ein Kapitalist-Unternehmer als dirigirendes Organ nicht mehr notwendig ist.

Einstweilen bleibt freilich für den kapitalistischen Unternehmer noch ein weites Feld zu notwendiger und fruchtbarer Thätigkeit. Er bereitet der Zukunft die Wege, soweit er sich durch die That zu der idealen Auffassung seines gesellschaftlichen Berufs bekennt: Verwalter der Güter und Leiter der Arbeit zu sein. Er übt den schönsten menschlichen Beruf, wenn er mit persönlicher Teilnahme sich auch der Erziehung der Arbeiter zu menschlicher Tüchtigkeit und Selbständigkeit annimmt. Erst dann darf er sich, mit einem Wort des Plutarch, als Herrn des Reichtums fühlen, wenn er ihn nicht nur besitzt, sondern auch schön zu verwenden weiß. Ein kürzlich erschienenes Werk von J. Post, Musterstätten persönlicher Fürsorge von Arbeitgebern für die

Arbeiter (Bd. I, Berlin 1889), stellt sich die Aufgabe, hierfür den Weg zu weisen.

Mit einem Wort erwähne ich hier noch der Bestrebungen zur Erhaltung des Mittelstandes, in dem die Trennung von Arbeitskraft und Arbeitsmitteln noch nicht stattgefunden hat. Es wird sich hier überall wesentlich darum handeln, die zerstreuten wirtschaftlichen Kräfte, die in der Vereinzelung den Kampf ums Dasein nicht mehr bestehen können, zu leistungsfähigen Verbänden zusammenzufassen. Alle Formen genossenschaftlicher Selbsthülfe gehören dahin: Darlehnskassen, die dem Einzelnen als Glied einer Genossenschaft persönlichen Credit verschaffen, Produktionsgenossenschaften, die dem kleinen Producenten durch Zusammenschluß nach Möglichkeit die Vorteile des Großbetriebs verschaffen, Einkaufsvereine, die ebenso für ihre Glieder die Nachtheile des Detailbezugs abzuwenden streben. Die Aufgabe des Staates besteht hier wesentlich darin, für die vorhandenen Kräfte und Bedürfnisse Formen der rechtlichen Existenz herzustellen. Der Erhaltung des Handwerks dient sodann die Erneuerung der Innungen in zeitgemäßer Form, der Erhaltung eines leistungsfähigen Bauernstandes die neuerdings erfolgende Ausbildung eines besonderen Erbrechts für den bäuerlichen Grundbesitz, das der übermäßigen Zerstückelung und Verschuldung der Höfe entgegenwirkt. Die Wichtigkeit der Erhaltung des Bauernstandes betont aufs nachdrücklichste G. Hansen (Die drei Bevölkerungsstufen S. 329 ff.). Der Bauernstand ist ihm die eigentliche Substanz eines Volkes. Er sucht durch geschichtliche Darlegungen zu zeigen, wie die Blüthe eines Volkes jederzeit darauf beruhte, daß der geistig führenden Gruppe, dem städtischen Mittelstande, reichlich frisches Blut aus dem Bauernstande zuströmte, das Sinken eines Volkes dagegen jederzeit damit begann, daß der Mittelstand den Bauernstand verwüstete, sei es durch seine Handelspolitik und sein für bäuerliche Verhältnisse unangemessenes Erbrecht, sei es durch Verschuldung und Auskauf. Lebenskräftig bleibt ein Volk, so lange es einen kräftigen Bauernstand hat, welcher dem Mittelstande körperlich und geistig unverbrauchte Kräfte zuzuführen im Stande ist; und die erste und größte Aufgabe der Socialpolitik wäre hiernach: einem verwüstenden Verbrauch dieser Quelle der Volkskraft vorzubeugen.

16. Wird es den vereinigten Bestrebungen des Staats und der Gemeinden, der Arbeitgeber und der Arbeiter gelingen, unter Leitung der wissenschaftlichen Erkenntnis der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, unter Mitwirkung der Sitte und der Kirche, die ungünstigen Folgen der kapitalistischen Produktionsweise für die Lebensgestaltung der Gesellschaft allmälig zu überwinden? Kann auf dem Wege friedlicher Umbildung der Zerfall des gesellschaftlichen Körpers zum Stehen gebracht und die organische Einheit, welche Differenzirung nicht aus- sondern einschließt, wiederhergestellt, können die Massen freier Lohnarbeiter der Gesellschaft so wieder eingegliedert werden, daß sie sich selbst als an der Erhaltung der Staats- und Rechtsordnung beteiligt fühlen?

Von der Socialdemokratie wird diese Frage auf das Entschiedenste verneint. Alle socialen Reformen seien besten Falls Palliativmittel, höchstens geeignet den Todeskampf der bestehenden Gesellschaft zu verlängern. Namentlich werden alle Versuche, selbständigen Kleinbetrieb und Kleinbesitz zu schützen, so beurteilt; Lassalle hat in seinem Bastiat-Schulze von Delitzsch hierfür den Ton angeben. In der Praxis folgt demgemäß die Socialdemokratie der Manchester-Doktrin: die Dinge gehen lassen, wie sie gehen; allerdings mit einer anderen Erwartung: nicht die Interessenharmonie, sondern der große Krach wird das Ende der Entwickelung sein. Freilich nicht das letzte Ende, denn nach dem Zusammenbrechen der bestehenden Gesellschaftsordnung wird sich die neue, auf Gerechtigkeit gegründete, die Wohlfart Aller bewirkende Ordnung der Dinge erheben. Die socialdemokratische Partei ist demnach geneigt zu sagen: je schlimmer, desto besser, denn um so eher kommt der Tag des Gerichts und der Auferstehung. Und so steht sie den Erscheinungen der Akkumulation des Kapitals und der Centralisation der Unternehmungen mit einer doppelten Empfindung gegenüber, mit Haß, sofern von dort der Druck ausgeht, mit sympathischer Hoffnung, sofern sie darin Vorgänge erblickt, welche die Krisis befördern. Ebenso werden Fälle rücksichtsloser Ausbeutung der Arbeiter durch das Kapital mit einer Art von Jubel und Triumph aufgezeigt, sie bestätigen als besonders brauchbare Fälle die Theorie und kündigen als Symptome den nahen Fall des verhaßten Systems an. Der Socialdemokrat als solcher ist daher durch „philanthropische"

Maßregeln des Staates oder der Arbeitgeber schlechterdings nicht zu gewinnen, er wird darin nur eine Quacksalberei erblicken, welche im egoistischen Interesse verübt wird, um die große Radikalkur der Gesellschaft hinauszuschieben oder überhaupt zu umgehen. Als Mensch mag er auch anderen Empfindungen zugänglich sein, als überzeugter Parteimann nicht.

Die Socialreformer dagegen leben und arbeiten in dem Glauben, daß eine allmälige und friedliche Anpassung der Gesellschaft an ihre neuen Lebensbedingungen, Großbetrieb und Weltmarkt, nicht unmöglich sei. Sie hoffen, daß es gelingen werde, durch Einwirkung auf die gebildeten und besitzenden Klassen eine Reihe reformatorischer Umgestaltungen in Gesetz und Sitte zu bewirken, wodurch nicht nur die wirklichen Notstände beseitigt, sondern auch jene Gruppe der „Enterbten" innerlich versöhnt und wiedergewonnen werde. Besondes lebhaft und zu rüstiger Thätigkeit anspornend erscheint diese Hoffnung in jenen englischen Kreisen, in denen der Name des christlichen Socialismus zuerst aufkam. Von der Besserung aller Zustände in wirtschaftlicher und moralischer Beziehung unter dem zusammenwirkenden Einfluß der Gesetzgebung, der entgegenkommenden Bemühungen der oberen Klassen und der beharrlichen und energischen Bestrebungen der Arbeiter im Sinne der Selbsthilfe giebt das schon oben erwähnte Werk von Ludlow und Jones (Die arbeitenden Klassen Englands) einen höchst ermutigenden Bericht.

Ob die Hoffnung begründet ist?

Ich habe schon wiederholt der Ansicht Ausdruck gegeben, daß es nicht möglich ist, die Zukunft vorauszusehen. Der Gang der Ereignisse ist von hundert Faktoren abhängig, die nicht berechenbar sind. Ob bei den oberen Schichten der Gesellschaft Einsicht und guter Wille sich stark genug erweisen werden, das Notwendige zu thun? Ob bei den Massen der großstädtischen Bevölkerung politische Einsicht und Disciplin so wachsen werden, daß sie den Antrieben fanatischen Hasses und phantastischer Hoffnungen so weit Widerstand zu leisten vermögen, daß diese nicht in Gewaltthat und Aufstände ausbrechen? Man muß gestehen, daß im allgemeinen die Geschichte nicht sehr geeignet ist, die Hoffnung zu ermutigen; die Regel ist Verhärtung des egoistischen Klasseninteresses in Unrecht und Gewalt, bis der Ring durch

den Gegendruck gesprengt wird. Ob also den europäischen Völkern eine Ära blutiger Revolutionen und Reaktionen bevorsteht? und ob daraus eine neue Gesellschaftsform erwachsen wird? oder ob die abendländische Kultur darin ihr Ende finden wird? Niemand vermag es zu sagen.

Um so weniger, als die kommende Geschichte nicht in immanenter Entwickelung aus den gegenwärtigen Zuständen des einzelnen Volks, sondern aus der Wechselwirkung dieser mit den absolut unabsehbaren Einflüssen von außen hervorgehen wird; die europäischen Völker leben nicht ein isolirtes Leben, ihr inneres Leben ist abhängig von ihren auswärtigen Beziehungen. Wie aber diese sich gestalten werden, vermag niemand vorauszusehen. Stehen wir am Beginn einer Epoche ungeheurer Kriege unter dem Zeichen des Nationalitätsprincips, zu der die Kriege dieses Jahrhunderts, die Kämpfe gegen den ersten Napoleon, die Kriege um die deutsche und italienische Einheit erst das Vorspiel sind? wird das Ringen der romanischen, germanischen und slavischen Race um das Übergewicht in Europa die Geschichtsblätter der nächstfolgenden Jahrhunderte füllen? Oder wird der Druck der außereuropäischen Welt die nationalen Gegensätze wieder zurückdrängen, die jetzt Europa von Waffen starren machen? Denn das ist augenscheinlich, daß in immer stärkerem Maß ein neues Element in der Politik der europäischen Völker sich zur Geltung bringen wird: das Verhältnis zu den übrigen Erdteilen. Amerika und Asien mit ihren ungeheuren Völkermassen, mit ihren unerschöpflichen Bodenschätzen sind durch die neuen Transportmittel uns vor die Thür gerückt. Wir stehen erst am Anfang dieser Entwickelung und doch machen sich ihre Folgen in unseren wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen schon sehr fühlbar geltend. Wenn die Vereinigten Staaten 300 Millionen Einwohner zählen werden, wenn China ein Eisenbahnnetz haben wird, wenn die östlichen Völker mit ihrer ungeheuren Arbeitskraft der europäischen Industrie Konkurrenz machen werden, wie sie schon jetzt der Landwirtschaft Konkurrenz machen, wird das alte Europa seine wirtschaftliche und militärische Herrschaft über die Erde festzuhalten im Stande sein? Oder wird der große Krach von dorther beginnen? Wird England seinen auswärtigen Markt verlieren und dann mit der Anstrengung des Verzweifelten das europäische Festland

durch Unterbietung wieder zu erobern suchen? Wird endlich der Hunger zuerst zur Aufzehrung des Zurückgelegten und dann zur Selbstzerfleischung führen? — Oder wird der Wille zum Leben, wie einige voraussagen, in sich selber erlöschen und ein friedliches Verscheiden an Altersschwäche eintreten? Alles das sind mögliche Dinge und dem Einzelnen wird wahrscheinlich vorkommen, was seiner Neigung oder seinen Theorien am meisten entspricht.

Eines dagegen scheint nicht zweifelhaft: wenn die europäischen Völker zum Leben auch in der Zukunft bestimmt sind, und wenn die gesellschaftliche Entwickelung in der Richtung sich weiter bewegt, welche sie in dem letzten Jahrhundert eingehalten hat, dann wird der innere Friede nicht erhalten bleiben, falls Staat und Gesellschaft die von der Manchester-Doktrin angeratene Politik annehmen oder festhalten. Ein Staat, der als seine erste und wesentliche Aufgabe den Eigentumsschutz ansieht, d. h. die Herstellung aller der Bedingungen, worauf in der entwickelten Gesellschaft Kapitalbildung und Rentenbezug beruht, wird den Massen der Lohnarbeiter notwendig als eine Veranstaltung zum Schutz der Interessen der Besitzenden gegen die Besitzlosen, nicht als eine Anstalt zum Zweck der allgemeinen Wohlfahrt erscheinen. Der Schutz des Eigentums kann nur so lange als ausreichende Thätigkeit des Staates in wirtschaftlicher Hinsicht angesehen werden, als die Erwerbung des Eigentums ausschließlich oder wesentlich von der wirtschaftlichen Tüchtigkeit des Einzelnen oder der Einzelfamilie abhängig ist. In dem Maße, als die Beziehung von Arbeit und Eigentum sich lockert, in demselben Maße tritt an den Staat die Notwendigkeit heran, die Person gegen das Eigentum, den Arbeiter gegen das Kapital zu schützen; der Mensch ist nicht um des Eigentums, sondern Eigentum und Eigentumsordnung sind um des Menschen willen. Vermag die Gesellschaft nicht die hierzu geeigneten Mittel und Wege zu finden, so geht sie oder also vielmehr das Volk, das sich in seinen ernstesten Lebensinteressen nicht zu beraten vermag, zu Grunde. Die Politik des Gehenlassens führt zum inneren Krieg.

Hierüber kann bei sehenden Menschen schwerlich ein Zweifel obwalten. Die großstädtischen Arbeitermassen sind mit ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage unzufrieden. Sie haben begonnen,

sich als eine Macht zu fühlen. Das allgemeine Stimmrecht, das ihnen schwerlich wieder genommen werden wird, giebt ihnen hierzu auch das formelle Recht Ihre Zahl, ihre Bildung, ihr Klassenbewußtsein und damit ihre politische Bedeutung ist in beständigem Anwachsen; die Auflockerung aller Verhältnisse und aller Anschauungen auch bei dem am schwersten beweglichen Teil der Bevölkerung, den ländlichen Arbeitern, schreitet schnell vorwärts. Die Ursache der unbefriedigenden Zustände liegt, so ist die Gruppe geneigt den socialdemokratischen Führern zu glauben, in der mangelhaften Rechts- und Staatsordnung: ein Staat, der nicht dem Interesse der Kapitalisten, sondern der Wohlfahrt der Gesammtheit dienstbar wäre, könnte Abhülfe schaffen. Wollte der Staat diesen Forderungen überhaupt das Gehör verweigern, ihre Grundlosigkeit oder seine Inkompetenz vorschützend, so würden Versuche, mit Gewalt sich Gehör zu verschaffen, schwerlich ausbleiben. Ob sie erfolgreich sein würden, auch nur in dem Sinn, daß jene Gruppe sich wenigstens vorübergehend der Staatsgewalt bemächtigte, das ist eine andere Frage; ich habe schon oben gesagt, daß nach meiner Ansicht die Kräfte des Widerstands zur Zeit und vermutlich noch auf lange hinaus viel stärker und namentlich viel nachhaltiger sind, als Lassalle mit seinen Rechnungen von den 97 gegen 3 Prozent der Bevölkerung seine Hörer zu glauben anleitet. Hoffentlich sind die socialistischen Führer besonnener in ihrer praktischen Politik als in der Agitation; einige Ernüchterung möchte das letzte Jahrzehnt überhaupt in die Köpfe gebracht haben. Daß aber die reine Enthaltsamkeitspolitik, wie sie das von der Gesellschaft in ihren Interessen beherrschte Belgien bisher geübt hat, eine überaus gefährliche ist, darüber kann sich niemand mehr täuschen. Die Politik der socialen Reform ist eine Notwendigkeit. Ihr Erfolg ist freilich eine Sache nicht des Beweises, sondern der Hoffnung und des Glaubens.

Das ist kein Unglück. Die Sache liegt in menschlichen Dingen nirgend anders; das ganze Leben des Einzelnen und der Gesammtheit ist auf Hoffnung und Glauben gestellt. Und auch dann, wenn die Reformpolitik nicht im Stande sein sollte, der Gesellschaft eine friedliche Weiterentwickelung zu sichern, wenn es für alle Zukunft das Loos der Menschheit sein sollte, durch schmerzliche Krisen und

harte Kämpfe die neuen Lebensformen zu finden, auch dann wäre sie nicht vergebens; sie würde unter allen Umständen den Übergang erleichtern, indem sie Härten milderte, Widerstände minderte, die Herzen und die Köpfe für das Kommende bereitete und ihm durch Organ- und Formbildungen den Weg ebnete. Denn das ist wohl die schwerste Täuschung der Socialdemokratie, daß, je größer das Elend, desto näher die Herrlichkeit. Sind die Keime des Zukünftigen nicht ausgebildet, dann wird der allgemeine Zusammenbruch, den sie voraussieht, lediglich das Ende der Dinge sein. Die generatio aequivoca kommt in der geschichtlichen Welt so wenig vor als in der organischen. Je besser die Arbeiter organisirt, disciplinirt, intellektuell und moralisch gebildet, d. h. je höher sie wirtschaftlich und gesellschaftlich stehen, je mehr andererseits die besitzenden und gebildeten Klassen gewöhnt sind, die Wohlfahrt der unteren Schichten als wesentliche Bedingung der eigenen und die Fürsorge für jene als ihre pflichtmäßige Aufgabe zu betrachten, je mehr endlich der Staat seinem Beruf angepaßt ist, die Wohlfahrt des ganzen Volkes gegenüber dem Interesse einzelner Gruppen zu vertreten; desto eher wird der Übergang zu einer höheren, der Idee der Gerechtigkeit mehr entsprechenden Gestaltung des Gesammtlebens möglich.

17. Eine Bemerkung über das Socialistengesetz, das so viele Jahre hindurch das andere Gesicht der Socialpolitik des deutschen Reichs gebildet hat, mag ich auch in der neuen Auflage nicht unterdrücken, wenngleich sein Ende jetzt nahe scheint. Übrigens wird die Versuchung, es zu erneuern, vermutlich damit nicht ganz absterben; bei jeder künftigen Unruhe wird es Leute geben, die nach polizeilicher Unterdrückung der Socialdemokratie rufen.

Was man für dieses Gesetz, das bekanntlich unter dem Druck besonderer Umstände im Jahre 1878 angenommen wurde, sagen kann, scheint mir wesentlich auf zwei Punkte hinauszukommen. Der erste wurde schon oben berührt: die schnell sich entwickelnde socialistische Agitation war geeignet, bei den Führern und bei den Massen ein Schwindel erregendes Machtgefühl hervorzurufen. Vielleicht war damals in manchen Köpfen die Meinung im Begriff sich festzusetzen, daß es eigentlich nur noch eines einzigen kräftigen Stoßes bedürfe, um das alte gesellschaftliche System über den Haufen zu werfen;

auch ein Teil der besitzenden Klassen schien unter dem Eindruck dieser Meinung zu stehen. Hätte diese Ansicht sich weiter ausgebreitet und befestigt, so hätte sie, bei dem beständigen Zusammenstoßen socialistischer Versammlungen und Aufzüge mit der Polizei, zu immer größerer Erhitzung der Gemüter und zuletzt zum Aufruhr geführt. Die mühelose Unterdrückung der öffentlichen Agitation hat dies verhindert, indem sie die Massen und ihre Führer zum Gefühl der Widerstandskraft des Bestehenden brachte.

Das Zweite, was zur Unterdrückung der Agitation mit allen Mitteln raten konnte, ist, daß sie die Thätigkeit zur Heilung der vorhandenen Übelstände auf beiden Seiten lähmte. Wo immer guter Wille der einzelnen Arbeitgeber oder auch der Gesammtheit bemüht war, den Arbeitern günstigere Lebensbedingungen zu verschaffen, da stieß sie auf die socialistische Agitation, die alle derartigen Bestrebungen verachtete, verdächtigte, so weit als möglich hintertrieb und ihre Wirkung vereitelte. Das liegt in der Natur der Sache. Die Socialdemokratie als solche muß den Frieden und das Einvernehmen zwischen Arbeitern und Unternehmern zu verhindern und zu zerstören trachten, denn ihr Dasein hängt an dem Mißtrauen und der Feindschaft. Und aus demselben Grunde muß sie das Vertrauen und den Mut des Arbeiters zur Selbsthülfe auf dem Boden der bestehenden Ordnung zu untergraben und zerstören trachten, wie Lassalle darin vorangegangen ist. Um bei den Massen die einseitige Bewußtseinskonzentration auf die bevorstehende große Socialrevolution hervorzubringen, ist es offenbar zweckmäßig alle übrigen Maßregeln als völlig wirkungslose darzustellen. So konnte gerade der wohlwollend thätige Arbeitgeber das Eindringen socialdemokratischer Agitation in seine Kreise am wenigsten mit Gleichmut ansehen, ja es ist durchaus begreiflich, wenn er sich ihrer mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln erwehrte. In gleicher Lage war nun der Staat, als er an die Durchführung der socialreformatorischen Politik ging. Auch er mußte, und das war der Gesichtspunkt, den die Regierung hervorhob, eine Periode äußerer Ruhe sich wünschen, um seiner Thätigkeit Raum und seinem guten Willen Gehör zu verschaffen.

Andererseits unterliegt nun freilich die gewaltsame Unterdrückung der Agitation den schwersten Bedenken. Denn daß sie in der That

eine gewaltsame, wenn auch in der Form eine gesetzmäßige ist, sollte man nicht leugnen. Durch das Socialistengesetz ist der Polizei die Befugnis beigelegt worden, solchen Personen, die sie für Socialdemokraten hält, das Recht, durch Schrift und Rede für die Ausbreitung der eigenen Überzeugung zu wirken, zu entziehen, sowie ihnen den Aufenthalt an bestimmten Orten zu untersagen. Daß das Gesetz so gemeint ist, daß es sich nicht gegen rechtlich verfolgbare Ausschreitungen in der Agitation, sondern gegen gewisse Anschauungen und Bestrebungen als solche richtet, geht auch aus dem Versprechen „loyaler" Ausführung hervor, das die Regierung bei der Einbringung der Vorlage gab und nach der einstimmigen Ansicht aller Parteien gehalten hat; das heißt, sie hat das Gesetz nur benutzt zur Unterdrückung der socialdemokratischen Presse und Agitation, nicht aber zur Unterdrückung agitatorischer, den Frieden gefährdender Ausschreitungen überhaupt. Die umfangreiche socialdemokratische Tageslitteratur verschwand in wenig Tagen, die Volksversammlungen mit socialistischer Beredsamkeit hörten auf, die Führer und Redner wurden in erheblichem Umfang aus ihren alten Wohnsitzen und Wirkungskreisen ausgewiesen. Das Jesuitengesetz ist die einzige Parallele; auch durch dieses Gesetz wurde die Regierung ermächtigt, eine Gruppe von Personen nicht wegen begangener strafbarer Handlungen gerichtlich zu verfolgen, sondern wegen ihrer kirchlich-politischen Bestrebungen aus dem Lande zu schaffen.

Daß eine derartige Behandlung geeignet ist, bei denen, die ihr unterliegen, Erbitterung hervorzubringen, wird niemand bezweifeln. Den Gewohnheitsdieb umgiebt man mit allen Schutzmaßregeln der Rechtsprechung, mit unendlicher Mühsal müssen ihm einzelne Straftaten nachgewiesen werden, ehe er auf einige Zeit seinem Gewerbe entzogen werden darf; der Socialist wird in der Ausübung seiner staatsbürgerlichen Rechte und in seinen wirtschaftlichen Interessen auf das Empfindlichste gekränkt, endlich dazu ausgewiesen, ohne Beweisführung und Richterspruch. Mit Recht werden die so Behandelten sagen, nicht Recht, sondern Macht sei an ihnen geübt, sie seien nicht als Staatsbürger bestraft, sondern als Staatsfeinde unterdrückt worden. Die Gesellschaft habe sie damit selbst auf den Weg der Ge-

walt verwiesen; das Socialistengesetz sei eigentlich eine förmliche Legitimirung der Revolution.

Es pflegt gesagt zu werden, die Socialdemokraten stellten sich selbst außerhalb der Staats- und Gesellschaftsordnung, sie stünden ihr als erklärte Feinde gegenüber, und sie würden daher nur behandelt als das, was sie selbst zu sein offen bekännten. Sie hätten kein Recht, die Gesetze des Staates zu ihrem Schutz anzurufen, dessen Rechtsbestand sie selbst nicht anerkännten. — In der Sache mag das Argument nicht ganz unrecht haben. Aber formell kann sich doch kein Staat auf diesen Standpunkt stellen; er kann nicht aufhören, sie als Unterthanen zu betrachten und darum auch nicht aufhören, seine Gesetze als zu Recht bestehend auch für sie anzuerkennen, mögen sie selbst darüber denken, wie sie wollen. — Will man die Sache überhaupt rechtlich konstruiren, dann kann man nur auf ein „Notrecht" des Staates zurückgehen, bei unmittelbarer Gefahr die Rechtsschranken, mit denen er sonst seine Thätigkeit im Innern umgeben hat, zeitweilig aufzuheben.

Damit wären wir denn auf Nützlichkeitserwägungen zurückgewiesen. Die Rechtfertigung des Gesetzes wäre zu suchen in der Nachweisung, erstens, daß eine unmittelbare Bedrohung des Staates in seinem Bestande durch die anwachsende Socialdemokratie stattgefunden habe, und zweitens, daß der eingeschlagene Weg zur Unterdrückung zweckmäßig und erfolgreich gewesen sei. Mir scheinen beide Nachweisungen schwer oder gar nicht möglich. Daß eine unmittelbare Gefahr für die Sicherheit des Staates nicht bestand, dafür kann eben die widerstandslose Unterdrückung der ganzen Agitation geltend gemacht werden: wäre die Partei schon eine staatsgefährliche Macht gewesen, so würde sie nicht so widerstandslos gewichen sein. — Aber sie würde es geworden sein, wenn die Agitation gedauert hätte. — Vielleicht; aber was kann nicht alles gefährlich werden? und was wäre dann nicht alles zu unterdrücken?

Ist also die socialdemokratische Agitation überhaupt nicht eine akute, sondern eine chronische Gefahr, so ist die weitere Frage: wird durch die Unterdrückung der öffentlichen Agitation dieser chronischen Gefahr begegnet? Ein eigentliches Beweisverfahren ist der Natur der Sache nach in solchen Dingen nicht möglich; doch scheinen gegen

die Bejahung der Frage gewichtige Bedenken zu sprechen. Das erste ist, daß zwar die öffentliche, nicht aber die geheime Agitation unterdrückt werden kann; man kann nicht die Ausbreitung socialdemokratischer Anschauungen überhaupt verhindern, sie findet in jeder Werkstatt, an jedem Wirtshaustisch statt; und alte Erfahrungen zeigen, daß die propagandistische Kraft politischer und socialer Ideen durch Verfolgung gesteigert wird. Märtyrertum wirbt Anhänger, unabhängig von dem inneren Wert der Sache. Selbst eine schlechte Sache erhält Anziehungskraft dadurch, daß sie verboten ist und heimlich geübt werden muß. Dazu hat Verfolgung noch eine Wirkung, sie vereinigt alle Verfolgten und Bedrohten, sie verhindert inneres Zerfallen in Gegensätze.

Endlich übt die Unterdrückung der öffentlichen Agitation auf die unterdrückende Gesellschaft selbst eine Rückwirkung: sie schläfert ein. Der Philister, der nun nichts mehr von socialdemokratischer Agitation hört, überredet sich leicht, daß es keine sociale Frage mehr gebe. Dasein heißt wahrgenommen werden, sagt Berkeley; es ist die Formel, nach der unwillkürlich alle Menschen schließen: was ich nicht sehe, ist nicht vorhanden. Es wird niemand in Zweifel darüber sein, daß von socialreformatorischer Politik keine Rede gewesen wäre, wenn nicht die socialdemokratische Agitation mit solcher Gewalt die Aufmerksamkeit auf sich und auf die gesellschaftlichen Schäden der neuen kapitalistischen Produktionsweise gezogen hätte. Hätte das Socialistengesetz schon bestanden, als Lassalle seine Agitation begann, wären Volksversammlungen und Zeitungen socialdemokratischer Richtung stets unterdrückt worden, dann gäbe es vermutlich noch keine Arbeiterschutzgesetzgebung. Es ist das erste Gesetz jeder vernünftigen Diätetik, daß man nicht Symptome unterdrückt, sondern sich dadurch auf die Ermittelung der Ursachen und damit auf eine rationelle Heilung führen läßt. Auf den socialen Körper angewendet, bedeutet dies: man darf Äußerungen der Unzufriedenheit nicht überhaupt unterdrücken, denn sie sind immer Ausdruck irgend einer partiellen Störung oder eines Mangels an Wohlbefinden; man liefe dabei immer Gefahr, sich vollziehende ungünstige Vorgänge unbeachtet zu lassen und notwendige Gegenmaßregeln zu versäumen, die am Anfang immer am wirksamsten, oft allein wirksam sind. Fürst Bismarck

äußerte einmal seine Befriedigung über die Verstärkung der socialistischen Partei im Reichstag; ich weiß nicht, wie mit dieser Äußerung die Verteidigung des Socialistengesetzes vereinbar ist, es sei denn, daß man die Meinung hineinlegt: die „staatserhaltenden" Parteien würden durch nichts so wirksam zusammengehalten, als durch den Gegensatz zur Socialdemokratie.

Nach allem bin ich geneigt zu denken: die gewaltsame Unterdrückung der socialdemokratischen Bewegung war weder durch eine augenblickliche Zwangslage des Staates gefordert, noch wird sie durch ihre Wirkungen gerechtfertigt. Und es ist deshalb ratsam, zu dem allgemeinen Rechtszustand zurückzukehren und die socialistischen Ideen zur freien Wettbewerbung um die Eroberung der Köpfe unter gleichen Bedingungen mit den übrigen politischen Anschauungen wieder zuzulassen. Vielleicht wäre dann gleichzeitig zu erwägen, ob gegen Ausschreitungen in der politischen Agitation wirksamere Schutzwehren notwendig seien, als sie das alte Strafgesetz bietet. Die Schwierigkeit, solche Schutzwehren einerseits wirksam zu machen, andererseits zu verhindern, daß sie nicht die Freiheit erwürgen, ist allerdings groß. Und freilich ist Freiheit nie ohne Gefahr, bequemer ist es immer, eine Agitation zu unterdrücken, als sie zu überwachen. Aber wo steht geschrieben, daß in der Politik der bequemste Weg auch der sicherste ist? — Am meisten scheint mir die Volksversammlung der beschränkenden Einwirkung zugänglich. Was hindert anzuordnen: nur Personen, die das Wahlrecht haben, haben Zutritt und hierüber wird beim Eintritt ein Ausweis gefordert? Der Zusammenlauf von tausenden meist jugendlicher Personen, um sich als politischer Augenblickskörper zu konstituiren, scheint mir zu den allgemeinen Menschenrechten nicht zu gehören. Durch eine derartige Beschränkung könnte übrigens die Volksversammlung selbst nur an Ernst und Würde gewinnen; auch die Tumulte und die gehässigen Auflösungen würden größtenteils fortfallen.

IV. Der Staat.*)

Erstes Kapitel.

Wesen und Ursprung des Staates.

1. Wesen des Staates. Der Staat ist die Form der Vereinigung einer durch Abstammung oder geschichtliche Lebensgemeinschaft verbundenen Bevölkerung zu einer obersten, entschließungs- und handlungsfähigen Willens- und Machteinheit; seine Aufgabe ist die Durchsetzung der Lebensinteressen der Gesamtheit, zunächst durch Schutz gegen äußere und innere Feinde, sodann durch Übernahme notwendiger Thätigkeiten auf Gebieten, wo die Thätigkeit der Einzelnen unzulänglich bleibt oder den Interessen der Gesamtheit nicht gerecht wird.

Der Definition füge ich ein paar Bemerkungen hinzu. Was zunächst die Gattungsbestimmung anlangt, so ist mit der Bezeichnung des Staates als Vereinigungsform gesagt, daß er nicht ein selbständiges Wesen, eine Substanz, sondern eine Funktion ist. Und

*) Auch der Abschnitt über den Staat hat natürlich nicht die Absicht, die Staatslehre im einzelnen technisch darzustellen. Es werden lediglich ein paar allgemeine Erörterungen über Principienfragen und über solche Punkte geboten, die dem allgemeinen Interesse an unserem politischen Leben nahe liegen. Wer Belehrung über die Gestaltung der staatlichen Einrichtungen und Thätigkeiten im Einzelnen sucht, wird die Darstellungen des positiven Staatsrechts in Werken wie v. Rönne's Staatsrecht der preußischen Monarchie (4. Aufl. 1881 ff., 4 Bde.) und desselben Staatsrecht des deutschen Reichs (1876, 2 Bde.), oder G. Meyer's Lehrbuch des deutschen Staatsrechts (2. A. 1885) oder auch das kleine schätzenswerte Handbuch der Verfassung und Verwaltung in Preußen und dem deutschen Reich von Graf Hue de Grais (6. A. 1888) zur Hand nehmen. Allgemein begriffliche Konstruktionen des Staats und seiner Funktionen findet man in den Werken über Rechtsphilosophie, wie A. Trendelenburg, Naturrecht (2. A. 1868), A. Lasson, System der Rechtsphilosophie (1881), Fr. v. Holtzendorff, Principien der Politik (2. A. 1879); auch die Darstellungen der Historiker F. C. Dahlmann, Die Politik (2. A. 1847) und G. Waitz, Grundzüge der Politik (1862) mögen hier erwähnt werden. Auf die für die geschichtliche Entwickelung der Auffassung des Staates wichtigsten Werke wird in der folgenden Darstellung selbst hingewiesen werden.

damit ist weiter gesagt, daß er nicht um seiner selbst willen als absoluter Zweck, sondern um des Wesens willen, dessen Funktion er ist, besteht. Wobei denn auch hier gilt, daß im geschichtlichen Leben ebenso wie im organischen jede Funktion zugleich einen Teil der Lebensbethätigung ausmacht, und insofern nicht ein blos äußerliches Mittel, sondern zugleich Teil des Selbstzweckes ist.

Die Substanz, zu deren Lebensformen der Staat gehört, ist eine durch Abstammung oder geschichtliche Lebensgemeinschaft verbundene Bevölkerung. Ich habe den Ausdruck Volk vermieden; Staat und Volk fallen nicht notwendig zusammen; die Staatsgrenzen können gegen die Grenzen der Nationalität zurückbleiben oder über sie hinausgreifen. Jenes war bei den antiken Stadtstaaten der Fall, die Nation zerfiel in eine Menge von Staaten; dieses im römischen Reich und in den meisten modernen Großstaaten: mehrere Nationalitäten oder wenigstens Bruchstücke solcher sind darin zu einer staatsbürgerlichen Einheit zusammengefügt. Erst in unserem Jahrhundert wird dieses Verhältnis als ein abnormes empfunden, das 18. Jahrhundert nahm daran noch nicht Anstoß. In der Gegenwart ist die Tendenz zur Bildung rein nationaler Staaten ein wichtiges Moment in der politischen Bewegung, sie macht sich mit Nationalisirungsbestrebungen in der inneren, mit Losreißungsbestrebungen in der äußeren Politik bemerkbar. Und augenscheinlich ist der Vorteil rein nationaler Staaten im Kampf ums Dasein unter den herrschenden Verhältnissen ein nicht geringer, daher die Bestrebungen zur Nationalisirung aller Staatsangehörigen, so erbitternd sie zunächst wirken, verständlich sind; wobei es denn absurd genug bleibt, daß jede Nation der andern als Schändlichkeit vorhält, was sie selber innerhalb ihrer Grenzen übt, d. h. logisch absurd, psychologisch ist auch das verständlich. Vielleicht kommt übrigens die Zeit, wo die nationalen Gegensätze im Bewußtsein der europäischen Völker durch andere Gegensätze, z. B. sociale oder religiöse oder intercontinentale, wieder zurückgedrängt werden. An sich ist gegen die Möglichkeit gemischt-nationaler Staaten nichts einzuwenden; wo geschichtliche Lebenseinheit vorhanden ist, wie in der Schweiz oder in Österreich, da können kräftige und widerstandsfähige Staatsgebilde mit Anerkennung der verschiedenen Nationalitäten bestehen. Und selbst da, wo die Vergangenheit nicht verbindet, kann die Interessengemeinschaft

der Gegenwart und der Glaube an die einheitliche Zukunft die nationale Verschiedenheit völlig zurücktreten lassen, wie wir es in den Vereinigten Staaten sehen, wo allerdings eine assimilationskräftige Nationalität in der Bildung begriffen ist.

Eigentümlich liegt das Verhältnis bei den Juden. Verschieden durch Abstammung, Religion und geschichtliche Vergangenheit, bildeten sie Jahrhunderte hindurch eine fremde Schutzbürgerschaft in den europäischen Staaten. Die Aufnahme in das Staatsbürgerrecht erfolgte augenscheinlich auf Grund der Gleichheit nicht nur der Sprache und der Bildung, sondern vor allem ihrer politischen Bestrebungen mit denen der Bevölkerungsgruppe, die seit 1848 entscheidenden Einfluß auf das Staatsleben gewann. Mit der Veränderung der politischen Konstellation seit 1866 ist die Anschauung von der Stellung der Juden zu den Nationalstaaten in weiten Kreisen der Bevölkerung eine andere geworden. Wenn ich mich nicht täusche, hängt die den Juden abgeneigte Stimmung nicht zum wenigsten von der instinktiven Empfindung ab, daß der Jude seine Zukunft, die Zukunft seiner Familie, nicht ebenso ausschließlich mit der Zukunft des Staats oder Volkes, unter dem er lebt, verknüpft sieht, als es die andern Staatsbürger thun: würde Ungarn heute russisch, so würde sich der bisher ungarische Jude bald darein finden, nun ein russischer Jude zu sein, oder er würde die ungarische Erde von den Füßen schütteln und nach Wien oder Berlin oder Paris ziehen und bis auf weiteres ein österreichischer, deutscher oder französischer Jude sein. Überall fände er Volks- und Religionsgenossen, oft auch Verwandte, die ihm das Einleben in die neuen Verhältnisse leicht machten. Diese Beweglichkeit des Judentums, die sie nicht so feste Wurzeln in einem Lande schlagen läßt, daß sie mit ihm auf Leben und Tod verbunden sind, dürfte die tiefste Ursache des instinktiven Mißtrauens der nationalisirten und ansässigen Bevölkerungen gegen sie sein. Erst wenn die Juden völlig seßhaft werden in dem Sinne, daß der Einzelne seine Zukunft unlösbar verknüpft sieht mit der des Volkes, in dem er lebt, erst dann wird das Gefühl der Abnormität ihres Staatsbürgertums völlig verschwinden. Ob dies geschehen kann ohne die Aufgebung der altnationalen Religionsübung, ist allerdings wohl fraglich.

Was nun die weiteren Bestimmungen unserer Definition anlangt,

so wurde der Staat erklärt als *oberste* Willens- und Machteinheit. Es ist damit der formelle Unterschied gegen andere Gemeinschaftsformen bezeichnet, die *Souveränität*. Entschließungs- und handlungsfähige Willens- und Machteinheit ist jede organisirte Gemeinschaft, eine Aktiengesellschaft oder ein Gesangverein so gut als eine Dorfgemeinde oder eine Religionsgesellschaft. Was den Staat von ihnen formell unterscheidet, ist dies: er erkennt keinen Willen über dem seinigen, der ihm rechtsverbindliche Vorschriften machen kann, dagegen stellt er für die übrigen allgemeinverbindliche Rechtsformen fest, sie stehen unter seiner Botmäßigkeit. Bestritten wird diese Unterordnung nur in gewissem Sinne von der Kirche, wenigstens der katholischen. Doch setzt auch sie der modernen Staatsgewalt nur ideelle Ansprüche und je nachdem ideellen Widerstand entgegen, sie begegnet ihm nicht mit den weltlichen Machtmitteln ihrer Angehörigen. Und der Staat kann jedenfalls nicht anerkennen, daß die Angehörigen der katholischen Kirche in einem beschränkteren Sinne Unterthanen seien als die anderen; auch können vertragsmäßige Vereinbarungen mit der Kirchengewalt nicht als Staatsverträge, sondern nur als widerrufliche Bestimmungen der Staatsgewalt für ihre Unterthanen konstruirt werden.

Schwierigkeiten machten in diesem Stück von jeher die Bundesstaaten. Neuerdings hat die höchst eigentümliche Gestaltung der Dinge im deutschen Reich Veranlassung gegeben, souveräne und nicht souveräne Staaten zu unterscheiden; so bezeichnet G. Meyer in der Einleitung zu seinem Lehrbuch des deutschen Staatsrechts die Glieder des deutschen Reiches als „nicht souveräne" Staaten. In der That ist ihre Stellung eine so eigentümliche, daß die widerspruchsvolle Benennung vielleicht nicht unangemessen ist. Ob es aber zweckmäßig ist, den Begriff des Staates selbst zu ändern, scheint doch zweifelhaft. Ist das Reich ein wirklicher Staat, und das ist es offenbar, da es nach außen durchaus als Einheit auftritt und nach innen die Reichsbewohner zu direkten Unterthanen hat, denen es durch eigene Organe mit Gesetzgebungs- und Verordnungsgewalt gebietet und Recht spricht, so sind die Glieder des Reiches nicht mehr eigentliche Staaten. Freilich, sie waren es vorher und haben sich nicht formell ihrer alten Stellung begeben, ihre Fürsten werden nach wie vor als

Souveräne angesehen, und auch die alte Staatsthätigkeit ist in großem Umfang bestehen geblieben. Da aber das Reich den Umkreis seiner Befugnis selbständig bestimmt und sie durch seine Organe auf Kosten der Glieder erweitern kann, so ist die Thätigkeit der Glieder als durch Reichsrecht bestehend anzusehen. Und daß damit die Einzelstaaten dem Begriff nach aufgehört haben, Staaten im eigentlichen Sinne zu sein, ist offenbar. Freilich sind sie auch nicht Provinzen in der üblichen Bedeutung des Worts. Die Sprache hat eben für die mannigfaltige Abstufung der Abhängigkeitsverhältnisse der Glieder eines Staatsganzen, wie sie in jüngster Zeit sich ausgebildet haben, keine Namen. Das alte Schema, Staat und Provinz, reicht für die komplicirteren Bildungen nicht mehr aus, und es steht natürlich nichts im Wege, die Glieder des Reichs, ebenso wie die der großen nordamerikanischen Republik, Staaten zu nennen.

Die *inhaltliche* Bestimmung des Staats wurde in der an die Spitze gestellten Definition so gefaßt: seine Aufgabe ist die Durchsetzung der Lebensinteressen der Gesammtheit zunächst durch Schutz gegen äußere und innere Feinde, sodann durch Übernahme notwendiger Thätigkeiten auf Gebieten, wo die Thätigkeit der Einzelnen unzulänglich bleibt oder den Interessen der Gesammtheit nicht gerecht wird. Die erste Seite der Aufgabe wird durch die Heeres- und die Gerichts- und Polizeiorganisation, die andere durch die vielzweigige Verwaltungsthätigkeit gelöst: das Verkehrswesen, mit Einschluß des Verkehrsrechts und des Maß- und Münzwesens, das Unterrichtswesen, das Sanitätswesen, das Armenwesen sind Gebiete, auf denen die Staatsthätigkeit mehr oder minder die Einzelthätigkeit ersetzt hat.

2. Die Bestimmung der Aufgabe des Staats hat zu einer Principienfrage Veranlassung gegeben, die die Geschichte der Staatslehre in der Neuzeit beherrscht. Der Gegensatz zwischen der *absolutistischen* und der *liberalistischen* Staatslehre läßt sich konstruiren als verschiedene Antwort auf jene Frage. Die liberalistische Doktrin setzt als die begrenzte Aufgabe des Staates den Schutz der Rechte, welche den Individuen als solche innewohnen, die absolutistische Theorie bestimmt die Aufgabe des Staates als an sich unbegrenzte Fürsorge für die Wohlfahrt der Gesammtheit. Er geht

vom Staat aus und läßt Recht und Gesetz durch Selbstbestimmung oder Beschränkung seiner ursprünglichen und rechtlich grenzenlosen Gewalt entstehen, während der Liberalismus vom Individuum ausgeht und durch seine Thätigkeit den Staat als eine Veranstaltung zu gemeinsamem Schutz für gewisse bedrohte Interessen entstehen läßt. Ich deute mit ein paar Strichen die Geschichte des Principienkampfes an.

An die Spitze der modernen Staatslehre kann man als Vertreter der beiden entgegengesetzten Principien die beiden englischen Philosophen Thomas Hobbes und John Locke stellen. Mit dem sehr scharfsinnig und folgerecht aufgebauten System des Hobbes (De cive, 1642; Leviathan, 1650) beginnt die absolutistische Theorie auf dem Boden der rein rationalen modernen Philosophie. Der Staat entsteht nach ihm durch die teleologische Notwendigkeit, dem Naturzustand, dem Krieg Aller gegen Alle, der eine notwendige Folge der natürlichen Habsucht und Herrschsucht ist, ein Ende zu machen; er ist darum absolute, durch kein Recht von außen beschränkte Gewalt. Das folgt aus seinem Begriff; es giebt Recht nur durch den Staat und in dem Staat, nicht aber vor dem Staat und gegen den Staat. Sobald man letzteres annimmt, hat man den Begriff des Staates aufgehoben; dann könnte der Unterthan, auf sein Recht sich berufend, dem Staat den Gehorsam verweigern, d. h. der Naturzustand dauerte fort. Will man das nicht, will man überhaupt einen Staat, so muß man ihn auch wollen, wie er allein sein kann, rechtlich allmächtig; der Staat, das liegt in seinem Begriff, ist Quelle des Rechts und eben darum kann er kein Unrecht thun. Er kann unrichtig, aber nicht unrecht handeln. Er kann und muß sich selber begrenzen, aber er ist nicht von außen durch fremdes Recht begrenzt; er kann und wird unter Umständen richterliche Entscheidung zwischen seinen Ansprüchen und denen der Unterthanen herbeiführen, aber diese Entscheidung geschieht durch seine Organe, in seinem Auftrag, durch seinen Willen, ja eigentlich zum Schutz seines eigenen dauernden Willens gegen die Überwältigung durch Zufälle. — In zwei weiteren Bestimmungen kommt diese rechtliche Allmacht des Staates bei Hobbes aufs Schärfste zum Ausdruck: es giebt kein Eigentum, als durch den Staat, und darum hat er ein unbeschränktes Recht, über die Güter der Unter-

thanen zu verfügen. Und es giebt keine Religion, als durch Anerkennung von Seiten des Staates; nicht anerkannte Religion ist Aberglaube. — Wenn Hobbes die erste Bestimmung nicht benutzt, um einen socialistischen Staat zu konstruiren, so fordert er dagegen mit Entschiedenheit die Staatskirche; selbständige Religionsgesellschaften sind für den Staat eine Gefahr, sie disponiren zum Aufruhr. Hobbes lebte zur Zeit des großen Bürgerkriegs, seine Wurzel fand er in jenem Anspruch: Gott mehr als den Menschen gehorchen zu wollen. Er sah in dieser Maxime die beständige potentielle Gehorsamsverweigerung, sie vernichtet die Souveränität, indem sie die Entscheidung über die Rechtsverbindlichkeit der Staatsgebote an die Einzelnen ausliefert. Soll der Staat Herr bleiben, so muß er zu dem weltlichen Schwert auch das geistliche Schwert in die Hand nehmen; er muß das Bekenntnis und den Kult feststellen, — sofern er denn etwas derartiges überhaupt notwendig und zweckmäßig findet. Hätte Hobbes den Staatskatechismus festzustellen gehabt, er würde ihn nicht mit allzu viel Artikeln beschwert haben. Vielleicht war sein letzter Gedanke: wenn der Staat das Bekenntnis macht und die Bürger dazu anhält, dann wird es bald diese alles überwiegende Wichtigkeit in den Augen der Menschen verlieren, und etwas von dem Eifer, der bisher auf transcendente Spekulation und Praxis vergeblich verwendet worden ist, wird auf die Ausbildung diesseitiger Erkenntnis und Kultur übergehen.

Der Einfluß von Hobbes ist der deutschen Staatsphilosophie durch S. Pufendorff, den ersten Lehrer des „Naturrechts" auf einer deutschen Universität (Heidelberg), im Gegensatz zu dem theologisch begründeten Recht, vermittelt worden; in seiner Abneigung gegen die ständische Mitregierung ist der Hobbessche Gedanke von der Unteilbarkeit der souveränen Staatsgewalt, von der inneren Absurdität des imperium mixtum erkennbar. Seine Nachfolger Thomasius und Wolff, die einflußreichsten deutschen Staatsrechtslehrer im 18. Jahrhundert, bleiben ganz auf dem Boden dieser Anschauungen: der Staat ist die irdische Vorsehung, seine Aufgabe ist die Förderung der gesammten materiellen und geistigen Kultur. „Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen wie Väter zu den Kindern", lehrt Wolff in seinen vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen

Leben (1721) und giebt ihnen ausführliche Anleitung zur Erfüllung dieser Stellung. Die Praxis zu dieser Theorie ist das Regiment Friedrichs und Josephs: der Fürst sieht alles, weiß alles, kann alles, thut alles, was zur Aufklärung und Wohlfahrt seiner Völker und Länder dienlich ist. — Rousseau, Robespierre und der demokratische Cäsarismus können als eine andere Entwicklung der Hobbesschen Staatsdoktrin bezeichnet werden. Auch der Socialismus gehört hierher; man weiß, mit welchem Hohn Lassalle diejenigen verfolgt, die den Staat auf den Rechtsschutz beschränken und ihn so zum Generalnachtwächter erniedrigen.

An der Spitze der liberalistischen Staatstheoretiker steht J. Locke. Seine beiden Abhandlungen über die Staatsregierung (Two treatises on civil government, 1689) kann man als den politischen Katechismus des Liberalismus bezeichnen. Locke geht aus vom Individuum: die Einzelnen treten zusammen und bilden den Staat durch einen Vertrag, wie sie etwa auch eine Handelsgesellschaft bilden. Der Zweck dieser Gesellschaft ist der Schutz der Rechte und Interessen der Teilnehmer; und diese kommen auf drei Stücke hinaus: Leben, Freiheit und Eigentum. Mit der Lösung dieser Aufgabe ist der Auftrag des Staates erledigt; er überschreitet seine Befugnis, wenn er z. B. in die Religionsübung sich einmischt. Gegen derartige rechtswidrige Übergriffe des Staates hat das Individuum das Recht des Widerstandes. — Lockes Abhandlungen erschienen im Jahre nach der „glorreichen Revolution"; ihr nächster Zweck war, wie es in der Vorrede heißt, das englische Volk wegen dieser Revolution zu rechtfertigen; sie richten sich gegen die Lehre vom leidenden Gehorsam, die damals von allen Kanzeln verkündet wurde.

Im folgenden Jahrhundert wurden diese Gedanken allmälig zur politischen Gemeinweisheit der europäischen Gesellschaft. In Voltaire fanden sie, wie alle Vorstellungen Lockes, den wirksamsten Verbreiter. Unter den deutschen Staatstheoretikern ist Kant der entschiedenste Vertreter der Anschauung, daß Rechtsschutz die ganze Aufgabe des Staates sei. „Freiheit", so erklärt er in der Einleitung zur Rechtslehre (1797), „Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür, sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Men-

schen kraft seiner Menschheit zustehende Recht." Unrecht ist Einbruch in diese so begrenzte Freiheit des Anderen. Dieses zu verhindern, indem er ihm Zwang entgegensetzt, ist die einzige ursprüngliche Aufgabe des Staates. Hierzu bildet er durch die gesetzgebende Gewalt ein System von Gesetzen aus, d. h. Regeln zur Abgrenzung der Freiheitsgebiete der Einzelnen gegen einander; hierzu ordnet er die Organe der Rechtsprechung und verschafft sich in der Exekutivgewalt Machtmittel, um mit übermächtigem Zwang dem Unrecht an jedem Punkt begegnen zu können.

Seit Ende des 18. Jahrhunderts beginnt diese Anschauung in den nach englischem Vorbild konstruirten Verfassungen in Gestalt von allgemeinen Menschenrechten, für die der Staat Gewähr leistet, zu erscheinen. Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung hebt mit der Aufstellung des Grundsatzes an: „Wir erachten als selbstoffenbare Wahrheit, daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten begabt sind; daß zu diesen Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören. Daß diese Rechte zu sichern, Regierungen unter den Menschen eingesetzt sind, welche ihre gerechten Befugnisse von der Einwilligung der Regierten ableiten; daß so oft eine Regierungsform gegen diese Ziele zerstörend wirkt, es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen"*). Das sind lauter Lockesche Sätze. In den 12 Zusatzartikeln zur Verfassung werden diese Rechte dann näher bestimmt. Art. I: „Der Kongreß soll kein Gesetz geben, wodurch eine Religion zur herrschenden erklärt oder ihre freie Ausübung verboten würde, oder wodurch die Rede- oder Preßfreiheit, oder das Recht des Volkes sich friedlich zu versammeln und die Regierung um Abstellung von Beschwerden zu bitten verkürzt würde." Der zweite Artikel garantirt das Recht Waffen zu besitzen und zu tragen, die folgenden die Unverletzlichkeit des Hauses und der Person, Geschworenengerichte mit öffentlichem Verfahren u. s. w.

Von hier sind diese Bestimmungen dann in die französischen und aus ihnen in die übrigen Verfassungsurkunden des Kontinents

*) Fr. Lieber, Über bürgerliche Freiheit und Selbstverwaltung (deutsch von Mittermaier 1860) S. 410. Daselbst auch die im folgenden angeführten Stücke.

übergegangen, beginnend mit der Déclaration des droits de l'homme vom 26. August 1789. Die Verfassung von 1793 stellt an die Spitze die folgende pathetisch-moralische Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers. „In der Überzeugung, daß das Vergessen und Mißachten der natürlichen Rechte des Menschen die einzige Ursache des Unglücks der Welt ist, hat das französische Volk beschlossen, in feierlicher Erklärung diese heiligen und unveräußerlichen Rechte darzulegen. — Diese Rechte sind: die Gleichheit, die Freiheit, die Sicherheit, das Eigentum. — Das Recht, seine Gedanken und seine Meinungen auf dem Wege des Drucks oder auf jede andere Weise zu offenbaren, das Recht, sich friedlich zu versammeln, die freie Übung des Gottesdienstes dürfen nicht untersagt werden. — Niemand darf angeklagt, verhaftet oder festgehalten werden, als in den vom Gesetz bestimmten Fällen und nach den von demselben vorgeschriebenen Formen." Daneben erscheint dann ein Recht auf Arbeit oder Unterhalt und auf Unterricht, und den Schluß bildet die feierliche Erklärung des Revolutionsrechts: „Wenn die Regierung die Volksrechte verletzt, ist der Aufstand für das Volk und für jeden Volksteil das heiligste Recht und die unerläßliche Pflicht."

Auch das Frankfurter Parlament hielt es für seine erste Aufgabe, die allgemeinen Grundrechte des Deutschen festzustellen. In der preußischen Verfassung handelt Titel II, nach dem Vorbild der Belgischen Verfassung von 1830, „von den Rechten der Preußen" überhaupt.

3. Der principielle Gegensatz der absolutistischen und liberalistischen Auffassung von der Aufgabe des Staats und dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat ist scharf und bestimmt. Nach der einen konstituirt die Summe der Einzelnen den Staat als eine Einrichtung zur Erreichung eines bestimmten Zwecks, des Schutzes gegen Gewalt und Unrecht, und ernennt Gesetzgeber, Verwalter und Richter als verantwortliche Beauftragte zur Durchführung der durch jenen Zweck erforderten Maßregeln; ein Hinausgehen der Beauftragten über den Auftrag ist widerrechtlich und giebt jedem Einzelnen das Recht zum Widerstand. Nach der anderen ist der Staat, mit dem Aristotelischen Ausdruck, früher als der Einzelne; seine Gewalt und sein Recht über den Einzelnen sind unbegrenzt, wie sein Zweck, die Wohl-

fahrt der Gesammtheit. Was der wie immer konstituirten Staatsgewalt zu diesem Zwecke erforderlich scheint, mag sie anordnen und den Einzelnen auferlegen, deren Pflicht zum Gehorsam so unbegrenzt ist, als das Recht des Staats zu gebieten.

In der Ausführung verliert der principielle Gegensatz viel von seiner Schärfe. Auch ein absolutistischer Politiker wird der Staatsgewalt nicht raten, von ihrem unbegrenzten Recht, zu handeln und zu gebieten, einen unbegrenzten Gebrauch zu machen; auch Hobbes empfiehlt, den Einzelnen, soweit es ohne Gefährdung der Wohlfahrt der Gesammtheit geschehen kann, Freiheit zu lassen und keine Aufgaben zu übernehmen, die der Thätigkeit der Einzelnen überlassen bleiben können. Andererseits wird der liberalistische Politiker zugestehen, daß auch der beschränkte Zweck des Rechtsschutzes nicht ohne einschneidende Beschränkungen der Freiheit des Einzelnen erreicht werden kann; auch der reine Rechtsstaat wird den Einzelnen nicht blos mit allerlei Verboten umgeben, sondern auch zu positiven Leistungen ihn anhalten und nötigenfalls zwingen. Die Aufrechterhaltung des Rechtszustandes, der Schutz gegen innere und äußere Feinde erfordert Machtmittel, Heer, Flotte, Polizei, Richter, Staatsanwälte, Geschworene u. s. w., zu deren Beschaffung der Staat die Einzelnen in Form von persönlichen Diensten und Vermögensleistungen nötigt. Und auch der liberalistische Politiker kann natürlich, wenigstens in praxi, nicht der Meinung sein, daß der Einzelne zu diesen Leistungen nur nach vorgängiger Einwilligung herangezogen werden dürfe. Sondern notwendig wird, wer als Glied eines Volkes geboren wird, damit ohne Weiteres auch Unterthan der Staatsgewalt, und keineswegs wird ihm die Staatsordnung vorher zur Billigung vorgelegt; höchstens steht ihm, wenn er sie unerträglich findet, frei das Land zu räumen. Und auch die Auslegung jener allgemeinen Menschen- oder Bürgerrechte wird ja notwendig Sache der Staatsgewalt, nicht des Einzelnen sein; im Falle des Zweifels über Bedeutung und Umfang des Eigentums- oder Versammlungsrechts oder des Rechts, seine Ansichten durch Rede, Schrift, Druck u. s. w. zu verbreiten, giebt die Staatsgesetzgebung, nicht der Einzelne, authentische Erklärungen, und sie wird durch seine Einrede, daß ihm sein unveräußerliches Menschenrecht durch ihre Auslegung verkümmert werde, sich nicht abhalten

lassen, die Grundrechte durch ihre Gesetze zu bestimmen und zu begrenzen.

Freilich werden damit die „unveräußerlichen Grundrechte" des Individuums im Grunde illusorisch; es giebt dann in Wirklichkeit doch kein Recht des Einzelnen gegen den Staat, sondern nur ein Recht im Staat und durch den Staat. Und wir werden also sagen, der wirkliche Staat erkennt die Theorie des demokratischen Liberalismus von dem Verhältnis des Einzelnen zum Staat nirgend an und kann sie nicht anerkennen. Er gäbe sich selbst damit auf. Wären die Einzelnen Inhaber von ursprünglichen Rechten, die der Staat vorfände und als absolute Grenze seines Rechts anerkennen müßte, oder vielmehr zu deren Schutz er von den Einzelnen ins Leben gerufen würde, so bliebe die Souveränität bei den Einzelnen und es gäbe keinen Staat; jeder hätte dann das Recht, jederzeit zu erklären, der Staat überschreite in diesem oder jenem Stück seine Befugnis und damit sei für ihn, diesen Einzelnen, die Pflicht zum Gehorsam wenigstens in diesem Stück hinfällig. Soll dies nicht sein, soll es einen Staat überhaupt geben, so muß seine Befugnis als rechtlich — ich sage rechtlich — unbegrenzt und ebenso die Pflicht des Einzelnen zum Gehorsam als rechtlich — nicht moralisch — unbegrenzt gesetzt werden. Ein Revolutionsrecht, ein Recht zum Widerstand gegen die zu Recht bestehende Staatsgewalt ist eine logische Absurdität.

Werden wir so von dieser Seite auf die Formel des Hobbes geführt, so erweist sich die Formel Lockes auch als unzulänglich zur rein historischen Beschreibung der Leistungen, die der wirkliche Staat, wenigstens auf höherer Kulturstufe, überall übernimmt: es giebt keinen Staat, der jener Definition entspricht, keinen Staat, in dem nicht Funktionen sich finden, die sich nicht füglich unter den Titel Rechtsschutz bringen lassen, man denke an die Armenversorgung, an die Wege-, Bau-, Sanitätspolizei, an die Fürsorge für Unterricht und Erziehung, an die Verkehrsverwaltung u. s. w. Der wirkliche Staat hat diese Aufgaben überall in größerem oder geringerem Umfang in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, und der Liberalismus könnte also seine Definition nur dadurch retten, daß er sagte, der wirkliche Staat sei mit einer unwiderstehlichen Neigung zur Überschreitung seiner Aufgabe behaftet.

Hinzufügen kann man dieser Betrachtung nun allerdings, daß mit Recht als die erste, wichtigste und unerläßlichste Leistung des Staates, neben der Erhaltung der Macht und Würde des Volks nach außen, die Sicherung des Rechts und Friedens nach innen angesehen wird. Ferner, daß jede darüber hinausgehende positive Wohlfahrtssorge von dem Gesichtspunkt sich leiten lassen muß, die Thätigkeit der Einzelnen nicht zu ersetzen und überflüssig zu machen, sondern vielmehr die Bedingungen ihrer Möglichkeit herzustellen, soweit solche jenseits der Kräfte des Einzelnen liegen. Und darin hat also der Liberalismus Recht, daß die Staatsthätigkeit überall als eine subsidiarische zu betrachten ist, die nur eintritt, wo Kraft und Thätigkeit der Einzelnen nicht ausreichen.

Vielleicht lassen die beiden Formeln eine Vereinigung in folgender Gestalt zu: Aufgabe des Staates ist, die möglichste Freiheit Aller im Zusammenleben möglich zu machen, nicht aber blos eine leere formelle Freiheit, sondern eine wirkliche Freiheit, das ist die reale Möglichkeit für jedes Individuum, als Selbstzweck zu leben und die Kräfte und Anlagen seiner Natur in einem System von Thätigkeiten und Fertigkeiten aus dem Mittelpunkt seines eigenen Wesens zu entfalten.

4. Es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß der griechischen Staatslehre die liberalistische Auffassung eigentlich ganz fehlt. Plato betrachtet den Staat oder die Stadt als einen Menschen im Großen, zu dem sich die einzelnen Bürger wie die Glieder zum Leibe verhalten; woraus denn ohne weiteres folgt, daß die Bürgerschaft über die Einzelnen ein ebenso unbedingtes Recht hat, sie zu formen, zu brauchen, oder sie wegzuwerfen, als der Einzelne über seine Glieder. So auch Aristoteles, der das Wohlfahrtsprincip in seine Erklärung des Staates aufnimmt: entstanden um der Erhaltung, bestehe er um der Wohlfahrt willen. Wenngleich er die platonische „Einheit" als eine allzu enge ablehnt, so entfernt er sich von der ganzen Betrachtungsweise doch nicht weit; auch bei ihm ist selbstverständlich, daß der Staat die Erziehung bestimmt und dadurch seine Bürger selbst formt, oder daß er in die Gestaltung des Gesellschaftslebens bestimmend eingreift. — Der Theorie entsprechen die Thatsachen, die sie vor Augen hat; den antiken Städten selbst ist die individuelle

Freiheit eigentlich ein fremder Begriff; der Mensch geht dort im Bürger auf, es giebt keine Sphäre, die nicht auf den Staat bezogen wäre, Familie, Erziehung, Geselligkeit, Religion, Kunst, alles zielt auf den Staat, in dem die Lebensbethätigung der ganzen Bürgerschaft ihre Einheit hat. Und niemand verlangt nach Freiheit vom Staat, sondern lediglich nach Freiheit im Staat, d. h. nach politischer Macht.

Das Streben nach persönlicher Freiheit, d. h. das Streben nach Freiheit vom Staat, oder nach Abgrenzung eines Gebiets für die individuelle Selbstbestimmung ist der modernen, oder vielleicht kann man sagen der christlichen Welt eigen. Es hängt mit zwei Umständen zusammen. Der erste liegt auf dem Gebiet des religiösen Innenlebens. In der antiken Welt war die Religion ihrem ganzen Wesen nach Staatsreligion. Das Christentum ist Religion des Individuums, des Menschen, nicht des Bürgers. Es hat zum Staat ursprünglich gar keine Beziehung; aus allerlei Volk, ohne Unterschied nationaler und socialer Stellung, fielen ihm einzelne Seelen zu, die irdischen Unterschiede gingen in der Zugehörigkeit zu dem überirdischen Gottesreich unter; Gott mehr gehorchen als den Menschen, d. h. dem Staat, war die praktische Folge dieser veränderten Stellung und sie wurde in dem passiven Widerstand, der zum Martyrium führte, einleuchtend gezogen. So sehr im weiteren Verlauf Anpassung des Christentums an die Welt stattgefunden hat, so ist doch dies Bewußtsein nie ganz verloren gegangen; der christliche Gott ist nie Staats- oder Nationalgott und das Christentum nie Staatsreligion in dem alten Sinne geworden. Es gab Verfolgung Andersgläubiger, die es in der alten Welt nicht gab, wie es denn auch keine Religionskriege gab; aber eben daß es Andersgläubige gab, beweist, daß die Religion etwas anderes war, als die Staatsgläubigkeit der alten Welt. Innerhalb der christlichen Welt steht, wie Dahlmann einmal sagt, das Individuum zuletzt unberechenbar gegen den Staat.

Der andere Umstand ist eine zunächst äußerliche Verschiedenheit: der antike Staat bestand in einer Stadtbürgerschaft, der moderne Staat umfaßt ein Land und Volk. Der äußere Unterschied wirkt aber auf die innere Gestaltung zurück. Ein Millionenstaat kann der Natur der Sache nach nicht die Einheit eines Stadtstaates haben, in

dem eine souveräne Bürgerschaft in der Volksversammlung als einheitlicher Körper beschließt. Das ganze Verhältnis des Einzelnen zum Staat ist hier ein viel engeres, als dort. Auch der Unterschied der monarchischen und republikanischen Verfassung wirkt in diesem Sinne. In einer Stadt kann es keine eigentliche Monarchie geben; es gehört eine gewisse Weite und Ferne zu ihrer Entwickelung. Das demokratische Regiment aber neigt stärker dazu, auch das persönliche Leben des Bürgers der staatlichen Regelung zu unterwerfen. Politik und Gesetzgebung hängt hier von der öffentlichen Meinung ab, und was darf die öffentliche Meinung von dem Einzelnen nicht fordern, was scheint billiger, als daß er sich ihr unterwirft? Wenn dagegen ein Monarch von seinen Unterthanen Unterwerfung unter seine persönlichen Anschauungen verlangen wollte, so würde das als unerträgliche Tyrannei empfunden werden. Daher denn eine monarchische Regierung in der Regel der persönlichen Freiheit viel größeren Spielraum läßt, als eine demokratisch-republikanische. Die ganze Staatsthätigkeit nimmt dort mehr die Richtung auf die äußere, hier auf die innere Politik, auf die Gestaltung der Anschauungen und Lebensgewohnheiten der Bürger.

5. Der Ursprung des Staates. In der Erörterung dieses Problems pflegte die rationalistisch-abstrakte oder naturrechtliche Philosophie des 18. Jahrhunderts von einem ursprünglichen Naturzustande auszugehen, in dem die Menschen ohne Staat und Rechtsordnung lebten, um dann die Frage zu stellen: wie kamen die bis dahin staatlosen Menschen dazu, den Staat zu begründen? Und auf diese Frage schien dann immer wieder die nächstliegende Antwort zu sein: durch Vertrag. Indem die Zweckmäßigkeit einer allgemeinen Rechtsordnung einleuchtete, entschlossen sie sich zu ihrer Errichtung. So entstand wenigstens der Rechtsstaat; daneben mochten denn auch durch Unterwerfung der Schwächeren unter die Stärkeren staatenähnliche Gebilde entstehen.

Eine wirklich geschichtliche Betrachtung wird sich von der Anschauung leiten lassen, daß der Staat nicht zu den durch Willkür gemachten Dingen gehört, sondern eine wesentliche und notwendige Lebensfunktion des Menschen ist. Ein vorstaatlicher Zustand ist eine leere Fiktion. Jene abstrakt-rationalistische Philosophie erwog in

ganz ähnlicher Weise den Ursprung der Sprache oder der Religion: wie kamen bisher sprachlose Menschen zur Sprache? und antwortete: sie erfanden die Sprache, nachdem sie von ihrer Nützlichkeit sich überzeugt hatten. Die Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts kennt das Problem in dieser Form überhaupt nicht mehr; sie geht von der Anschauung aus: so lange es Menschen gab, so lange gab es Sprache, freilich in höchst verschiedener Entwickelung, entsprechend der verschiedenen Entwickelung des geistigen Lebens, das in einem System von Lautsymbolen sich zum Ausdruck bringt; aber der sprachlose Mensch (homo alalus) ist eine leere Fiktion. Die Frage nach dem Ursprung der Sprache bedeutet nichts anderes als die Aufgabe, die geschichtlichen Wandlungen der Sprache zurückzuverfolgen, so weit es möglich ist, und zuletzt durch physiologisch-psychologische Konstruktion die Anknüpfung an die Formen der Symbolisirung innerer Vorgänge zu suchen, die wir in der tierischen Welt finden.

Nicht anders steht die Sache hier: so wenig es sprachlose Menschen gegeben hat, die in einem bestimmten Zeitpunkt die Sprache erfanden, so wenig hat es staatlose Menschen gegeben, die irgendwo und irgendwann den Staat gründeten. Was wir Staat nennen, war vorhanden, so lange Menschen leben, freilich in sehr verschiedener Entwickelung, entsprechend dem verschiedenen Inhalt des Gesammtlebens, dessen Form oder Funktion der jedesmalige Staat ist. Die Frage nach dem Ursprung bedeutet daher auch hier nichts anderes als die Aufgabe, die Entwickelung des Staats an der Hand geschichtlicher und ethnologischer Thatsachen so weit als möglich zu verfolgen und zuletzt auch hier die Anknüpfung an die homologen Bildungen der tierischen Welt zu suchen.

Natürlich ist das eine unendliche Aufgabe, so gut wie die Aufgabe, die Entstehung und Entwickelung der Sprache oder vielmehr aller einzelnen Sprachen aus ersten physiologischen Reflexlauten zu beschreiben. An diesem Ort kann es sich nur um einen Versuch handeln, in einem schematischen Entwurf die typischen Grundformen aufzustellen, welche das Staatswesen in der geschichtlichen Entwickelung durchlaufen hat.

Vielleicht kann man mit Schäffle vier derartige Entwickelungsstufen des Staatslebens konstruiren; wobei selbstverständlich gilt, daß

es sich nur um eine schematisirte Gleichförmigkeit in den Grundzügen der Entwickelung handelt, welche die größte Mannigfaltigkeit im Einzelnen nicht ausschließt, und ferner, daß diese Entwickelungsstufen so wenig als die Altersstufen im Leben des Individuums durch scharfe Grenzen von einander geschieden sind*).

Als prähistorische Urform wäre die schweifende Horde anzusehen; das tierische Analogon ist die Heerde, wie sie bei einigen Arten der Säugetiere und Vögel erscheint. Die Horde ist geeint durch Blutsverwandtschaft; die Gesammtheit der Glieder bildet eine Abstammungseinheit, ohne Gliederung in Familien und Geschlechter, ohne Seßhaftigkeit und Eigentum, abgesehen von einem primitivsten Eigentum an Waffen und Gerät. Häuptlinge sind Führer im Krieg und üben eine unbestimmte Gewalt im Sinne der Friedenserhaltung und Disciplinirung nach innen; das tierische Analogon sind die Führer der Heerde. Gelegentlich entstehen zwischen blutsverwandten Horden lockere Verbindungen zur Erreichung gemeinsamer Zwecke.

Die zweite typische Form ist die geschlechtermäßig gegliederte Völkerschaft. Das Charakteristische für diese Stufe ist einerseits die Durchführung einer festen Gliederung der Gesammtheit in Geschlechter und Familien, andererseits die allmälig sich vollziehende feste Ansiedelung, welche beiden Vorgänge übrigens in enger Wechselwirkung stehen. Dies ist die Verfassung des Gemeinwesens, in welcher wir die arischen Völker bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten erblicken. Das Geschlecht (Sippe, gens, γένος, clan) ist die elementare politische Einheit; es selbst besteht aus Häusern oder Familien. Eine Vielheit von Geschlechtern bildet eine Völkerschaft (die civitas in der Germania des Tacitus, die altgriechische φυλή, die

*) Schäffle, Bau und Leben des socialen Körpers, II, 81 ff. Der Entwurf Schäffles hat zunächst die Entwickelung des germanischen Staatswesens im Auge und ruht wesentlich auf der Darstellung der Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft in dem großen Werk von O. Gierke über das deutsche Genossenschaftsrecht (Bd. I, 1868). Zu vergleichen ist für die antike Staatsentwickelung Fustel de Coulange, La cité antique. Eine lehrreiche Vergleichung der älteren Bildungen des antiken Staatswesens mit den Verhältnissen der amerikanischen Indianer giebt L. H. Morgan, Ancient society. Die östlichen Bildungen zieht herbei Hearn, Aryan household. Über die tierischen Gesellschaften handelt A. Espinas, deutsch von Schlösser (1879).

altrömische tribus, die in der späteren πόλις oder civitas nur in umgestalteten Resten erhalten sind). Als ein Mittelglied zwischen Geschlecht und Völkerschaft finden wir in Griechenland die Phratrie, in Rom die Curie, bei den Germanen die Hundertschaft, kleinere Verbände von Geschlechtern. Stammverwandte Völkerschaften treten zu Stammesföderationen zusammen, die nach außen als Einheit sich bethätigen. Eine ähnliche Organisation zeigen die amerikanischen Indianerstämme, nur daß hier die Phratrie fehlt. — Das Geschlecht ist verbunden durch Abstammung von einem Ahnherrn, von dem alle Glieder den Geschlechtsnamen (Kekropiden, Butaden, Cornelier, Fabier u. s. w.) haben; gemeinsamer Kult und gemeinsame Grabstätte erhält diese Beziehung lebendig. Übrigens sind auch Phratrie und Völkerschaft durch gemeinsamen Kult verbunden und verehren einen Stammheros als Ahnherrn. Zwischen den Mitgliedern eines Geschlechts ist in der Regel Heirat nicht gestattet. — Bei den Indianern folgt die Abstammung der weiblichen Linie, die Geschlechter nennen sich in der Regel mit Tiernamen. Eine Menge Spuren lassen darauf schließen, daß mütterliche Abstammung überall die ursprüngliche war und erst mit der Ausbildung des Eigentums durch die väterliche verdrängt worden ist.

Ursprünglich war das Geschlecht die letzte Rechts-, Friedens- und Vermögensgemeinschaft; die Gesammtheit der Hausväter bildete die souveräne Gewalt, innerhalb des Hauses war der Hausvater unumschränkter Herr. Allmälig entwickelte und befestigte sich über dem Geschlecht der Stamm oder die Völkerschaft als höhere Rechts-, Friedens- und Machteinheit; doch behielten, namentlich innerhalb der germanischen Entwickelung, die Geschlechter lange Zeit wesentliche Bedeutung: sie erscheinen im Besitz der gemeinsamen Feldmark, deren Teile unter den Familien durchs Loos verteilt werden; sie stehen im Heere als engster Verband zusammen, sie üben und leiden Blutrache oder nehmen und geben später das Wergeld, so noch in den älteren germanischen Volksrechten; und noch im späteren Mittelalter kündigen Sippen sich Fehde an und schließen mit einander Frieden und Bündnisse. — An der Spitze einer Völkerschaft steht ein Fürst, der gewöhnlich aus einem bevorzugten Geschlecht gewählt wird. Die souveräne Gewalt ist bei der Versammlung der wehrhaften Freien; sie

findet das Recht und beschließt über Krieg und Frieden und Bündnisse. Aus der Mitte der gemeinfreien erheben sich adelige Geschlechter als politisch führende; unter der Masse der Gemeinfreien stehen in mannigfacher Abstufung Unfreie und Schutzgenossen.

Eine dritte Grundform des Gemeinwesens repräsentirt der antike Stadtstaat (πόλις, civitas), die eigentlich historische Lebensform der Griechen und Römer. Der Stadtstaat entsteht durch Zusammenfassung mehrerer Völkerschaften zu einer Staats- und Kulteinheit. Die Sagen von Theseus, der die attischen Phylen zu einer Volksversammlung mit einem Rat und einem Kult (der Burggöttin Athene) vereinigte, von Romulus, der die Tribus der Ramner, Titier und Lucerer zu einer Bürgerschaft zusammenfügte, bewahren die Erinnerung an den Ursprung. Das Charakteristische für diese dritte Stufe ist der Übergang von dem Personal- zum Territorialprincip als Grundlage der politischen Einheit. Die Horde und die gentilicische Völkerschaft sind Personalverbände, in der civitas oder πόλις tritt die Einheit der Stadt und des Gebiets mehr und mehr als wesentlich hervor. Daher auch für die Gliederung der Gesammtheit, die dort von dem Gesichtspunkt der Blutsverwandtschaft beherrscht wurde, hier Ansässigkeit und Besitz maßgebend werden. Die Verfassungsänderungen des Solon und Kleisthenes in Athen, des Servius Tullius in Rom bezeichnen diesen Übergang. Damit ist der Staat und die staatsbürgerliche Gesellschaft eigentlich erst erreicht. Die alten Geschlechtsverbände der Geschlechter und Phylen sterben nun ab, sie bleiben nur als Kultgemeinschaften erhalten. Die Verfassung des neuen Staatsgebildes erwächst aus der älteren: die Volksversammlung ist die alte Versammlung der wehrhaften Freien, der Rat die Versammlung der alten Geschlechtshäupter, der König der aus dem vornehmsten Geschlecht gewählte Vorsteher der enger verbundenen Stammföderation.

Auf einem anderen Wege wurde, nach der durchsichtigen Darstellung Gierkes, bei den germanischen Völkern dasselbe Ziel, der Aufbau der politischen Gemeinschaft auf dem Territorial- statt auf dem Personalprincip, erreicht. In den kriegerischen Bewegungen der Zeit der Völkerwanderung entwickelte sich das Königtum zu einer Herrschaftsgewalt, die über, nicht unter oder in der Volksgemeinde

stand. Die Entwickelung ging aus von den kriegerischen Gefolgschaften, die sich um den König, wie Dienstmannen in privater Abhängigkeit um ihren Herrn, schaarten. Durch Königsdienst, der, wenn er auch ursprünglich eine Minderung der Vollfreiheit zur Folge hatte, doch Ansehen, Macht und Reichtum verschaffte, erhoben sich die Vasallen und Ministerialen über die Gemeinfreien; als Beamte des Königs im Gerichts- und Heerdienst (Grafen) traten sie an die Stelle der alten gewählten Gau- und Hundertschaftsvorsteher; die Freien verminderten sich mehr und mehr, indem sie sich in Dienst und Schutz des Königs und seiner Dienstleute (oder der Kirche) ergaben, und so drang allmälig die Anschauung allgemein durch, daß der König über alle Volksgenossen ein Herrenrecht habe. Dienstherrschaft und Vasallität wurde das Schema, nach dem sich in den germanischen Staaten, namentlich in Frankreich, (England und der Norden bewahrten mehr von der alten Volksfreiheit) die politischen Verhältnisse ordneten. Mitwirkend war hierbei die geschichtliche Anknüpfung an die Anschauungen von dem römischen Kaisertum, und die Organisation des Kirchenregiments neben und unter der Königsgewalt. In dem Herrenstaat, der so an die Stelle des Volksstaates getreten war, fand dann jene Verdinglichung der Herrschaftsrechte statt, auf welcher der mittelalterliche Feudalstaat beruht. Ursprünglich wurde das Amt im Königsdienst mit Grundbesitz, der einzig möglichen Form des Großbesitzes in jener Zeit, ausgestattet. Bei den unentwickelten Wirtschafts- und Verkehrsverhältnissen und der Schwäche der Königsmacht, soweit ihr nicht gewaltige Persönlichkeiten Kraft gaben, wurden Amt und Besitz allmälig erblich und nun kehrte sich das Verhältnis zwischen ihnen um: der Besitz schien nicht mit dem Amt, sondern das Amt oder vielmehr die Herrschaft mit dem Grundbesitz verbunden. So setzte sich hier das Territorialprincip in Gestalt der Territorialherrschaft durch. Die Staatsbildung, welche auf diese Weise entstand, blieb zunächst ein Mittelding zwischen privater Grundherrschaft und wirklichem Staat; das Land mit den Insassen wurde von den Herren vererbt, geteilt, verpfändet, verkauft, beinahe nicht anders als privatrechtlicher Besitz; privates und öffentliches Recht hatten sich noch nicht rein geschieden.

Neben den Grundherrschaften brachte das Mittelalter sodann in

den Städten eine politische Bildung hervor, die, in der altgermanischen Idee der genossenschaftlichen Ordnung wurzelnd, aber das Territorialprincip in sich aufnehmend, den Begriff des Staats und des Staatsbürgertums auf deutschem Boden zuerst verwirklichte. „Unsere gesammte heutige Rechts- und Staatsauffassung ist aus den Anschauungen des Mittelalters durch Vermittelung der Städte erwachsen. In den Städten wurde die Scheidung des öffentlichen und privaten Rechts und die Anerkennung der Einheit und Unveräußerlichkeit des ersteren zuerst vollzogen, wurde der Gedanke einer einheitlichen Gewalt und Verwaltung, eines Alle gleichmäßig verbindenden Gesetzes, kurz eines Staates überhaupt zuerst in seiner eigentümlich deutschen Gestalt erzeugt und erst von hier aus auf die landesherrlichen Territorien übertragen; Kriegs-, Polizei- und Finanzwesen der letzteren wurden geradezu nach dem Vorbild der städtischen Einrichtungen entwickelt; und die Selbstverwaltung sowie die hohe Idee der Korrespondenz von bürgerlichen Pflichten und bürgerlichen Rechten waren in den mittelalterlichen Städten als oberste Principien anerkannt" (Gierke, Deutsche Genossenschaftsrecht, I, 300).

Als die vierte typische Form des politischen Gemeinwesens kann man endlich den modernen Staat bezeichnen. Er ist durch zwei Stücke charakterisirt: die Zusammenfassung vieler Städte und Landschaften in einen einheitlichen Staat (Reich), und die Ausbildung eines selbständigen Staatsbeamtentums und eines allgemeinen Staatsbürgertums. Das römische Reich unter dem Kaisertum ist innerhalb der europäischen Völkerwelt die erste Reichs- und Staatsbildung, in welcher dieser neue Typus zur Erscheinung gekommen ist. Die römische Bürgerschaft hatte allmälig die Gesammtheit der in ihrer Machtsphäre liegenden Bürgerschaften ihrer Botmäßigkeit unterworfen und ihnen die municipale Autonomie genommen. Die unterworfenen Städte wurden nicht einverleibt, sondern durch Beauftragte des römischen Senats beherrscht. Allmälig jedoch vollzog sich eine Umbildung. Es wurden zuerst Einzelne, dann ganze Bürgerschaften, zuletzt durch das Kaisertum alle freien Bewohner des Reichs in die römische Bürgerschaft aufgenommen. Die allgemeine und gleiche Unterthanenschaft war die Form, in der das allgemeine Staatsbürgertum in die Welt kam. Ebenso vollzog sich unter dem

Kaisertum allmälig die Umbildung der alten Magistraturen des Stadtstaats in eine Reichsbeamtenschaft, und an die Stelle der mannichfaltigen Stadtrechte trat ein von der Wissenschaft ausgebildetes, vom Staat sanktionirtes allgemeines und gleiches Recht.

In vielfacher Anlehnung an das Vorbild des römischen Reichs hat sich das moderne europäische Staatswesen entwickelt. Die Aufnahme des römischen Rechts und seiner Anschauungen von dem Verhältnis der Staatsgewalt zu den Unterthanen gab der Entwickelung des landesherrlichen Fürstentums zu einer einheitlichen, absoluten Staatsgewalt, die sich im 16. und 17. Jahrhundert unter dem Einfluß einer Reihe begünstigender Umstände vollzog, die begriffliche Form. Die intermediären Autoritäten des Feudalstaats, die Stände und Städte, verschwanden vor der neuen Staatsgewalt. Im 18. Jahrhundert erreichte das absolute Fürstentum den Höhepunkt seiner Entwickelung: die Scheidung von Obrigkeit und Unterthan ist vollständig durchgeführt; es vollzieht sich die Scheidung von öffentlichem und privatem Recht, und, vom Heer und Finanzwesen ausgehend, wird eine immer umfassendere Staatsverwaltung durch eine immer mehr anwachsende Staatsbeamtenschaft ausgebildet. — Das 19. Jahrhundert hat dann einerseits die Vollendung der Rechtsgleichheit durch Beseitigung der Reste feudaler Vorrechte, andererseits den Beginn einer inneren Umbildung gebracht: der absolute Unterthan ist zum Staatsbürger geworden, indem er wieder zur Teilnahme an dem Heer- und Gerichtswesen, der Verwaltung und Gesetzgebung berufen ist.

Überblickt man die Entwickelung der *Staatsthätigkeit* auf den verschiedenen Stufen der Staatsbildung, so erscheinen als die primitiven und wurzelhaften Funktionen die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung nach innen. Auf der ersten Stufe steht die *Selbsterhaltung nach außen* im Vordergrund, die Horde ist zunächst Wehreinheit. Auf der zweiten Stufe entwickelt sich deutlicher die Funktion der *inneren Friedensbewahrung*. Aus der Sitte beginnt sich das Recht, als ein System von Regeln zur Ausgleichung innerer Zwistigkeiten, auszulösen; die Blutrache wird verdrängt durch rechtlich bestimmte Bußen, die zunächst als Ablösung des Rechts auf Rache erscheinen; die ältesten Rechtsbücher der germanischen Stämme bestehen

größtenteils aus derartigen Bluttaxen, die der Verletzer dem Verletzten statt der Rache zu erlegen durch die Gesammtheit angehalten wird. Völlig ausgebildet erscheinen auf der dritten Stufe die beiden Funktionen; Wehrverfassung und Gerichtsverfassung sind die beiden wesentlichen Seiten des antiken Stadtstaates wie des mittelalterlich-germanischen Staats, Heerbann und Gerichtsbann sind die beiden Gewalten des Königs. Als neue Funktion tritt die Gesetzgebung und Rechtsbildung auf. Geschriebene Gesetze bezeichnen den Anfang einer neuen Zeit. Die Ausgestaltung des Privatrechts ist eine wichtige Leistung der Stadtmagistrate Roms wie des Mittelalters. Auf der vierten Stufe endlich wird das System der vielzweigigen Wohlfahrtsverwaltung ausgebildet: Armenpflege, Sanitäts-, Unterrichts-, Landeskultur-, Gewerbe-, Verkehrsverwaltung. Vielfach trat hier der Staat als Erbe der Kirche ein, zu der er schon im Mittelalter durch die Schirmvogtei in enge Beziehungen gekommen war.

Faßt man die beiden ersten und die beiden letzten Formen zusammen, so erhält man als die zwei großen Stufen der Gemeinschaftsbildung die gentilicische und die politische. Die erste ruht auf der Einheit der Abstammung, die andere auf der Einheit des Territoriums; dort ist Blutsverwandschaft, hier Besitz das formgebende Princip; dort Familien, Sippen, Stämme, hier Dörfer, Gemeinden, Landschaften; dort natürliche und wesentliche Beziehungen, hier künstliche und durch Gesetz gemachte, dort Religion und Sitte, als substantieller Wille der Gesammtheit das ganze Leben umfassend und innerlich bestimmend, hier Recht, durch vernünftige Willkür gebildet, das Leben äußerlich regelnd und individueller Freiheit daneben Spielraum lassend*).

*) Ich gestatte mir an dieser Stelle die Aufmerksamkeit des Lesers nochmals auf das schon früher erwähnte, gedankenreiche Buch von Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft (1887), zu lenken. Die Ausdrücke Gemeinschaft und Gesellschaft bezeichnen zwei typische Schemate der Verbindung von Menschen. Der Typus der Gemeinschaft ist ursprüngliche, auf Wesensgleichheit und natürlichen Bedürfnissen beruhende Einheit des Lebens und Willens; die ihr entspringenden großen Lebensformen sind Hauswirtschaft, Ackerbau, Kunst, welchen die Willensformen Eintracht, Sitte, Religion entsprechen. Der Typus der Gesellschaft ist willkürliche Vereinigung selbständiger Individuen, deren jedes seine Interessen und

Zweites Kapitel.

Die Staatsform oder die Verfassung.

1. Die Verfassung eines Staats wird durch die Gestalt bestimmt, in der die souveräne, den Staatswillen darstellende Gewalt auftritt. Es ist herkömmlich, drei Arten der Staatsverfassung zu unterscheiden: Monarchie, Aristokratie, Demokratie. So bestimmt Aristoteles im dritten Buch der Politik die möglichen Staatsformen: es sei notwendig, daß die Souveränität (*τὸ κύριον*) entweder bei Einem, oder bei Wenigen oder bei den Vielen sei.

In der That sind Monarchie, Aristokratie und Demokratie drei wohl charakterisirte Grundformen der Staatsverfassung, deren Verschiedenheit keineswegs eine blos äußerliche und zahlenmäßige ist, obwohl sie dazu werden kann.

Monarchisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt des ganzen Staatswesens in einer Familie ruht, deren Haupt jederzeit Träger der souveränen Gewalt ist. Die Erblichkeit ist der Monarchie wesentlich; eine Wahlmonarchie ist keine wirkliche Monarchie, hier ist der Schwerpunkt der öffentlichen Gewalt bei den Wählern, aus deren Händen der gewählte Vorsteher eine begrenzte Gewalt empfängt. Aristokratisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt der politischen Macht in einer beschränkten Anzahl hervorragender Familien liegt, deren Ausschuß Träger der souveränen Gewalt ist. Durch Erblichkeit der Würden, durch Namen und Formen kann sich diese Staatsform mehr der Monarchie, oder durch Wahlen und öfteren Wechsel der Personen mehr der Demokratie

Zwecke absolut setzt, zu begrenzter Leistung und Gegenleistung, die durch Vertrag festgestellt oder als darin begründet gedacht werden. Die Lebensformen dieses Typus sind Handel, Industrie und Wissenschaft. Unter den hierzu gehörigen Willens- d. h. Willkürformen nimmt das durch freie gesetzgeberische Thätigkeit des Staates hergestellte Recht die centrale Stellung ein. Das geschichtliche Leben wäre nun zu konstruiren als Bewegung von einem Ausgangspunkt, wo ein Maximum von Gemeinschaft, zu einem Endpunkt, wo ein Maximum von Gesellschaft für Inhalt und Form des Lebens bestimmend ist. An jedem Punkt sind beide Typen nachweislich, durch die eigentümliche Bindung beider durch einander ist der Charakter einer Zeitepoche bestimmt.

annähern. Demokratisch ist die Verfassung eines Staates, in dem der Schwerpunkt der politischen Macht bei der Masse der Gemeinfreien ist, so daß die Gesammtheit der Familienhäupter oder der waffenfähigen Männer, sei es in der Volksversammlung, sei es in Vertretungskörperschaften dargestellt, Trägerin der souveränen Gewalt ist.

Diesen drei normalen Staatsformen stellt Aristoteles drei Formen der Entartung zur Seite: die Tyrannis, die Oligarchie, die Ochlokratie (die er Demokratie nennt, wogegen, was oben unserem Sprachgebrauch entsprechend Demokratie genannt wurde, bei ihm Politie, Verfassungsstaat, heißt). Den Unterschied der Ausartungen von den normalen Verfassungen findet er darin, daß in diesen die Wohlfahrt der Gesammtheit, in jenen dagegen der Vorteil der Herrschenden das maßgebende Ziel der Regierung ist. Als ein zweites Merkmal kann hinzugefügt werden, daß den Ausartungen die Tendenz zur Willkürherrschaft gemeinsam ist; wenn die Gesetze den Neigungen, Launen, Interessen der Gewalthaber nicht entsprechen, werden sie von Fall zu Fall abgeändert oder es wird überhaupt ohne Gesetz, ohne die Form der Allgemeinheit regiert; wohingegen Gesetzmäßigkeit ein gemeinsames Merkmal der gesunden Verfassungen ist. — In der That haben wir auch hierin wohl charakterisirte Typen des politischen Lebens: in der Tyrannis die Herrschaft eines Gewalthabers, der die durch demagogische Künste und bewaffneten Anhang gewonnene Macht zur Befriedigung persönlicher Leidenschaften übt; in der Oligarchie die Herrschaft des Kapitals zur Vermehrung des Reichtums, in der Ochlokratie die Herrschaft des Pöbels zur Befriedigung seiner Gelüste und Rachgier. Allerdings kann man sie kaum Verfassungsformen nennen, es fehlt ihnen die Dauer. Es sind rasch wechselnde revolutionäre Bildungen; die Ochlokratie entsteht als sociale und politische Reaktion gegen ein hartes plutokratisches Regiment, sie geht über in die Tyrannis oder ein cäsaristisches Kaisertum, gegen dessen Druck sich dann wieder die Besitzenden und Gebildeten erheben.

2. An die Darstellung der Verfassungsarten ist es lange üblich gewesen, die Frage anzuknüpfen, welche unter ihnen die beste sei? In allgemeinen Erwägungen pflegte man Natur und Wirkungs-

weise, Vorteile und Gefahren einer jeden zu erörtern, um endlich für eine unter ihnen oder für eine Mischung sich zu entscheiden. Den Vorzug der Monarchie fand man etwa in der Einheit, Kraft, Schnelligkeit und Angriffswucht, ihre Gefahr in der Neigung zu Despotismus und Satrapenwirtschaft, sowie in der Gleichgiltigkeit der Bevölkerung gegen den Staat; den Vorzug der Aristokratie in der auf Tradition beruhenden Sicherheit, Konsequenz und Dauer des Regiments, ihre schwache Seite in der Neigung zu oligarchischer Entartung, mit Mißwirtschaft und Korruption, mit Mißtrauen und Geheimpolizei; den Vorzug der Demokratie in der Allgemeinheit der Teilnahme und Hingebung für das Gemeinwesen, ihre Schwäche in einer schwankenden, durch Parteiungen geschwächten und gelähmten Politik nach außen, verbunden nicht selten mit der Neigung zu despotischer Herrschaft im Innern.

Sofern Betrachtungen von dieser Art auf die geschichtliche Charakterisirung der Staatsformen ausgehen, haben sie ihren guten Sinn. Sofern sie aber Abwägungen in der praktischen Absicht sein wollen, die beste Verfassung zu ermitteln, um dann ihre allgemeine Einführung zu empfehlen, dürfen sie für veraltet angesehen werden; sie gehören der abstrakt-rationalistischen Denkweise des vorigen Jahrhunderts an. Es giebt keine beste Verfassung überhaupt. Die Frage, ob Monarchie oder Republik die bessere Staatsform sei, ist nicht sinnvoller als die, ob es besser sei durch Lungen oder durch Kiemen zu atmen. Die Form des Organs ist die beste, die zu dem Bau und den Lebensbedingungen des Tieres am besten paßt. So steht es auch mit dem Staat; der Staat ist eine Funktion, die Staatsgewalt das Organ für diese Funktion; die Form des Organs ist die beste, die dem Bau und den Lebensbedingungen eines Volks am meisten angemessen ist.

Die Angemessenheit verschiedener Verfassungen für verschiedene Völker oder verschiedene Entwickelungsstufen eines Volks hängt wesentlich von drei Dingen ab: von der socialen Konstitution des Volkskörpers, von seiner Weltlage und den ihm dadurch gestellten Aufgaben der äußeren Politik, endlich von den durch seine Geschichte bedingten Empfindungen, Anschauungen und Gewohnheiten.

Eine demokratische Verfassung ist möglich und angemessen,

wo sociale Gleichheit besteht, d. h. wo es keine Klasse giebt, die als geschlossene Gruppe mit erheblichem gesellschaftlichen Übergewicht einer geringwertigeren Masse gegenübersteht. Eine von freien Bauern bewohnte Landschaft, wie einige Schweizerkantone, eine von Kleinbürgern bewohnte Stadt, wie manche deutschen Städte im Mittelalter, sind natürliche Demokratien. Ebenso die Staaten der nordamerikanischen Union; hier sind zwar bedeutende sociale Unterschiede vorhanden, aber sie haben sich nicht zu geschlossenen Klassen befestigt und sind schwerlich im Stande es zu thun in einem Lande, das freien Grund und Boden im Überfluß hat und dem seine Weltlage wenigstens einstweilen keine dringenden Aufgaben der äußeren Politik stellt. Auch die historischen Erinnerungen, aus den Zeiten des Puritanismus und des Naturrechts stammend und in Männern wie Washington und Franklin verkörpert, weisen auf Gleichheit und Demokratie hin.

Eine aristokratische Verfassung ist möglich und angemessen, wo eine mehr oder minder geschlossene gesellschaftliche Klasse vorhanden ist, die sich durch Besitz und Ansehen über die Masse der Bevölkerung erhebt, d. h. ein Adel in irgend einer Gestalt. Die Grundlage seiner Stellung ist immer der Besitz, sei es Grundbesitz oder Kapitalbesitz, wie in Handelsrepubliken. Doch giebt der Besitz allein noch nicht die leitende politische Stellung; sie wird erworben und erhalten durch politische, militärische und wirtschaftliche Leistungen für die Gesammtheit. Wo ein Adel als der historische Führer des Volks in den Werken des Kriegs und des Friedens vorhanden ist, da ist eine aristokratische Verfassung natürlich und notwendig.

Eine monarchische Verfassung endlich ist möglich und angemessen, wo eine Dynastie vorhanden ist, d. h. eine Familie, in der das gesammte öffentliche Leben eines Volkes seinen Mittelpunkt hat. Die erste Grundlage ihrer Stellung ist regelmäßig ein ausgedehnter Familienbesitz, der sociale Macht verleiht. Doch ist es noch weniger als beim Adel die sociale Macht allein, worauf die Monarchie beruht. Jene herrschende Stellung erlangt und bewahrt eine Familie nur durch große historische Leistungen für das Gesammtleben des Volks. Hat sie durch viele Generationen in guten und bösen Tagen dem Volk seine Führer in Krieg und Frieden gegeben, dann verwächst sie so mit

seinem Denken und Empfinden, daß sie der natürliche Mittelpunkt des ganzen öffentlichen Lebens wird; in ihr fühlt das Volk seine Einheit, in ihr sieht es sein geschichtliches Leben und seine Ehre verkörpert, von ihr erwartet es Impulse zu friedlichen und kriegerischen Eroberungen, um sie schaart es sich vor allem in den Tagen der Gefahr. Selbst Unfähigkeit und Mißregierung einzelner Glieder vermögen diese Verbindung, wenngleich sie dadurch im Bewußtsein verdunkelt wird, nicht alsbald zu vernichten; die Gefühle der Anhänglichkeit und Pietät folgen dem Blut, sie hangen nicht von den Leistungen der Einzelnen ab; und eine instinktive Erkenntnis von der Einzigkeit und Unersetzlichkeit der Familie hilft die Mißempfindung gegen den ungenügenden Vertreter überwinden. Von dieser Art ist die Stellung der hohenzollernschen Dynastie in Preußen und Deutschland, der habsburgischen in Österreich. Nicht geschriebene Verfassungsparagraphen, sondern die historischen Thatsachen machen hier die Dynastie zum Grundpfeiler des Staatslebens. Wo dagegen keine historisch mit dem Volk verwachsene Dynastie vorhanden ist, da ist auch keine wahre Monarchie möglich, man kann sie auf dem Papier, aber nicht in der Wirklichkeit machen; eine Dynastie entsteht nur durch historisches Wachstum.

Als äußere Bedingungen, die ihr Wachstum begünstigen, kann man folgende bezeichnen. Vor allem die Notwendigkeit kräftiger Lebensbethätigung nach außen; wo ein Volk um Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung zu ringen genötigt ist, da findet eine Dynastenfamilie Gelegenheit, jene Verdienste zu erwerben, welche eine Monarchie begründen, da hat das Volk Gelegenheit, den Vorzug einer geborenen, stets bereiten, durch Überlieferung geübten und ohne inneren Widerstand und Rivalität gebietenden Führerschaft kennen zu lernen. Bei einem Volk, das gar keine kriegerischen Aufgaben hätte, könnte eine wahre Monarchie vielleicht überhaupt nicht entstehen. Eine andere Bedingung scheint eine gewisse gesellschaftliche Differenzirung zu sein. Eine Dynastie geht nicht aus der breiten Masse Gleicher hervor, sie erhebt sich aus einer regierenden Klasse, aus einem Adel, indem eine Familie ein dauerndes Übergewicht erlangt. Und vielleicht ist auch zum Bestand der Monarchie eine gewisse Spannung gesellschaftlicher Gegensätze notwendig; die Dynastie bildet

den Schlußstein, in dem der Gesellschaftsbau seinen Stützpunkt findet; die Masse sucht bei ihr Schutz gegen das Übergewicht der social Stärkeren, der Adel findet in ihrem Dienst zugleich Ehre und Sicherheit gegen Anfechtungen von unten. Endlich ist für die monarchische Verfassung eine gewisse Größe des Gebiets notwendig, in einem Kanton, einem Stadtstaat kann es kein Königtum geben. Die Ehrfurchtsgefühle, auf welchen Herrscherautorität beruht, haben eine gewisse Entfernung zur Voraussetzung; tägliche Berührung verhindert ihre Entstehung.

3. Verfassungsänderung. Wenn die politische Verfassung eines Volks seiner gesellschaftlichen Verfassung entspricht, wenn zwischen der wirklichen und der verfassungsmäßig anerkannten Bedeutung und Macht im wesentlichen Übereinstimmung ist, dann ist ein Volk politisch befriedigt. Findet dagegen zwischen beiden ein fühlbarer Widerspruch statt, dann werden sich Bestrebungen geltend machen, eine Veränderung der Verfassung im Sinne der Anpassung an die sociale Konstitution herbeizuführen. Wo der sociale Körper in beständiger Umwandlung begriffen ist, wie bei den europäischen Völkern (was vielleicht als Ausnahme angesehen werden muß, im Osten finden wir es nicht so), da wird also, da Rechtsformen nur sprungweise geändert werden können, stets eine mehr oder minder große Gruppe vorhanden sein, die mit der bestehenden politischen Verfassung unzufrieden ist. Die Bestrebungen dieser Gruppe werden siegreich sein, wenn sie nicht blos das absolute Übergewicht socialer Macht, sondern auch die geistig-moralische Kraft haben, die natürliche Beharrungstendenz des Bestehenden zu überwinden. Geschieht dies durch allmäliges, wenn auch widerwilliges Nachgeben der Rechtsträger der alten Verfassung, dann haben wir die Reform, geschieht es durch gewaltsamen Bruch des formellen Rechts, dann haben wir die Revolution.

Ein Beispiel der Verfassungsänderung durch Reform giebt die allmälige Umgestaltung der römischen Verfassung in dem langen Kampf der Patrizier und Plebejer. Die Patrizier sind die ursprüngliche Vollbürgerschaft, neben der die Plebejer eine im öffentlichen und privaten Recht beschränkte, wirtschaftlich aber mehr und mehr erstarkende Gruppe von Neubürgern bildeten. In dem Maße, als diese

Gruppe an socialer Macht und, durch Steuern und Kriegsdienste, an Bedeutung für den Staat gewann, empfand sie die alte Verfassung als unangemessen und forderte politische Gleichstellung. Durch eine lange Reihe von Reformgesetzen wurde die politische Verfassung allmälig der neuen Gesellschaftsverfassung angepaßt. In ähnlicher Weise hat sich die englische Verfassung in diesem Jahrhundert durch eine Reihe von Reformen der veränderten Gestaltung des socialen Körpers, der zunehmenden Bedeutung der Städte auf Kosten des Großgrundbesitzes, angepaßt. Das klassische Beispiel für gewaltsame Verfassungsänderung ist die große französische Revolution. Der dritte Stand war, nach dem bekannten Wort des Abbé Sieyes, einerseits alles, andererseits nichts. Er leistete alles, aber im Staat bedeutete er nichts; wogegen umgekehrt der Adel alles bedeutete und nichts leistete. Da das Königtum nicht den Weg fand, den dritten Stand in die Verfassung aufzunehmen, zerbrach er dieselbe, beseitigte ihre Träger und errichtete selbständig den notwendigen Neubau. —

Mit einem Wort komme ich hier auf eine schon früher berührte Frage zurück: kann es ein Revolutionsrecht geben, wie Locke und Rousseau und ihnen folgend die französische Verfassung von 1793 annehmen? Es wurde schon bemerkt, daß dieser Begriff, juristisch betrachtet, ein innerer Widerspruch ist; ein Recht, die zu Recht bestehende Staatsgewalt zu stürzen, kann auf keine Weise konstruirt werden. Ein solches Recht hätte die Souveränität des Individuums, also die Verneinung des Staats, zur Voraussetzung; die Entscheidung darüber, ob die Entschließungen und Handlungen der Staatsgewalt rechtsverbindlich seien oder nicht, wäre dann bei dem Einzelnen und das wäre die begriffliche Vernichtung des Staats überhaupt. Revolution ist also unter allen Umständen Unrecht. Damit ist aber nicht zugleich gesagt, daß Revolution nicht unter Umständen historisch notwendig und moralisch gerechtfertigt sein könnte. Wenn Rechtsbruch der einzig mögliche Weg zur Erhaltung eines Volks ist, so gilt das Princip: das Recht ist um des Volks, nicht das Volk um des Rechts willen. Ein Staatsstreich, der ständische Rechte, die ein unerträgliches Hemmnis gesunder Entwickelung geworden sind, beseitigt, eine kühne That, die einen Fürsten, der die Würde des Landes dem Feinde preisgiebt, die Wohlfahrt des Volks seinen Lüsten und Launen opfert, die Sitten

vergiftet und die Wahrheit unterdrückt, unschädlich macht, kann ohne Zweifel moralisch möglich und verdienstlich sein, so wenig sie rechtlich möglich sein mag.

Hinzuzufügen ist aber, daß jeder Rechtsbruch als solcher eine schwere Gefahr einschließt; er vernichtet den Rechtszustand, und was er an seine Stelle setzt, ist zunächst nicht Recht, sondern Macht. Jedermann kann wider das neue Recht die Hand erheben, glaubend und behauptend, es geschehe zur Verteidigung des alten Rechts gegen die Usurpation. Und es giebt kein Mittel, der Macht den Charakter des Rechts zu verschaffen; das einzige ist die Zeit: die neue Macht wird, wenn nicht juristisch, so doch historisch Recht, indem sie dauernd wohlthätig wirkt. Erhält sie aber nicht die Zeit, sich einzuleben und durch ihre Wirkungen sich zu rechtfertigen, dann folgt leicht auf den ersten Rechtsbruch ein Revolutionszeitalter, in dem gewaltsam Versuche zur Wiederherstellung des alten Rechts mit wiederholten Vertreibungen abwechseln. Dabei geht dann dem Volk das Gefühl der Achtung vor dem Recht überhaupt verloren; jeder, der Kraft und Mut hat, wirbt Anhänger und greift nach der Gewalt, und so verzehrt sich das Volk in fruchtlosen Kämpfen. Eine Revolution ist daher unter allen Umständen eine lebensgefährliche Krisis für ein Volk.

Das ist auch die Lehre der Geschichte. Die Völker mit konservativem Sinne sind die starken und siegreichen, nicht die Virtuosen im Verfassungmachen. Was die Römer vor den Griechen auszeichnet, das ist vor allem die politische Selbstbeherrschung, die Achtung vor dem formellen Recht, selbst da, wo es unbequem ist. Ihr öffentliches wie ihr privates Recht legt auf jeder Seite von ihrer nicht selten uns fast als abergläubisch vorkommenden Scheu vor dem bestehenden Recht Zeugnis ab. Den beweglichen, dialektischen Griechen ist dagegen das Ausdenken und Einführen neuer Rechte und Verfassungen eine geläufige Sache; muß man nicht das Bessere an die Stelle des Schlechteren setzen? und ist nicht das Volk Quell alles Rechts? Die Dialektik ist eine gefährliche Sache. Das empfand der alte Cato; als zum ersten Mal griechische Philosophen in Rom sich hören ließen, kam ihn ein Grauen an und er trug Sorge, daß die Männer aus der Stadt geschafft würden. — Eine Parallele zu dem Verhältnis der beiden alten Völker bietet die Neuzeit: die Franzosen

besitzen die ganze Virtuosität der Griechen in der Ausführung allgemeiner politischer Principien und in der Ausdenkung von besten Verfassungen, sie haben die gleiche leidenschaftliche Beredsamkeit und die gleiche Ungeduld gegen die ungenügende Wirklichkeit. Die Engländer dagegen haben die römische Scheu vor dem Herkommen und dem formellen Recht sowie die Geduld im Ertragen von Unbequemlichkeiten und Übeln, die aus den bestehenden Einrichtungen fließen, geerbt; nicht minder haben sie mit ihnen jenen positivistischen Sinn gemein, der mit großer Energie und Zähigkeit konkrete Ziele verfolgt, ohne um Principienfragen sich viel zu kümmern. Und auch hier scheint der Erfolg nicht zu Gunsten der Dialektik zu entscheiden.

4. Das Königtum. Unter den Verfassungsformen tritt durch ihre Verbreitung und ihre Eigentümlichkeit die Monarchie hervor. Die Civilisation der gegenwärtig lebenden europäischen Völker hat sich unter dieser Form entwickelt, und Jahrhunderte lang hat sie als die, wenigstens für große Staaten, allein mögliche Staatsform gegolten.

Im letzten Jahrhundert hat sich die Sachlage geändert. Der Glaube an die Monarchie ist schwer erschüttert worden. Vor wenigen Jahrzehnten war auch in Deutschland die Ansicht ziemlich verbreitet, daß die Monarchie eine überlebte Staatsform sei. Die Meinung ist wohl auch heute nicht ganz ausgestorben, wenngleich sie nicht mehr leicht so laut ausgesprochen wird. Im Grunde wird aber auch heute noch mancher denken, die Republik sei doch eigentlich die natürliche Staatsform gebildeter und politisch reifer Völker und ihr gehöre daher die Zukunft.

Und in der That, ist es nicht ein wunderliches und unvernünftiges Ding: der Wille eines Mannes entscheidend über das Geschick von Millionen, und dieser Eine nicht um seiner Einsicht und Verdienste willen auserwählt, sondern durch den Zufall der Geburt bestimmt? Der abstrakt-rationalistischen Betrachtung kann die Sache kaum anders vorkommen. In finsteren und barbarischen Zeiten durch Gewalt entstanden, sei das Königtum durch Verjährung zu einer Art wunderlichen Rechts geworden, das im Grunde doch gegenüber dem unverlierbaren Recht des Volks auf Selbstbestimmung für ein Recht nicht angesehen werden könne. Für unmündige und rohe Völker

möge die Monarchie, die Herrschaft des Stärksten, eine Notwendigkeit sein, um sie erst ein wenig zu disciplinieren. Bei civilisirten Völkern sei sie ein Überbleibsel, dessen letzte Reste bald verschwinden würden.

Herbert Spencer scheint von solcher Ansicht nicht weit entfernt zu sein. In einem Aufsatz über Repräsentativverfassung (aus dem Jahre 1857, wieder abgedruckt in den Essays II, 163—210) führt er aus, daß für politisch entwickelte Völker die Regierung durch gewählte Vertretungskörper die einzig angemessene sei; die Monarchie sei die Kindheitsform des Staats. „Die Beziehung zwischen Barbarei und Loyalitätsgefühlen", so heißt es dort, „ist eine jener wohlthätigen Einrichtungen, denen der 'Diener und Interpret der Natur' überall begegnet. Die Unterordnung der Vielen unter Einen ist eine notwendige Form der Gesellschaft, so lange die Natur der Menschen wild und antisocial ist, und für ihre Aufrechterhaltung ist wieder die äußerste Furcht vor dem Einen notwendig. In dem Maße als ihr Verhalten gegen einander fortwährend Streit zu erzeugen geeignet ist, wodurch die sociale Einheit gefährdet wird, in demselben Maße ist Scheu vor dem starken, entschlossenen, blutigen Herrscher erforderlich, der allein ihre zum Losbrechen stets bereite Natur niederhalten und sie von gegenseitiger Vernichtung abhalten kann. Unter einem solchen Volk ist eine freie Regierungsform, da sie ein gewisses Maß von Billigkeitsgefühl und Selbstkontrole voraussetzt, unmöglich: hier ist ein Despotismus notwendig, genau so hart, als das Volk wild ist; und damit ein solcher Despotismus bestehen kann, muß eine abergläubische Verehrung des Despoten stattfinden. Aber sowie die Zucht des socialen Lebens den menschlichen Charakter verändert, sowie durch den Wegfall des Gebrauchs die alten räuberischen und feindseligen Instinkte schwinden, sowie durch beständige Übung die sympathischen Gefühle wachsen, wird diese harte Herrschaft minder notwendig, nimmt die Autorität des Herrschers ab, verschwindet die Ehrfurcht vor ihm. Ursprünglich ein Gott oder ein Halbgott, wird er endlich eine sehr gewöhnliche Person, die man zum Gegenstand der Kritik, des Gespöttes, der Karrikatur macht."

Spencer liebt es, durch rasche Wendung mit seinen anthropologischen Generalisationen grelle Streiflichter auf Gegenwart und

Zukunft zu werfen. Er hat wenige Zeilen vorher von Georg IV. gesprochen.

Vor kurzem hat ein Landsmann Spencers, der als tiefer Kenner der Rechts- und Staatsentwickelung bekannte Sir Henry Maine, seine politische Ansicht von der Gegenwart in ein paar lesenswerten Abhandlungen kundgegeben*). Er erblickt den Vorgang der Demokratisirung des Staatslebens mit dem entsprechenden Zurückweichen autoritativer Elemente in etwas anderem Licht. Eine historische Übersicht über die Erfahrungen, welche die europäischen Völker mit der Volksregierung in den hundert Jahren, seitdem sie überhaupt vorkommt, gemacht haben, schließt auch er mit einer Generalisation; sie lautet: „Seit den fernen Jahrhunderten, wo römische Kaiser von der Gnade der Prätorianer abhingen, hat es kein Zeitalter gegeben, wo die Unsicherheit der Regierung so groß gewesen ist, wie jetzt, da die Regenten die Abgeordneten des Volkes sind." Nur zwei Länder scheinen ihm hiervon in einigem Maße ausgenommen zu sein: England und Nordamerika; doch hat er auch hinsichtlich ihrer Zukunft große Bedenken. Die Ursache der Unsicherheit scheint ihm vor allem darin zu liegen, daß große Heere mit demokratischer Regierung unverträglich sind: die erste Tugend des Soldaten ist Gehorsam, das Grundrecht der Demokratie dagegen ist, seine Vorgesetzten zu kritisiren. Die öffentliche Meinung ist hier die Macht; durch sie spricht die Volksstimme, die nach demokratischem Kurialstyl zugleich Gottesstimme ist, wie nach älterem Kurialstyl der König im Namen Gottes befiehlt oder ursprünglich selbst ein Gott ist. Indessen scheint Maine vor der neuen Form der Gottesstimme nicht größere Ehrfurcht zu empfinden, als Spencer vor der alten; er findet, es sind oft sehr menschliche Figuren, durch welche die Volksstimme sich vernehmen läßt, er nennt sie mit einem dem amerikanischen Sprachgebrauch entnommenen Wort Drahtzieher (wire-puller). Das Geschäft des Drahtziehers, mag er es nun im eigenen Namen oder im Namen eines Auftraggebers, eines Generals, eines Prätendenten, eines Rings oder Kapitalkonsortiums ausüben, besteht darin, öffentliche Meinung zu machen, um mittelst ihrer

*) Popular government, deutsch unter dem Titel: Die volkstümliche Regierung, Berlin, 1887.

„das Volk" dahin zu bringen, wohin es jene Hintermänner des Drahtziehers haben wollen. Das Mittel, dessen er sich hierzu bedient, sind allgemeine Redensarten, die er, untermischt mit Schmeicheleien gegen die Menge und mit allerlei Gespenstergeschichten von Tyrannen und Verschwörungen gegen die Freiheit des Volks, in Versammlungen und Zeitungen unaufhörlich wiederholt. Die nächste Folge ist, daß die geistig bedeutenderen und tiefer blickenden Männer sich mehr und mehr aus der öffentlichen Thätigkeit zurückziehen, der Wettbewerb mit jenen Machern der öffentlichen Meinung, an sich wenig anziehend, wird für sie immer aussichtsloser. Die weitere Folge ist, daß flache und gemeine Ansichten immer mehr die Herrschaft gewinnen, daß Fortschritt und Verbesserung menschlicher Zustände, die immer von hervorragenden Einzelnen, nie von demokratischen Mehrheiten ausgegangen sind, aufhören; das Ende ist die Stagnation. Die Geschichte, so schließt Maine mit Strauß und Renan seine Betrachtung, ist eine Aristokratin.

Also niemals handelt es sich darum, ob das Volk sich selbst regieren oder von Anderen regiert werden solle; ein Volk, als Masse von Einzelnen, kann überhaupt nicht regieren, weder sich selbst noch etwas Anderes; sondern darum, durch wen es regiert werden solle, oder, wenn das schöner klingt, durch wen es sich regieren wolle: ob durch Könige, Heerführer, Krieger, Priester, Richter, Vorsteher und Vertrauensmänner der kleineren Kreise, oder durch Redner, Parteimänner und Drahtzieher. Es ist die Meinung, der auch Thomas Carlyle war, gegen dessen Heldenverehrung Spencers oben genannter Aufsatz sich richtet. Und wenn das Alter einem Zeugnis besondere Kraft giebt, so könnte diese Meinung auch auf Plato sich berufen, dem sogar die Drahtzieher schon bekannt waren; sie heißen bei ihm Sophisten, Sachverständige der Kunst, dem großen Tier, Demos genannt, zu schmeicheln und es am Seil der Phrase zu lenken.

Vielleicht erscheint hiernach die Ansicht, daß die demokratische Republik die vornehmste und eines gebildeten Volkes allein würdige Regierungsform sei, so zuversichtlich sie aufzutreten pflegt, doch nicht als eine durchaus notwendige; von Drahtziehern und ihren Auftraggebern regiert zu werden ist am Ende weder zuträglicher noch vornehmer, als von Königen. Ja, man möchte sagen: eben darum

haben die Völker mit jener teleologischen Notwendigkeit, die den socialen Körpern mit den organischen gemein ist, das Königtum hervorgebracht, um einen wirklichen Willen haben zu können und sich vor dem Zerflattern in öffentliche Meinungen zu schützen. Denn die Dynastien sind doch nicht etwas, was von außen über sie gekommen ist, das wäre freilich Fremdherrschaft und Knechtschaft, sondern als Organe ihrer Willensbethätigung sind sie aus der Substanz der Völker hervorgebildet. Ist es aber so, dann wird es nicht unglaublich scheinen, daß das Königtum auch in Zukunft noch eine Aufgabe hat, und daß die Völker, denen eine festgewurzelte Dynastie geblieben ist, in ihr ein überaus wertvolles Organ ihres politischen Lebens besitzen; ein Organ, das, einmal verloren, nicht wieder ersetzt werden kann. Denn die Zeit, in der Dynastien wachsen, darin hat Spencer wohl recht, ist vorüber.

Ich versuche mit ein paar Strichen die Bedeutung des Königtums zu zeigen. Am einleuchtendsten ist sein Wert für die Selbsterhaltung des Volkes nach außen. Ein starkes Heer, ohne welches bei der gegenwärtigen Lage der Dinge kein Volk in Europa eine selbständige Politik haben kann, ist eine beständige Gefahr, wo der Ehrgeiz siegreicher Heerführer nicht in der Treue gegen die Dynastie zugleich seine Befriedigung und seine Grenze findet. Und etwas Ähnliches gilt auch für die Leitung der äußeren Politik; nur eine festgewurzelte Dynastie wird großen Staatsmännern zu einer langdauernden Thätigkeit verhelfen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß in einer Republik ein Mann, wie der erste deutsche Reichskanzler, 28 Jahre lang an der Spitze der Geschäfte geblieben wäre. Haß, Neid, Eifersucht unbefriedigter Nebenbuhler würde, gestützt auf den leicht erregten Argwohn demokratischer Versammlungen und die des Neuen stets begierigen Massen, ihn längst beseitigt oder ihm die Führung der Geschäfte verleidet haben. Daß Einfluß in der Form des Dienstes möglich ist, das ist der große Vorzug der Monarchie vor jeder Regierungsform mit wechselnder Spitze. Der Neid kann hier dem Verdienst, der Ehrgeiz dem Charakter weniger anhaben. Ist gar der Fürst selbst ein bedeutender Staatsmann und Feldherr, so vermag das Volk mit der denkbar größten Kraft nach außen sich geltend zu machen. Die persönlichen Reibungen der politischen und

militärischen Führer sind hier auf das geringste Maß beschränkt, die Einheit des Entschlusses und der Ausführung am vollkommensten gesichert. Es ist eine Thatsache, über die man lachen oder weinen oder sich ärgern mag, die man aber nicht aus der Welt bringt, daß es den Menschen leichter wird, einem Manne zu gehorchen, der durch angeborene Lebensstellung, als einem, der durch Wahl oder Verdienst über ihnen steht. Besonders groß ist der Wert der Dynastie in den Tagen des Unglücks und der Niederlage; in Republiken beginnen dann die rückwärts gewendeten Anschuldigungen und Verurteilungen, und die Wahl neuer Führer wird in dem unglücklichsten Augenblick zur Notwendigkeit. In der Monarchie dagegen sammeln sich dann alle Kräfte um die Dynastie als das Symbol der Selbsterhaltung. Ob Preußen die Niederlage von Jena ohne die Dynastie, obwohl sie eben damals nicht durch eine große Persönlichkeit vertreten war, überlebt hätte?

Von den Staatstheoretikern ist die Bedeutung der Staatsthätigkeit nach außen lange unterschätzt worden, wenigstens war ihre Aufmerksamkeit den Fragen der inneren Politik viel anhaltender und stärker zugewendet. In Wirklichkeit ist, wie Selbsterhaltung die erste Aufgabe lebender Wesen überhaupt, so die Durchsetzung der nationalen Lebensinteressen nach außen die erste Aufgabe jedes Staates. So wird sie auch von dem Instinkt der Massen empfunden; es giebt nichts, was ein Volk seiner Regierung weniger verzeiht, als unzulängliche Vertretung seiner Interessen und seiner Würde nach außen; und umgekehrt, große Erfolge in der äußeren Politik deckten von jeher im Innern der Sünden Menge. Ist demnach das Königtum für die Verwaltung der äußeren Angelegenheiten eines Volks ein vorzugsweise geeignetes Organ, so wird das bei der Schätzung seines Wertes schwer in die Wagschale fallen.

Nicht ebenso unmittelbar leuchtet die Bedeutung des Königtums für die Lösung der *inneren Aufgaben* des Staatslebens ein. Die erste Aufgabe des Staats nach innen ist die Schöpfung und Erhaltung einer *Rechtsordnung*. In dem oben angeführten Aufsatz über Repräsentativregierung versucht H. Spencer zu zeigen, daß gerade hierfür die Regierung durch gewählte Vertreter am meisten geeignet sei. Schwierige Aufgaben der äußeren Politik zu lösen oder eine

umfassende und complicirte Verwaltung zu führen sei eine Versammlung von Volksvertretern wahrscheinlich viel weniger befähigt als eine Regierung durch fachmännisch gebildete Organe; aber sie sei die beste Regierungsform „für die Begründung und Aufrechterhaltung gerechter Gesetze", oder „für die Sicherstellung der Gerechtigkeit zwischen Klasse und Klasse, zwischen Mann und Mann". „So stumpfsinnig im übrigen der allgemeine Wähler sein mag, die Zweckmäßigkeit von Vorkehrungen, welche die Menschen von Raub und Mord abhalten, vermag er einzusehen; er kann ebenso die Angemessenheit von Gesetzen erkennen, welche die Bezahlung von Schulden erzwingen; er durchschaut die Notwendigkeit von Maßregeln den Starken zu hindern, daß er den Schwachen knechtet, er fühlt die Richtigkeit eines Rechtssystems, das für den Reichen und Armen dasselbe ist". Und eben diese Dinge sehe, vielleicht ein wenig deutlicher, auch der durchschnittliche Volksvertreter ein.

Es ist überraschend, daß Spencer hierbei Eines nicht sieht: allerdings hat jedermann ein scharfes Auge für das Unrecht, das ihm zugefügt wird, aber nicht in gleichem Maße für das Unrecht, das er thut. Im Gegenteil, wenn Unrechtthun sein Vorteil ist, dann findet er sehr bald heraus, daß es eigentlich gar nicht Unrecht ist. Das gilt von dem Einzelnen, aber noch viel mehr von Klassen und Parteien: einer solchen scheint immer gerecht, was ihr nützt. Da nun bei einer Repräsentativverfassung stets die social stärkste Klasse regiert und Recht macht, so wird in einem solchen Staat immer Recht sein, was ihr nützt. Die Geschichte Englands bietet hierfür vielleicht mehr Bestätigungen, als die Geschichte irgend eines anderen Landes. Hiervon würde auch die demokratische Republik keine Ausnahme machen; Recht würde hier sein, was den Vielen nützt oder schmeichelt und zu nützen scheint. Die Zeichen dieser Staatsform sind: Gleichheit der Ungleichen, Unterdrückung des Hervorragenden, Tyrannei der Masse oder derer, die die öffentliche Meinung machen, der Volksredner, Zeitungsschreiber und Drahtzieher. Das ist die Wahrheit des alten Satzes, den schon der Sophist Trasymachus in Platons Republik verficht: Recht ist der Vorteil des Stärkeren.

Es ist das Verdienst der historischen Arbeiten Lorenz Steins, durch eine tiefere Einsicht in das Wesen der Gesellschaft eine tiefere

Einsicht in das Wesen des Königtums begründet zu haben. Er leitet die teleologische Notwendigkeit des Königtums eben aus der Unfähigkeit der Gesellschaft ab, aus sich heraus eine gerechte Rechtsordnung hervorzubringen; Gneist, Schäffle u. A. sind ihm darin gefolgt. Der Grundgedanke ist folgender.

Mit dem Namen der Gesellschaft wird die Organisation eines Volks, welche aus den Bedürfnissen und Interessen des wirtschaftlichen Lebens entspringt, bezeichnet. Für das Wesen der Gesellschaft ist eine ihr innewohnende Tendenz zur Ungleichheit und Unfreiheit charakteristisch. Sie bringt Unterschiede des Besitzes hervor, diese befestigen sich zu Klassenunterschieden, und auf ihnen baut sich die Gesellschaftsordnung auf, als deren geschichtliche Hauptformen uns oben (S. 695 ff.) Sklaverei, Hörigkeit und Lohnknechtschaft entgegentraten. Das Wesen der Gesellschaftsordnung besteht eben darin, daß sie den Besitzenden die Verfügung über die Arbeitskraft der Nichtbesitzenden verschafft. Bringt nun die Gesellschaft Recht aus sich hervor, so wird seine wesentliche Aufgabe sein, die bestehende Gesellschaftsordnung mit ihren jeweiligen Formen zu sanktioniren, d. h. die thatsächliche Herrschaft als göttliches und menschliches Recht zu legitimiren. So zeigt es die Geschichte: überall wo die Gesellschaft aus sich Recht hervorbringt, entspricht es den Anschauungen und dient es den Interessen der gesellschaftlich Stärkeren. Von der ägyptischen Kastengesellschaft bis herab zur modernen Kapitalistengesellschaft ist die Idee, welche sich die Gesellschaft vom Staat macht, die: er ist eine Versicherungsanstalt zur Erhaltung der Besitzenden im Besitz und der Herrschaft.

Wie kann die Rechts- und Staatsentwickelung aus diesem Geleise herausgebracht werden? Wie ist es möglich, die Staatsgewalt aus dem Dienst des Rechts des Stärkeren in den Dienst der Idee der Gerechtigkeit hinüberzubringen?

Die geschichtliche Lösung dieses Problems ist das Königtum. In ihm haben die Völker ein Organ der Rechtsbildung und Staatsregierung hervorgebracht, das außerhalb der gesellschaftlichen Interessen und Klassen steht. Die Dynastie geht zwar geschichtlich aus der herrschenden Gesellschaftsklasse hervor, aber in dem Maße, als sie zu einem wirklichen Königtum sich entwickelt, löst sie sich von ihrem

Ursprung los, erhebt sich über die Klasse, aus der sie entsprang, über die Klassengegensätze überhaupt und wird zur Vertreterin des Ganzen gegen die selbstsüchtigen Glieder. Durch ihr Eigeninteresse wird sie genötigt, vor allem gegen die gesellschaftlich stärkste Klasse ein Gegengewicht zu bilden; faßt man das Königtum als ein von der Dynastie besessenes Recht auf, so wird sie in ihrem Recht bedroht nicht von der Masse, sondern von der Klasse, der die Staatsgewalt zufallen würde, wenn die Dynastie nicht wäre, das ist von dem Adel, dem Priestertum, den Besitzenden, kurz der Aristokratie, deren Einfluß durch die königliche Gewalt sich gehemmt und beschränkt sieht. Auf diese Weise wird die Dynastie, indem sie ihr eigenes Recht verteidigt, zur Schützerin der gemeinen Freiheit und der Gleichheit Aller vor dem Recht. Sie ist ihrer Natur nach der übermäßigen Entwickelung einer gesellschaftlichen Klasse entgegengesetzt; ihr Eigeninteresse fällt mit dem Interesse des ganzen Volks zusammen, auf dessen Kraft und Wohlfahrt ihre Macht und Würde beruht.

Das ist die Idee des Königtums. Es ergeben sich daraus die Grundzüge der monarchischen Verfassung. Der König ist formell die Quelle alles Rechts im Lande. Jedes Gesetz beginnt: Wir N. N. verordnen, was folgt. Jeder Richterspruch beginnt: Im Namen des Königs. Alle Richter und Beamte stehen im Dienst des Königs; sie werden von ihm berufen und besoldet. Sie werden nicht von der Gesellschaft berufen, etwa durch Wahl, und besoldet, etwa durch Gebühren und Honorare; sie möchten sonst der Gesellschaft dienstbar werden und verschiedenes Recht haben, je nach der Zahlungsfähigkeit. Und so ist auch das Königtum selbst geschützt, daß es nicht der Gesellschaft dienstbar werde: durch erbliche Würde und Besitz außerhalb des Wettbewerbs der Gesellschaft um Ansehen und Reichtum gestellt, wird es durch jene hausgesetzlichen Bestimmungen mit öffentlich-rechtlicher Kraft, welche vollberechtigte Ehen nur zwischen Gliedern souveräner Familien zulassen, von Verschwägerungen abgehalten, wodurch die Dynastie in die Familien- und Klasseninteressen der vornehmen Gesellschaft verflochten würde. Dagegen wird in den Hofämtern die Unterthänigkeit auch der vornehmsten Familien des Landes gegen die königliche symbolisch ausgedrückt.

5. Die konstitutionelle Monarchie. Nachdem im 17. und

18. Jahrhundert das aus dem Mittelalter ererbte Königtum sich zu einer vollen Staatsgewalt entwickelt hatte, hat im 19. Jahrhundert sich eine innere Umbildung vollzogen. In den meisten europäischen Ländern besteht jetzt neben ihm als ein zweites wesentliches Organ des politischen Lebens eine Volksvertretung, an deren Zustimmung es in der Ausübung gewisser Funktionen, namentlich der Gesetzgebung und Besteuerung, gebunden ist. Auch dadurch ist die königliche Gewalt eingeschränkt, daß sie bei Ausübung von Regierungshandlungen der Gegenzeichnung eines Ministers bedarf, der damit die Verantwortung übernimmt, und daß die Ausübung der richterlichen Gewalt nur durch gesetzlich angestellte Richter stattfinden kann. Im übrigen ist auch der konstitutionelle Monarch Inhaber der vollen Staatsgewalt. Er vertritt als Souverän das Volk nach außen, führt selbständig die äußere Politik, ist Befehlshaber der bewaffneten Macht, die ihm als Kriegsherrn Treue schwört, erklärt Krieg und schließt Frieden und Verträge, wobei die Mitwirkung des Landtages denn insofern erforderlich wird, als dem Lande Lasten dadurch erwachsen. Der König übt ferner innerhalb der durch Verfassung und Gesetz gezogenen Grenzen die Verordnungsgewalt und ernennt alle Staatsbeamte und Richter. Er übt auch die Gesetzgebungsgewalt, allerdings nur mit Zustimmung der Volksvertretung, doch erhalten Gesetze erst durch die von ihm befohlene Veröffentlichung Kraft, so daß es nicht nur kein Gesetz gegen seinen Willen geben kann, sondern sein Wille formell als Grund der Rechtsverbindlichkeit aller Gesetze erscheint. Die Gesetzgebungsgewalt ist nicht als geteilt unter zwei selbständig neben einander stehende Faktoren anzusehen, sondern die Zustimmung der Volksvertretung ist als rechtsverbindliche Selbstbeschränkung der einen und unteilbaren königlichen Gesetzgebungsgewalt zu konstruiren. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Landtag nicht aus eigener Machtvollkommenheit zusammentritt, sondern vom König berufen wird; er hat formell die Stellung eines großen Rats der Krone.

Was bedeutet diese Veränderung? Was bedeutet es, wenn jetzt am Eingang unserer Gesetze steht: mit Zustimmung beider Häuser des Landtags? Es bedeutet offenbar: mit Zustimmung derjenigen Gesellschaftsklassen, welche im Herrenhaus und im Haus der Abgeordneten

vertreten sind. Daß in ersterem Gesellschaftsklassen als solche vertreten sind, liegt auf der Hand. Daß es aber auch mit dem anderen Haus nicht wesentlich anders steht, darüber läßt sein Wahlrecht so wenig einen Zweifel, als seine thatsächliche Zusammensetzung: es ist wesentlich Vertretung der besitzenden Klassen. Übrigens würde auch ohne den Census des Dreiklassenwahlsystems das Haus, wenigstens zunächst sich nicht erheblich anders gestalten, wie der deutsche Reichstag, der aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgeht, zeigt. Doch findet sich in diesem allerdings eine kleine Gruppe, die in dem Abgeordnetenhause fehlt, die socialdemokratische: ihre Isolirung zeigt, wie sehr auch die übrigen Parteien gesellschaftliche Gruppen und Interessen vertreten. Die Bedeutung der Volksvertretung ist demnach die, daß die königliche Gewalt in der Ausübung wesentlicher Funktionen an die Zustimmung der Gesellschaft d. h. der social stärksten Klassen gebunden ist.

War diese Veränderung wünschenswert? Hat dadurch nicht das Königtum verloren, was sein Wesen ausmacht, die Unabhängigkeit von der Gesellschaft? Wird nicht durch die Volksvertretung das Klassenrecht wieder auf Kosten der Gerechtigkeit sich durchsetzen?

Ohne Zweifel kann und wird eine Volksvertretung zur Geltendmachung von Klasseninteressen dienen. Dennoch ist mit Recht die Veränderung für notwendig angesehen worden; die absolute Monarchie führt so schwere Gefahren mit sich, daß gegenwärtig an der Notwendigkeit eines Gegengewichts von keiner Seite mehr gezweifelt wird.

Man kann die Aufgabe der Volksvertretung unter folgende Gesichtspunkte bringen.

1) Sie ist das Organ, durch welches die Krone über die Zustände und Bedürfnisse des Volkslebens, sowie über die Erfolge der Staatsthätigkeit sich unterrichtet; sie steht insofern neben der Beamtenschaft als ein notwendiger Kontrolapparat. Von den Beamten gilt nicht, was von der Dynastie gilt, daß ihr Eigeninteresse mit dem Interesse der Gesammtheit zusammenfällt. Sie kommen aus der Gesellschaft und suchen das Amt als wirtschaftliche Versorgung. Bei dem Einzelnen mögen daher persönliche Interessen, daneben auch Standesinteressen und Standesvorurteile über die öffentlichen Inter-

essen das Übergewicht haben. Dazu kommt ein Anderes: Beamte verlieren leicht die Fähigkeit, die wirklichen Dinge zu sehen. Anordnungen werden für Ausführungen genommen; die Berichte stimmen, und wie für die Justiz nicht in der Welt ist, was nicht in den Akten ist, so ist für die Verwaltung die Welt in Ordnung, wenn die Akten in Ordnung sind. Klagen aus dem Kreis der Regierten haben für Beamte einen sehr unangenehmen Klang, es regt sich die verletzte Amtsehre, und mit ungnädigem Bescheid wird der beschränkte Unterthanenverstand zur Ruhe verwiesen. Verschärfte und wiederholte Klage wird als revolutionärer Geist verdächtigt: führen nicht die Beamten die Verwaltung im Auftrag und nach den Anweisungen des Monarchen? wer mit ihr nicht zufrieden ist, schmäht den König. — Gegen diese Entartung des Staatsbeamtenthums in eine hochmütige, harte, dem Volksleben entfremdete Büreaukratie ist das einzig mögliche Gegengewicht eine Volksvertretung. Aus dem Kreise der Regierten in raschem Wechsel hervorgehend, bringt sie in gesammelter und autoritativer Form das Urteil der Regierten über die Regierung zum Ausdruck. Nicht minder bringt sie die Anschauungen, Bedürfnisse und Wünsche, die das Gesammtbewußtsein jeweilig am stärksten bewegen, in abgeklärter Form zur Darstellung. Endlich stellt sie der Regierung eine Fülle jener unverächtlichen Einsicht in das Wirkliche und Mögliche zur Verfügung, welche in eigener Geschäftsführung und ehrenamtlicher Selbstverwaltung erworben wird. Kommt die Einsicht von dieser Art in der Beredsamkeit der öffentlichen Sitzungen vielleicht weniger zur Geltung, so wird sie doch in den vorbereitenden Berathungen Gelegenheit zu fruchtbarer Bethätigung finden. Der Einfluß der Volksvertretung wird nicht zum wenigsten hiervon abhangen.

2) Durch die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten wird das Volk in das Leben des Staates hineingezogen und dieser gewinnt dadurch nach innen und nach außen an Festigkeit und Kraft. In der absoluten Monarchie entsteht Gleichgiltigkeit und Entfremdung gegen den Staat; der Einzelne zieht sich ganz in seine Privatinteressen zurück, der Staat ist ihm eine fremde Angelegenheit, die Regierung eine fremde Macht, die, da sie meist fordernd auftritt, leicht als eine feindliche empfunden wird. In der Volksvertretung werden Regierende

und Regierte zu gemeinsamer Arbeit zusammengeführt, das beste Mittel, gegenseitige Achtung und Verträglichkeit zu begründen. — Wird durch die Notwendigkeit der Zustimmung der Volksvertretung unter Umständen die königliche Gewalt gehemmt, namentlich auch in solchen Maßregeln, die gegen das Interesse, wenigstens das nächstliegende Interesse der herrschenden Klassen verstoßen, so hat doch auch dies sein Gutes: der Widerstand der Gesellschaft muß jetzt innerlich überwunden werden. Übte die Krone ein unbedingtes Gesetzgebungsrecht, so würde das leicht zu einem voreiligen Schematisiren führen, das gegenüber dem passiven Widerstand der Gesellschaft doch unwirksam bliebe und nur den Schein der Sache erreichte. Und ist nur die Politik der Krone fest auf das Rechte und Notwendige gerichtet, so wird sie schwerlich auf unbesiegbaren Widerstand stoßen.

3) Die Verhandlung in der Volksvertretung ist die Form, in der unser ganzes Staatsleben Öffentlichkeit hat. Diese aber ist die notwendige Bedingung des Vertrauens. Die heutige unermeßlich erweiterte Staatsthätigkeit und Staatsverwaltung, mit der unermeßlichen Erweiterung des Finanz- und Creditwesens ertrüge schlechterdings nicht die Heimlichkeit der Kabinetsregierung des vorigen Jahrhunderts; Mißtrauen und Nihilismus wären die Folge. Eine wirkliche Öffentlichkeit ist aber nicht möglich ohne die öffentliche, mündliche Verhandlung in der Volksvertretung.

4) Endlich gewährt die Volksvertretung dem Königtum selbst einen Schutz gegen innere Entartung. Wenn ein Fürst, umgeben von einem Schwarm von Schmeichlern und Höflingen und unfähig das Wirkliche zu sehen, seinen auf Nichtiges gerichteten Launen und Lüsten lebt, dann wird der Hof zum Mittelpunkt der Korruption und des moralischen Verderbens. Oder wenn er, verliebt in persönliche Anschauungen und Neigungen, sich einredet, zum Reformator des Volkslebens berufen zu sein, und wenn er nun die Mittel der Staatsgewalt in Bewegung setzt, um den Unterthanen seine Anschauungen beizubringen, dann entsteht, selbst bei gutem Willen und ehrbarem Leben, eine unerträgliche Tyrannei. Es steht niemandem weniger frei als dem Fürsten, seine persönlichen Empfindungen und Anschauungen zum Maß aller Dinge zu machen. Es gehört aber eine ungemeine und fast übermenschliche Widerstandskraft dazu, die Stellung eines

absoluten Fürsten ohne Einbuße an innerer Bescheidenheit und gesundem Sinn zu ertragen. Die Volksvertretung erleichtert es; die Berührung mit einem fremden, unabhängigen Willen, die Notwendigkeit, fremde Rechte zu achten und auf Kompromisse einzugehen, hemmt die Entwickelung despotischer Neigungen. Die Stimme der Adulatoren beherrscht wenigstens nicht ausschließlich das Ohr des Fürsten. Jenes nichtige Hofkönigtum, das im vorigen Jahrhundert in der Windstille der absoluten und geheimen Cabinetsregierung sich ausbildete, kann in der scharfen Luft der Öffentlichkeit, im Kampf mit entgegenstehenden Mächten und Rechten nicht entstehen. So erhält die Volksvertretung das Königtum kräftig und lebendig. Es ist einer der Grundgedanken in J. St. Mills Betrachtungen über Repräsentativregierung, daß jede absolute Staatsgewalt, die keinerlei Gegengewicht hat, innerlich zu Grunde geht: kein Gemeinwesen hat sich als ein fortschreitendes behaupten können, wenn nicht ein beständiger Kampf zwischen der stärksten seiner Gewalten und einer rivalisirenden Macht stattfand; auf den vollständigen Sieg der einen Macht folgte stets zuerst Stillstand und dann Verfall. Mill wendet diesen Gedanken zunächst gegen die absolute Herrschaft einer demokratischen Versammlung. Sie gilt ebenso gegen die absolute Monarchie. Der Antagonismus rivalisirender Kräfte ist eine Lebensbedingung des Königtums.

5. Die parlamentarische Regierungsform. Nach der im obigen vertretenen Ansicht ist die Volksvertretung ein der Monarchie zur Erfüllung ihrer Aufgabe notwendiges Organ; der König bleibt der Träger der Staatsgewalt. Dieser Ansicht steht eine andere gegenüber, welche das Verhältnis umkehrt; sie sieht in der Volksvertretung die Verkörperung des Volkswillens, die Krone ist dem Parlament als ein Organ beigegeben, das Organ der Exekutivgewalt, die sie durch dem Parlament verantwortliche Minister ausübt. — Diese Ansicht pflegt sich auf England zu berufen, wo die Verfassung eine Wirklichkeit sei, während auf dem Kontinent vielfach ein unwahrer Scheinkonstitutionalismus herrsche.

Der Unterschied der beiden Anschauungen wird praktisch, wenn es sich um die Frage handelt: was soll geschehen, wenn zwischen Krone und Volksvertretung die Übereinstimmung, welche zu jedem

Gesetz und zur Aufstellung des Staatshaushalts nach der Verfassung erforderlich ist, nicht zu Stande kommt?

Die Antwort derer, welche im Parlament das Organ des Volkswillens sehen, lautet: dann muß die Krone nachgeben. Oder vielmehr, eigentlich kann, wenn die Verfassung vollkommen funktionirt, der Fall gar nicht eintreten. Der König ernennt zu Ministern jedesmal die Führer der Mehrheit im Parlament. Wechselt die Mehrheit, so wechselt der König auch das Kabinet, wenigstens nach gemachter Probe der Neuwahlen. Und so besteht zwischen dem Volkswillen und dem Träger der Krone beständig die vollkommenste Eintracht.

Ohne Zweifel wird das der Fall sein. Freilich möchte jemand sagen: in Wahrheit bestehe hier nicht Eintracht, weil überhaupt nur eine Macht und ein Wille vorhanden sei. Das Königtum ist hier nicht nur nicht Träger der souveränen Gewalt, sondern überhaupt nicht mehr Träger einer Gewalt. Es ist nicht mehr ein wesentliches Konstruktionselement des Staatsbaus, sondern ein dekoratives Beiwerk, das freilich trotzdem noch einige Wichtigkeit haben mag. Man weiß, wie zäh Handlungshäuser an einer alten Firma festhalten; sie erwirbt Kredit, nachdem der Begründer längst gestorben ist. So würde sich auch das englische Parlament gegen den Fortfall der königlichen Firma sicherlich und mit gutem Grund sträuben; die Krone hat keine Macht gegen das Parlament, aber sie ist eine nicht unbedeutende Macht in der Hand des Parlaments: eine Menge von Widerständen, denen die in eigenem Namen geführte Regierung des Parlaments begegnen würde, sind durch die Krone gebunden. Geringschätzung der Form ist in staatlichen Dingen überall ein Fehler, der sich schwer rächt.

Ist nun also dies der eigentliche Sinn der konstitutionellen Monarchie? — Es ist lange Zeit die Ansicht der öffentlichen Meinung gewesen, eine parlamentarische Regierung, wie die englische, entspreche allein dem Geist der Verfassung. Vermutlich war es auch die Meinung eines großen Teils derer, die im Jahre 1848 an der preußischen Verfassung arbeiteten. Freilich dürfte es nicht die Meinung der Krone gewesen sein, als sie im Jahre 1850 die jetzt geltende Verfassung als Grundgesetz des Staates veröffentlichte, es war nicht ihre Meinung, mit diesem Akt abzudanken. Und nicht minder ist

zweifellos, daß gegenüber jener Meinung von dem Geist der Verfassung die Krone mit Recht auf den Buchstaben sich berufen kann. Die preußische Verfassung weiß nichts von einer parlamentarischen Regierung, sie weiß nur von einer königlichen Regierung, die in bestimmten, genau bezeichneten Punkten an die Zustimmung der Kammern gebunden ist.

Aber, der Geist der Verfassung! Bestimmt nicht § 99: „Alle Einnahmen und Ausgaben des Staates müssen für jedes Jahr im Voraus veranschlagt und auf den Staatshaushaltsetat gebracht werden. Letzterer wird jährlich durch ein Gesetz festgestellt“; und fügt nicht § 100 noch ausdrücklich hinzu: „Steuern und Abgaben dürfen nur, soweit sie in den Staatshaushaltsetat aufgenommen oder durch besondere Gesetze angeordnet sind, erhoben werden?“ Was bedeutet das anders als dies: die Volksvertretung hat das Recht, einer Regierung, die nicht ihr Vertrauen besitzt, die Mittel zur Führung der Geschäfte zu verweigern? Da nun die Staatsthätigkeit nicht eingestellt werden kann, so ist damit der Volksvertretung die Macht und also, dem Geist der Verfassung nach, auch das Recht beigelegt, den Rücktritt des Ministeriums zu erzwingen.

Aber warum hat die Verfassung, wenn das ihre Meinung war, sie nicht ausdrücklich gesagt? Warum heißt es nicht: wenn die Finanzvorlage nicht die Zustimmung der Volksvertretung findet, dann muß der König ein neues Ministerium ernennen, das das Vertrauen des Hauses der Abgeordneten besitzt? Sie ist doch sonst nicht so ängstlich auf Kürze bedacht. Etwa weil es selbstverständlich war? Das können doch nur diejenigen meinen, die in der Abschaffung der Monarchie den zwar nicht ausgesprochenen, aber selbstverständlichen Sinn der Verfassung sehen; denn ein König, der zu Ministern nur Personen wählen darf, die ihm in irgend welcher Form bezeichnet werden, mag noch Träger der Krone sein, Träger der Staatsgewalt ist er nicht mehr. War also die Abschaffung der Monarchie die Meinung der Verfassung? Sicherlich nicht nach der Auffassung der Krone. Ich denke auch nicht nach der Meinung des preußischen Volks; vielleicht darf man sogar sagen: das Königtum hat in ihm bisher noch tiefere Wurzeln als Volksvertretung und Verfassung selbst.

Es wird also nichts übrig bleiben als anzunehmen, daß die

Verfassung wirklich eben das meint, was sie sagt: zur Feststellung des Staatshaushalts ist, wie zu einem Gesetz, die freie Zusammenstimmung der Krone und der beiden Häuser des Landtages erforderlich. Was geschehen soll, wenn diese nicht zu Stande kommt, das sagt sie überhaupt nicht, weder ausdrücklich, noch stillschweigends. Sie hat also hier eine „Lücke", wie man während des Verfassungskonflikts bemerkte. Aber diese Lücke ist nicht eine zufällige, die beseitigt werden kann, sondern eine notwendige, aus der Natur dieser Verfassung selbst entspringende. Die Verfassung stellt das Staatsleben auf die freie Übereinstimmung zweier (formell dreier) von einander unabhängiger Faktoren; was geschehen soll, wenn die Übereinstimmung ausbleibt, sagt sie nicht, und kann sie nicht sagen. Der einzig mögliche Weg wäre, daß sie in diesem Fall dem einen Faktor das Recht gebe, den anderen zu nötigen. Damit aber höbe sie sich selber auf, wir hätten dann nicht eine konstitutionelle Monarchie, sondern entweder eine absolute Monarchie mit beratenden Ständen oder eine Republik unter monarchischen Formen. Sie läßt also hier einen rechtlich leeren Raum, der Wirklichkeit überlassend, ihn zu erfüllen. Kommt ein sogenanntes Finanzgesetz nicht zu Stande, so können verfassungsmäßige Ausgaben nicht gemacht werden, der Staat könnte verfassungsmäßig überhaupt stillstehen, bis die beiden Faktoren von selbst wieder übereinkommen. Von einer verfassungsmäßigen Pflicht des Königs, die Minister zu wechseln, ist so wenig die Rede, als von einer Pflicht der Wähler oder der Abgeordneten, ihre Ansichten zu ändern, damit eine verfassungsmäßige Führung der Staatsgeschäfte möglich werde.

Also auf die Frage, was nach dem geltenden Recht geschehen *soll*, wenn die Übereinstimmung nicht zu Stande kommt, ist es nicht möglich, eine Antwort zu geben. Dagegen ist eine Antwort auf die Frage möglich: was dann geschehen *wird*? Da eine Unterbrechung der Staatsthätigkeit auf keine Weise möglich ist (wenigstens nicht der Verwaltung und Rechtsprechung, die Gesetzgebung, die ihrer Natur nach nicht kontinuirliche Thätigkeit ist, bleibt ja in der That stillstehen), so wird die stärkste der rivalisirenden Gewalten einstweilen ohne Zustimmung der anderen regieren; unverfassungsmäßig, aber mit innerer Notwendigkeit. Ist das Parlament stärker, so wird es,

wie es in England im 17. Jahrhundert geschah, das Königtum entweder überhaupt beseitigen oder ein gefügiges an die Stelle des ungefügigen setzen; ist die Krone stärker, so wird sie einstweilen ohne Zustimmung der Kammern regieren.

Dies ist der Standpunkt, den in dem preußischen Verfassungskonflikt das Ministerium einnahm. In einer Rede zur Adreßdebatte im Januar 1863 bezeichnete ihn der Ministerpräsident in folgender Weise: „Jedes der drei konkurrirenden Rechte (der Krone, des Herrenhauses, des Abgeordnetenhauses) ist in der Theorie unbegrenzt und das eine so stark wie das andere. Wenn eine Vereinbarung zwischen den drei Gewalten nicht stattfindet, so fehlt es in der Verfassung an jeglicher Bestimmung darüber, welche von ihnen nachgeben müsse. In früheren Diskussionen ist man freilich über diese Schwierigkeit mit Leichtigkeit hinweggegangen; es wurde nach Analogie von anderen Ländern, deren Verfassung und Gesetze aber in Preußen keine Gültigkeit haben, angenommen, daß die beiden anderen Faktoren sich dem Abgeordnetenhause fügen müßten, daß, wenn zwischen der Krone und dem Abgeordnetenhause eine Verständigung über das Budget nicht erreicht wird, die Krone sich dem Abgeordnetenhause nicht nur selbst unterwirft und die Minister, die das Vertrauen des Abgeordnetenhauses nicht haben, entläßt, sondern auch das Herrenhaus, wenn es mit dem Abgeordnetenhaus nicht übereinstimmt, durch massenhafte Ernennungen zwingt, sich auf das Niveau des Abgeordnetenhauses zu setzen. Auf diese Weise würde allerdings die souveräne Alleinherrschaft des Abgeordnetenhauses hergestellt werden; aber eine solche Alleinherrschaft ist nicht verfassungsmäßiges Recht in Preußen. Die Verfassung hält das Gleichgewicht der drei gesetzgebenden Gewalten in allen Fragen, auch in der Budgetgesetzgebung durchaus fest; keine dieser Gewalten kann die andere zum Nachgeben zwingen, die Verfassung verweist daher auf den Weg der Kompromisse zur Verständigung. Ein konstitutionell erfahrener Staatsmann hat gesagt, daß das ganze Verfassungsleben jederzeit eine Reihe von Kompromissen sei. Wird der Kompromiß dadurch vereitelt, daß eine der beteiligten Gewalten ihre eigene Ansicht mit doktrinärem Absolutismus durchführen will, so wird die Reihe der Kompromisse unterbrochen und an ihre Stelle treten Konflikte, und Konflikte, da das Staatsleben

nicht stillzustehen vermag, werden zu Machtfragen. Wer die Macht in Händen hat, geht dann in seinem Sinne vor" (Hahn, Fürst Bismarck, I, 88).

Bekanntlich wurde diese Auffassung damals von der großen Mehrheit des Abgeordnetenhauses mit Erbitterung bekämpft. Aus der obigen Rede wurde das Schlagwort gebildet: Macht geht vor Recht. Vermutlich würde selbst dieses Schlagwort heute in manchen Kreisen nicht allzuviel Widerspruch erregen; daß es in politischen Dingen sich nicht blos um Rechts-, sondern auch um Machtfragen handelt, ist eine Wahrheit, die der jüngeren Generation sehr geläufig, vielleicht allzu geläufig geworden ist. Jedenfalls dürfte gegenwärtig die Ansicht bei einem großen Teil der Bevölkerung kaum auf Widerspruch stoßen, daß die Krone unter besonderen Umständen den Entschluß fassen möge, auf eigene Verantwortung zu handeln. Wenn sie leichtfertig und aus frivolen Anlässen die Beschlüsse der Volksvertretung mißachtete, so würde sie dadurch selbst ihre Stellung untergraben, denn diese beruht zuletzt auf dem Vertrauen und der Anhänglichkeit des Volkes; und ein unverfassungsmäßiges Regiment ist unter allen Umständen geeignet, Mißtrauen und Haß zu erregen. Wenn aber das Königtum den Mut hat, in nationalen Lebensfragen der Mehrheit des Abgeordnetenhauses gegenüber an seiner eigenen Überzeugung festzuhalten, so wird es mit gutem Gewissen sich sagen dürfen, daß es damit nicht die Verfassung breche, sondern nur sich selber und seinem Volke treu bleibe. Das preußische Königtum ist ein anderes, als das englische oder belgische, und es kann nicht von daher seine Vorbilder entlehnen; es kann sie — tantum sui similis — nur aus seiner eigenen Geschichte und seiner thatsächlichen Stellung in der Gegenwart entnehmen*).

*) Es mag erwähnt werden, daß in der Konfliktszeit von der Regierung ein Entwurf zur Ergänzung des § 99 eingebracht wurde, dahin lautend: wenn Übereinstimmung über den Staatshaushalt nicht erreicht wird, so soll der letzte gesetzlich festgestellte Etat bis zur Vereinbarung eines neuen in Kraft bleiben. Das Abgeordnetenhaus lehnte diesen Entwurf zur Beseitigung der Verfassungslücke „als vollständige Aufhebung des § 99" ab (v. Rönne, Staatsrecht der preuß. Monarchie, 4. A., I, 629). Nicht ganz mit Unrecht. In der That würde dadurch eine wesentliche Verschiebung des Verfassungsrechts bewirkt worden sein. Es wäre dadurch die Regierung ohne Vereinbarung über den Haushalt verfassungsmäßig

Wie das preußische Königtum nicht darauf zugeschnitten ist, einer Parlamentsregierung den königlichen Namen zu leihen, so ist auch das ganze Staatswesen nicht auf eine parlamentarische Regierung zugeschnitten. Eine solche ist möglich, wo die Staatsthätigkeit wenig umfangreich ist, wo eine für den Staat erzogene Aristokratie die politische Tradition erhält und wo das Volk durch Selbstverwaltung politisch geschult ist. So ist es in England. Die Minister sind hier nicht Verwaltungsbeamte, die ein Heer von Beamten regieren, sondern unabhängige große Herren, welche zeitweilig die auswärtigen Geschäfte des Landes führen und die großen Gesichtspunkte der inneren Politik vertreten. In einem Lande dagegen, wo die staatliche Verwaltung sehr entwickelt und ein Heer von Beamten zu regieren und zu beaufsichtigen ist, da würde eine Regierung durch wechselnde Parteiführer schwere Gefahren mit sich führen. Zweierlei wäre möglich: entweder würden parlamentarische Parteihäupter, die nicht der Beamtenschaft angehören, zeitweilig an die Spitze der einzelnen Verwaltungszweige treten, oder es müßten Beamte, die außerdem auch im Parlament eine Rolle spielen, die Ministerien übernehmen, wenn ihre Partei in der Mehrheit wäre. Beides wird nicht wünschenswert sein. Im letzteren Fall würde die Rückwirkung auf die Beamtenschaft in der Richtung sich geltend machen, daß alle Ehrgeizigen

gemacht und also das Ministerium formell von der Notwendigkeit, die Übereinkunft zu suchen, befreit worden. Die Verfassung will aber, so muß man annehmen, durch die Aussicht auf die Notwendigkeit einer unverfassungsmäßigen Regierung für den Fall, daß keine Verständigung erreicht wird, beide Teile zum ernstlichen Suchen der Verständigung anhalten. Dagegen würde es zur Erleichterung der Verständigung und zur Verhütung von Konflikten beitragen, wenn sich bei der Volksvertretung die Auffassung von dem Budgetrecht mehr und mehr befestigte, die Gneist in seiner Schrift über Gesetz und Budget (1879) ausführt. Es kann dieses Recht nicht die Bedeutung haben, daß das Abgeordnetenhaus durch Verwerfung des Finanzgesetzes alle Verpflichtungen des Staates zu Zahlungen aufheben kann; es kann nur bedeuten, daß Veränderungen in der gesetzlich bestehenden Besteuerung und ebenso wesentliche Änderungen in der Verwendung der Einkünfte der Zustimmung der Volksvertretung bedürfen. Die Beschränkung des Budgetrechts auf diesen Inhalt, die übrigens in mehreren Verfassungsurkunden deutscher Staaten ausdrücklich sich findet und die auch dem geltenden englischen Recht entspricht, würde seine wirkliche Bedeutung nicht vermindern, sondern stärken.

nach Parlamentssitzen und nach der Gunst der Parteien und Parteiführer strebten. Damit würde sich nicht nur die Disciplin lockern, sondern es würde auch in der Amtsführung der politische Gesichtspunkt auf Kosten des Sachlichen sich vordrängen; der Beifall der Partei, die Gewinnung von politischen Freunden, die Einschmeichelung bei den Wählern würde für den strebsamen Beamten das nächste Ziel. In dem anderen Fall würde unter einem der Sache und des Regierens unkundigen Mann, der dem Namen nach die Verantwortung trüge, in Wahrheit eine geheime und unverantwortliche Büreauregierung der Subalternen die Angelegenheiten in der Hand haben und das Amt für die eigenen Interessen ausbeuten. Ein Beamtenstaat verlangt Minister, die aus der Beamtenschaft hervorgehen und von der Krone an die Spitze der Verwaltung gestellt werden. Auch hier werden Fehlgriffe vorkommen, zufällige Neigungen und Abneigungen werden ihr Spiel treiben, im ganzen wird es doch der sicherste Weg sein, sachkundige und regierungsfähige Vorsteher für die großen Verwaltungszweige zu gewinnen und den Parteigeist den Staatsämtern fern zu halten. Etwas von dem Wesen des dauernden, über den Parteien stehenden Königtums wird sich dem ganzen Beamtentum mitteilen.

Dazu kommt ein Zweites. In Preußen ist das Heer ein überaus wichtiges Stück des Staatslebens. Für die Masse des Volkes bildet die Zugehörigkeit zum Heer die stärkste Beziehung zum Staat. Nicht als Wähler, sondern als Soldat fühlt sich der gemeine Mann als Glied des Staates. Der Dienst im Heer ist ein wesentliches Stück seines Lebens; wird er, so lange er dauert, als Last empfunden, so macht er doch auch den Stolz des Mannes aus; als Soldat ist er ein Glied jener Macht, welche die Geschicke der Völker entscheidet, er hat darin seinen bestimmten Platz und auch auf ihn ist in der europäischen Politik gezählt. Für das Heer ist nun wieder die Beziehung zur Dynastie ein wesentliches und unersetzliches Moment. In der Dynastie hat der Staat oder das Volk konkret-persönliches Dasein; es bilden sich jene Gefühle der Anhänglichkeit und Treue, ohne deren Dasein ein großes Heer eine beständige Bedrohung für die Verfassung des Landes ist, wie die Geschichte Frankreichs und Spaniens im letzten Jahrhundert mit nur zu großer Deutlichkeit lehrt. Der Soldat

hängt an der Person, nicht an der Form. Ist sonach die Treue des Heeres der eigentliche Grundpfeiler, auf dem die Sicherheit des Landes und der Landesverfassung ruht, so muß die Schwächung dieses Gefühls als eine Minderung der Sicherheit angesehen werden. Daß nun das Zurücktreten des Königs hinter Minister, die ihm durch die Kammermehrheit bezeichnet wären, in diesem Sinn wirken müßte, liegt auf der Hand. Wird die Politik des Landes vom Parlament gemacht, treten mit dem Wechsel der Wahlen wechselnde Parteiminister an die Spitze der Armeeverwaltung, dann wird auch das Heer sich als im Dienst des Parlaments stehend fühlen; Politik und Parteigeist dringen ein, ehrgeizige Offiziere beginnen die Aussichten auf den verschiedenen Seiten zu erwägen und der erste Schritt zum Pronunziamento ist gethan. Vielleicht würde bei der Sinnesart unseres Volks und der Zusammensetzung unseres Heeres der letzte nie gethan, aber schon der erste würde die Zuverlässigkeit und Kraft des Heeres empfindlich schwächen.

Daß unter solchen Umständen die Volksvertretung eine schwierige Stellung hat, ist nicht zu verkennen. Sie ist in der Verfassung ein sehr vornehmes, aber in der Wirklichkeit nicht ein sehr starkes Organ. Ihrer verfassungsmäßigen Stellung nach wird sie der Regierung gegenüber leicht das Gefühl haben, ihre Auftraggeberin und Aufseherin zu sein, vertritt sie doch das Volk, das in den Wahlen seinen Willen kundgiebt. Und was steht auf der anderen Seite? Der Wille *eines* Mannes, so scheint es. — Aber der Vornehmheit entspricht nicht die wirkliche Macht und Autorität. Das folgt schon aus der Art ihrer Zusammensetzung. Sie ist der Volksversammlung, die ja auch zu ihrer Bildung regelmäßig mitwirkt, darin ähnlich, daß sie aus einer Vielheit von Personen besteht, die ohne Gewähr der Sachkunde ausgewählt sind und ohne dauernden Zusammenhang und ohne eigentliche Organisation politische Arbeit verrichten sollen; kann es doch der Zufall der Wahlen wollen, daß eine Partei ohne ihre Führer in das Haus zurückkehrt. Dagegen erscheint die Beamtenschaft als ein mit großer Sorgfalt gebildetes Organ; die geregelte Vorbereitung giebt die Gewähr der Sachkunde aller Glieder, und die innere Organisation fügt die Glieder zu einem festen, einheitlich und stetig funktionirenden Körper zusammen. Dazu kommt, daß bei den

Beamten die Notwendigkeit der Funktion viel greifbarer, die Wirksamkeit viel unmittelbarer ist. Jeder Landrat oder Amtsrichter hat eine bestimmte Aufgabe, die auf ihn rechnet. Dagegen wird auf die Thätigkeit des Abgeordneten gar nicht mit gleicher Bestimmtheit gezählt; er mag kommen oder nicht, er mag sich Wochen und Monate lang der Mitarbeit ganz entziehen: die Dinge gehen ruhig ihren Gang.

Wo die thatsächliche Macht der äußeren Stellung nicht entspricht, da bildet sich leicht eine gewisse Reizbarkeit aus; man achtet um so eifersüchtiger auf die gebührende Achtung und Rücksichtnahme, je weniger man ihrer gewiß ist. Und diese Reizbarkeit wirkt dann wieder auf der anderen Seite als Herausforderung. So ist die Disposition zu Reibungen und Konflikten da. — Es wird das ein unvermeidlicher Übelstand sein: eine Volksvertretung, die nicht regiert, ist geneigt zu abfälliger Kritik; und eine Regierung, die ihre Autorität nicht von dem Parlament ableitet, wird geneigt sein, diese Kritik mit der Mißachtung des Sachverständigen gegen den Laien abzulehnen. Politische Selbstbeherrschung auf beiden Seiten ist das einzige Mittel das Übel zu überwinden.

Das Wahlrecht. Der Liberalismus pflegt bei dieser früher viel verhandelten Frage von dem Recht des Einzelnen auszugehen. Vielleicht ist es zweckmäßiger, von dem Recht des Ganzen, die zu seiner Erhaltung notwendigen Organe zu bilden und hierfür die Mitwirkung der Einzelnen in Anspruch zu nehmen, auszugehen. Jene Anschauung gehört eigentlich dem mittelalterlichen Ständestaat an, wo der Einzelne mit Eigenrechten dem Träger der Staatsgewalt, die auch als eine Summe von begrenzten Eigenrechten erschien, gegenüberstand. In dem modernen Staat mit dem scharf ausgeprägten Begriff der Staatssouveränität giebt es derartige Rechte nicht; der Abgeordnete ist hier nicht Vertreter persönlicher oder ständischer oder kommunaler Rechte und Interessen, sondern politisches Organ des Volks. Dem entspricht, daß auch das Wahlrecht nicht ein eigenes, sondern ein von Staatswegen verliehenes Recht ist, das immer und überall mit Rücksicht auf die Tauglichkeit zu dieser Funktion begrenzt wird, z. B. durch Feststellung einer Altersgrenze, durch Ausschließung der Frauen. In der Regel ist das Wahlrecht noch weiter, z. B.

durch Rücksicht auf den Besitz oder auf die Bildungsstufe begrenzt. Erst in jüngster Zeit sind derartige Schranken mehr und mehr gefallen. Die deutsche Reichsverfassung verleiht das Stimmrecht allen unbescholtenen Deutschen, die das 25. Lebensjahr erreicht haben, allein mit Ausschluß der Empfänger öffentlicher Armenunterstützung. In Frankreich ist die Altersgrenze für das allgemeine Stimmrecht sogar auf das 21. Lebensjahr herabgesetzt.

Es fehlt nicht an denkenden Männern, denen diese Ausdehnung des Wahlrechts weder im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt, noch der Freiheit zu liegen scheint. Rümelin nennt in einem Aufsatz über den Wahlmodus für den Reichstag (Reden und Aufsätze, neue Folge) das allgemeine Stimmrecht eine übereilte und rohe Form der Bildung einer so wichtigen Körperschaft. Alle drei Jahre würden Wählerschaaren ohne inneren Zusammenhang und Organisation zusammengerufen, einer oft recht wüsten Wahlagitation ausgesetzt, und gäben dann einem durch ein Komitee ihnen bezeichneten Mann ihre Stimme; was könne einer so gewählten Versammlung für Autorität zukommen? Rümelin denkt an eine Wahl des Reichstages durch die einzelnen Landtage als Wahlkörper, ohne Beschränkung der Wählbarkeit auf ihre Mitglieder.

Gewiß kann das allgemeine Stimmrecht nicht für ein vollkommenes Verfahren zur Bildung eines politischen Organs gehalten werden. Doch wird es, einmal eingeführt, schwerlich durch ein besseres ersetzt werden, und vielleicht läßt es auch eine Rechtfertigung zu. Vor allem vermeidet es die Gehässigkeit, die jedem Censuswahlrecht anhängt, welches immer den Besitz als privilegirt und den Staat als Unternehmung der Besitzenden erscheinen läßt; was um so gehässiger wirken müßte, als die Ausgeschlossenen mit Recht sagen könnten: durch den Heerdienst und die indirekten Steuern seien sie zu den Staatslasten in erster Linie herangezogen. Auch das ist ein Vorteil, daß mit dem allgemeinen Stimmrecht der auf Verfassungsänderung gerichteten Agitation ein Haupttummelplatz entzogen ist. Und vielleicht hat es außer diesen negativen Vorzügen doch auch positive. Wenn es sich bei politischen Wahlen nicht darum handelt, Interessengruppen zur Vertretung zu berufen oder Verwaltungskörperschaften zu bilden, sondern den mehr oder minder bewußten Instink-

ten und Anschauungen der Gesammtheit zum Ausdruck zu verhelfen, so wird das allgemeine Stimmrecht vielleicht in Anspruch nehmen dürfen, hierzu das am meisten geeignete Verfahren zu sein. Man hat in tadelnder Absicht darauf hingewiesen, daß die Ultramontanen und die Socialdemokraten ihm die größten Erfolge verdankten. Ich wüßte nicht, was zu seinem Lobe besseres gesagt werden könnte. Hätte ein anderes Wahlverfahren den Erfolg gehabt, diese beiden Gruppen der Volksvertretung überhaupt fern zu halten, so wäre die Folge gewesen, daß die Regierung an einer Politik festgehalten hätte, die erhebliche Bruchteile der Bevölkerung dem Staat immer mehr entfremdet hätte. Der kräftige Widerstand des Centrums und die überaus rührige Agitation der Socialdemokratie, welche in der That ohne das allgemeine Stimmrecht sich schwerlich in dem Maße hätten durchsetzen können, hat den Staat dahin gebracht, mit seinen katholischen Unterthanen Frieden zu schließen und den Weg der socialen Reformen zu beschreiten.

Nur eine Form der Einschränkung des allgemeinen Stimmrechts scheint mir ohne Gefahr möglich: eine Hinaufrückung der Altersgrenze. Vielleicht wäre das 28. Lebensjahr nicht zu hoch gegriffen; in der Regel ist der Dienst im stehenden Heer dann beendet und ein eigener Hausstand gegründet, in dem die ersten Elemente des Regierens gelernt werden. Jeder Ausschluß von Klassen der Bevölkerung wäre ein höchst bedenklicher Schritt.

8. Mit einem Wort gehe ich noch auf die nicht minder wichtige Form der Staatsverwaltung ein. Zwei Systeme stehen sich gegenüber: die Beamten- und die Selbstverwaltung. Bei jenen liegt die Verwaltung in der Hand von besoldeten und besonders vorbereiteten Angestellten, die das Amt als ihren Lebensberuf betrachten; bei diesen werden öffentliche Funktionen als unbesoldete, ehrenamtliche Leistung auf Zeit übertragen.

Nach dem Vorgang Frankreichs hatte die absolute Monarchie auf dem Kontinent überall das System der Beamtenverwaltung durchgeführt. Ohne Zweifel war dies notwendig; den gesteigerten Staatsaufgaben entsprechen zu können und die öffentlichen Interessen von der Umklammerung durch die Privatinteressen, die die altständische und städtische Verwaltung beherrschten, loszumachen, brauchte

die Staatsgewalt eigene, nur von ihr abhängige und in ihrem Dienst arbeitende Organe. Aber die Durchführung ausschließlicher Beamtenverwaltung bringt ihrerseits wieder nicht minder empfindliche Mißstände mit sich. Die Notwendigkeit der Aufsicht und Kontrole führt zu einer Centralisation, die mit ihrem schleppenden Geschäftsgang und ihrer schematisirenden Behandlung die Thätigkeit der Einzelnen lähmt und die Dinge in langwieriger Schreiberei umkommen läßt. Gleichzeitig werden die Regierten der Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten entwöhnt; ein büreaukratischer Geist stößt auch den guten Willen zurück, er läßt den Unterthanen nichts übrig als verdrossenes Gehorchen und mißmutige Kritik*).

Mit dem Neubau des preußischen Staatswesens durch den Freiherrn von Stein beginnt die Rückbildung in dem Sinne der Selbstverwaltung und der Dezentralisation. Nach längerem Stillstand sind seine Bestrebungen in der großen Verwaltungsreform der letzten beiden Jahrzehnte wieder aufgenommen worden, nachdem inzwischen die Revolution dem Königtum eine gewählte Volksvertretung zur Seite

*) Vortrefflich führt dies der Freiherr v. Stein in einer nach seiner ungnädigen Entlassung am Anfang d. J. 1807 abgefaßten Denkschrift aus: „In die bestehenden Landeskollegia drängt sich leicht und gewöhnlich ein Mietlingsgeist ein, ein Leben in Formen und Dienstmechanismus, eine Unkunde des Bezirks, den man verwaltet, eine Gleichgültigkeit, oft eine lächerliche Abneigung gegen denselben, eine Furcht vor Veränderungen und Neuerungen, die die Arbeit vermehren, womit die besseren Glieder überladen sind, und der die geringhaltigeren sich entziehen. Ist der Eigentümer von aller Teilnahme an der Provinzialverwaltung ausgeschlossen, so bleibt das Band, das ihn an sein Vaterland bindet, unbenutzt; die Kenntnisse, welche ihm seine Verhältnisse zu seinen Gütern und Mitbürgern verschaffen, unfruchtbar; seine Wünsche um Verbesserungen, die er einsieht, um Abstellung von Mißbräuchen, die ihn drücken, verhallen oder werden unterdrückt, und seine Muße und Kräfte, die er dem Staat unter gewissen Bedingungen gern widmen würde, werden auf Genüsse aller Art verwandt, oder in Müßiggang aufgerieben. Es ist wirklich ungereimt zu sehen, daß der Besitzer eines Grundeigentums oder anderen Eigentums von mehreren Tonnen Goldes eines Einflusses auf die Angelegenheiten seiner Provinz beraubt ist, die ein fremder, des Landes unkundiger, durch nichts mit ihm in Verbindung stehender Beamte ohngenutzt besitzt. Man tödtet also, indem man den Eigentümer von aller Verwaltung entfernt, den Gemeingeist und den Geist der Monarchie, man nährt den Unwillen gegen die Regierung, man vervielfältigt die Beamtenstellen und verteuert die Kosten der Verwaltung (Pertz, Aus Steins Leben, I, 193).

gestellt hatte. Durch diese Reformen, auf die übrigens das Vorbild Englands bedeutsamen Einfluß geübt hat, namentlich seitdem R. Gneist in seinen bahnbrechenden Arbeiten über das englische Verwaltungsrecht den innern Aufbau dieses Staatswesens klar gelegt hatte, sind dem Berufsbeamtentum Organe ehrenamtlicher Selbstverwaltung an allen entscheidenden Stellen zur Seite gesetzt, die mit ihm zusammen die Verwaltung und die Verwaltungsgerichtsbarkeit handhaben. Durch diese Verbindung von Staatsverwaltung und Selbstverwaltung wird einerseits Staat und Gesetz gegen partikuläre und gesellschaftliche Interessen geschützt, andererseits einer Parteiregierung eines von Parteiministern angestellten und entlaßbaren Beamtentums ein Gegengewicht gegeben. Zugleich ist der ehrenamtliche Staatsdienst in der Verwaltung und Verwaltungsrechtsprechung, verbunden mit dem Gerichtsdienst als Schöffe und Geschworener und dem Dienst im Heer, die große Schule des Volks für das öffentliche Leben, in der seine Glieder lebendiges Verständnis und Teilnahme für die Aufgaben des Gemeinschaftslebens gewinnen.

Drittes Kapitel.

Umfang und Grenzen der Staatsthätigkeit.

1. Der oberste Grundsatz für die Absteckung der Staatsthätigkeit ist: sie darf nicht weiter gehen, als notwendig ist. Was ohne Schaden für die Gesammtheit der freien Thätigkeit der Einzelnen und freier Vereinigungen überlassen werden kann, muß ihnen überlassen bleiben. Das fordert sowohl die Rücksicht auf die Freiheit als auf das Gesammtinteresse; jede Minderung der spontanen Thätigkeit der Einzelnen ist Kraftverlust unter dem Gesichtspunkt der Gesammtheit, und Verlust an Freude und eigentümlicher Bildung für den Einzelnen.

Wie weit erstreckt sich der Umfang dieser Notwendigkeit? Ist es möglich, ihn durch eine allgemeine Formel zu bestimmen?

Zwei hervorragende politische Denker haben die Beantwortung dieser Frage zum Gegenstand eigener Abhandlungen gemacht: W.

v. Humboldt in den schon 1791 geschriebenen, aber erst 1851 vollständig gedruckten „Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen", und J. St. Mill in der Abhandlung über die Freiheit (deutsch im 1. Bd. der gesammelten Werke). Sie kommen beide auf dieselbe Formel: der Staat, so faßt Humboldt, von Kant ausgehend, seine Ansicht, „enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist" (S. 39). Und Mill erklärt: „der einzige Zweck, der Menschen berechtigen kann, vereinzelt oder vereinigt die Freiheit anderer zu beschränken, ist Selbstschutz, die einzige Absicht, in der man gegen ein Mitglied der gesitteten Gemeinschaft Gewalt gebrauchen darf, ist die, Unheil für Andere zu verhüten; sein eigenes Wohl ist kein ausreichender Grund hierfür" (S. 9). — Es ist die Formel der liberalistischen Staatsauffassung; die Aufgabe des Staats ist: Sicherheit für Leben, Freiheit und Eigentum gegen äußere und innere Feinde.

Die Formel sieht sehr einfach und bestimmt aus. Um zu entscheiden, ob eine Maßregel innerhalb der Grenzen der Staatsthätigkeit liegt, braucht man, so scheint es, sie blos an die Formel zu halten; betrifft sie Dinge, die nur den Einzelnen angehen, so ist sie verwerflich. — Bei näherem Zusehen zeigt sich freilich bald, daß die Anwendbarkeit der Formel durchaus nicht eine so einfache und unmittelbare ist. Ist Trunkenheit Grund zum Einschreiten der Gesammtheit gegen den Einzelnen? Es scheint nicht; was wäre denn meine Angelegenheit, wenn nicht die Regelung meiner leiblichen Diät? Mill ereifert sich gegen die Tyrannei der Temperenzler, wie sie im Verkaufsverbote von Spirituosen in einigen amerikanischen Staaten zu Tage trete. Doch giebt er zu, daß Personen, die unter dem Einfluß starker Getränke früher Gewaltthätigkeiten gegen Andere sich haben zu Schulden kommen lassen, mit Recht einer gesetzlichen Beschränkung in der Weise unterworfen werden könnten, daß jeder neue Fall von Trunkenheit sie strafbar machte; solche vergingen sich eben nicht blos gegen ihre eigne Wohlfahrt, sondern zugleich gegen fremdes Recht. Aber ist dies der einzige Fall, in dem die Trunkenheit für Wohl und Wehe Anderer Folgen hat? Offenbar nicht: auch der Trunkenbold,

der nicht zu Gewaltthätigkeiten neigt, ruinirt nicht blos sich selbst, sondern auch seine Familie und schädigt dazu die Gemeinde, indem er ihre Leistungsfähigkeit vermindert und vielleicht ihre Lasten vermehrt. Nach demselben Princip könnte also auch er bestraft werden. Und wo ist dann das Ende? Und mag dann nicht auch das Verbot des Verkaufs von Getränken zu den Vorkehrungen gerechnet werden, die der Staat trifft, um Vergehungen vorzubeugen, ein Verfahren, das natürlich auch Mill unter Umständen für durchaus gerechtfertigt hält? — Liegt das Verbot der Sonntagsarbeit innerhalb der Grenzen der Staatsthätigkeit? Es scheint nicht: ob der Einzelne an einem bestimmten Tage der Woche arbeiten will oder nicht, ist doch seine Sache. Dennoch findet Mill das Verbot wenigstens der Fabrikarbeit gerechtfertigt, „weil sonst einige Personen durch ihre Sonntagsarbeit den Anderen die gleiche Notwendigkeit auferlegen könnten"; natürlich, sind Einige bereit zu arbeiten, so wird der Fabrikant die Anderen nötigen; vielleicht gegen seinen eigenen Wunsch, auch er selbst wird durch die Konkurrenz genötigt.

Es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise das Princip jede beschränkende Kraft verliert. Der Einzelne kann ja schlechterdings nichts thun und nichts unterlassen, was nicht für die Interessen Anderer Folgen hat; ob ein Bauer seinen Acker gut oder schlecht bestellt, ob ein Fabrikant oder Kaufmann mit Redlichkeit und Geschick seine Arbeit thut, ob ein Lehrer oder Schriftsteller wahre oder falsche Ansichten hat und ausspricht, das wirkt immer in irgend welchem Umfang auf das Ergehen Anderer und zuletzt der Gesammtheit zurück. Und es könnte demnach unter dem Schutz jener Formel: Unheil für Andere zu verhüten, die Gesetzgebung die gesammte persönliche und wirtschaftliche Lebensbethätigung in ihren Kreis ziehen.

Man sieht, die Formel ist genau eben so weit und unbestimmt, als die andere, gegen welche sie aufgerichtet wird: Aufgabe des Staats ist die Wohlfahrt der Gesammtheit. Auf keinen Fall ist sie ausreichend in Einzelfragen unmittelbar zu entscheiden; das kann immer nur durch konkrete Erwägung dieses bestimmten Falles unter diesen bestimmten Umständen geschehen; und diese Erwägung wird zuletzt immer auf die zu erwartenden Wirkungen der fraglichen Maßregel für die Wohlfahrt der Gesammtheit und der Einzelnen zurückgehen.

Das ist schließlich auch Mills Meinung und dem entspricht sein wirkliches Verfahren; wie denn auch Humboldts letzter Maßstab bei der Beurteilung der Staatsthätigkeit ist: wie weit durch sie Kraft und Thätigkeit d. h. wahre Wohlfahrt gefördert werden.

2. Vielleicht lassen sich nun für diese Erwägung gewisse leitende Gesichtspunkte aufstellen. Mir scheinen als solche die folgenden beiden gelten zu können:

1) Die Staatsthätigkeit ist um so notwendiger, je unmittelbarer ein Thätigkeitsgebiet für das Leben der Gesammtheit Wichtigkeit hat, und je weniger durch spontane Thätigkeit der Einzelnen oder der kleineren Kreise eine befriedigende Lösung der Aufgaben gesichert ist.

2) Die Staatsthätigkeit ist um so möglicher, je mehr es sich um gleichartige und unpersönliche, kontrolirbare und erzwingbare Dinge handelt; umgekehrt: je persönlicher und individualisirter, je weniger dem Zwang und der Kontrole zugänglich ein Thätigkeitsgebiet ist, desto mehr entzieht es sich der öffentlichen Regelung.

Es ist nicht meine Absicht, aus diesen beiden Gesichtspunkten das ganze Gebiet der Staatsthätigkeit zu konstruiren. Ich begnüge mich, an ein paar Punkten ihre Bedeutung zu zeigen.

Aus dem ersten Gesichtspunkt folgt, daß zwei Stücke notwendig Gegenstand der Staatsthätigkeit sind: die Regelung der auswärtigen Beziehungen in Krieg und Frieden, und die Friedensbewahrung im Innern. Beides liegt auf der Hand und bedarf nicht der Ausführung. Wo Kriegführung und Friedensschließung den einzelnen Gliedern überlassen wäre, da bestände überhaupt keine Gemeinschaft, und die isolirten Einzelnen wären die Beute jeder nach außen geschlossen auftretenden Gruppe. Nicht minder ist einleuchtend, daß die Friedensbewahrung im Innern und die hierzu notwendigen Vorkehrungen, Rechtsbildung und Rechtsverwaltung, Sache der Gesammtheit als solcher sind. Unparteilichkeit der Rechtsbildung und der Rechtsentscheidungen, sowie Kraft und Sicherheit ihrer Durchführung ist Lebensbedingung der Gesammtheit; der innere Friede beruht darauf und auf diesem die Kraft, mit der ein Gemeinwesen sich selbst zu erhalten und geltend zu machen im Stande ist. Gesichert aber wird das Recht nur durch die Macht; darum ist die Staatsgewalt, als die Inhaberin

der Zwangsgewalt, notwendig auch die Trägerin der Rechtsbildung und Rechtsverwaltung. An sich wäre es nicht undenkbar, daß die Handhabung des Rechts den Einzelnen überlassen bliebe; die Parteien in einem Rechtshandel könnten etwa einen Dritten zum Schiedsrichter wählen, der nach den Rechtsgewohnheiten oder auch nach einem von einem Rechtsgelehrten ausgearbeiteten und von den Parteien angenommenen Rechtssystem entschiede. Aber seinen Zweck unter dem Gesichtspunkt der Gesammtheit erfüllt das Rechtssystem erst, wenn es mit zwingender Gewalt ausgestattet ist, die auch den, der sich nicht freiwillig seinem Spruch unterwirft, unter das Recht beugt. Übrigens wird auch eine sachgemäße und unparteiische Handhabung des Rechts am meisten gesichert sein, wenn es durch hierzu bestellte Staatsorgane verwaltet wird; wobei denn natürlich nichts hindert, daß der Staat zur Lösung dieser Aufgabe auch die Einzelnen als Geschworene, Schöffen, Schiedsrichter u. s. w. heranzieht, und ebenso wenig, daß die Organe der Rechtsprechung mit besonderen Vorsichtsmaßregeln gegen einen illegitimen Einfluß der Machthaber umgeben werden.

Daß die Selbsterhaltung nach außen und die Friedensbewahrung im Innern Aufgaben des Staats sind, ist niemals bezweifelt worden; sie machen den ursprünglichen Inhalt aller Staatsthätigkeit aus. Der entwickelte Staat hat aber überall weitere Gebiete in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen, man pflegt sie mit dem Namen der Kultur- oder Wohlfahrtsverwaltung zu bezeichnen.

Hier beginnt das streitige Gebiet. Der jugendliche Humboldt will diese ganze Thätigkeit abschneiden; sie scheint ihm, da sie auf die positive Förderung der Wohlfahrt ausgeht, in das Gebiet, das den Einzelnen überlassen bleiben sollte, überzugreifen; sie mag Güter hervorbringen, die sonst nicht entstehen würden, aber eben dadurch vermindert sie die Kraft und den Unternehmungsgeist, die spontane Thätigkeit und die individuelle Entwickelung der Bürger: sie vermehrt den Stoff auf Kosten der Form.

Wenn jedoch irgend eine Wahrheit in dem Worte ist, daß das Wirkliche in der Geschichte auch das Vernünftige ist, dann wird man die Ausbildung der staatlichen Wohlfahrtsverwaltung nicht für etwas schlechthin Verkehrtes und Willkürliches ansehen können. Denn offenbar ist sie mit geschichtlicher Notwendigkeit erwachsen. Die Keimpunkte,

von denen die Entwickelung ausgegangen ist, sind das Heerwesen und die Kirchenhoheit. Die steigende Ausbildung der Wehrkraft der modernen Staaten in Gestalt des stehenden Heeres steigerte in gleichmäßigem Fortschritt das finanzielle Bedürfnis, und dies führte zur fortschreitenden Ausdehnung der Kameralverwaltung; ihre Aufgabe wurde mehr und mehr die Erschließung aller wirtschaftlichen Hülfsquellen und die Entwickelung aller wirtschaftlichen Kräfte des Landes. So wurde die Ausbildung des Verkehrswesens, die äußere und innere Kolonisation, die Beförderung der Manufaktur und des Handels oder auch geradezu die Staatsunternehmung auf diesem Gebiet, die Fürsorge für Landeskultur, die Hebung des allgemeinen und des gewerblichen Unterrichts Gegenstand der Staatsthätigkeit. Dem kam entgegen, daß der Staat, von Anfang an mit der Kirche aufs engste verwachsen, deren Kulturaufgaben mehr und mehr an sich zog, seitdem ihre innere Kraft nachließ, und besonders seitdem verschiedene Bekenntnisse innerhalb desselben Staatsgebiets neben einander bestanden. So ging allmälig das Almosenwesen der Kirche in die staatlich regulirte Armenpflege der politischen Gemeinde, das kirchliche Unterrichtswesen in das staatlich organisirte Schulwesen, die freie kirchliche Pflege von Wissenschaft und Kunst an Staatsanstalten über. Gleichzeitig nimmt mit der steigenden Ausdehnung und Verwickelung aller Verhältnisse einerseits das Interesse der Gesammtheit an der Zuverlässigkeit und Regelmäßigkeit vieler Funktionen, andererseits die Unfähigkeit der Einzelnen sich in ihren Interessen selbst zu beraten, beständig zu; die Ausdehnung gemeinwirtschaftlicher Unternehmungen, welche in jüngster Zeit stattgefunden hat, ist, wie früher ausgeführt wurde, (S. 783 ff.) wesentlich hierauf zurückzuführen.

Daß nun diese ganze Entwickelung ein einziger großer Irrtum der Geschichte sei, wird ein Mann, der an historische Betrachtung gewöhnt ist, jenen abstrakt-allgemeinen Erwägungen des politischen Rationalismus schwerlich glauben. Es mögen Übergriffe stattgefunden haben; sie finden sich namentlich auf zwei Gebieten, dem der Sitte und dem des Glaubens und Wissens. Auch sie traten mit einer gewissen historischen Notwendigkeit ein; als Erbe der Kirche hat der Staat die Sitten- und Glaubenspolizei, wenn wir so sagen wollen, überkommen und verwaltet. Der Liberalismus ist die große Reaktion

gegen diesen Irrtum und hierin liegt sein Verdienst und seine historische Notwendigkeit. Sein Irrtum aber beginnt, wenn er, in schematischer Anwendung seiner Formel: Aufgabe des Staats ist der Rechtsschutz, die ganze Wohlfahrtsverwaltung einfach verwirft. Ist Leistungsfähigkeit die Voraussetzung der Selbstdurchsetzung nach außen und gehört diese unzweifelhaft zum Gebiet der Staatsthätigkeit, so kann schon aus diesem Grunde die Fürsorge für Erhaltung und Steigerung der Leistungsfähigkeit des Ganzen und der Einzelnen nicht schlechthin von den Aufgaben des Staats ausgeschlossen werden.

Für die Bestimmung der Grenzen der Staatsthätigkeit auf diesem Gebiet scheint mir nun die zweite der oben gegebenen Formeln von Bedeutung: je mehr es sich um gleichartige und unpersönliche Thätigkeit handelt, desto weniger ist es bedenklich, falls wesentliche Zwecke des Gesammtlebens es erfordern, sie in den Kreis der öffentlichen Regulirung oder Bethätigung zu ziehen; je mehr es dagegen um die Bethätigung des eigentümlichen und persönlichen Lebens sich handelt, desto stärker werden die Bedenken gegen öffentliche Regulirung oder Unternehmung, desto notwendiger die Vorkehrungen zum Schutz der Freiheit.

Im allgemeinen kann man nun sagen: das erste Merkmal, Unpersönlichkeit und Gleichartigkeit der Leistungen ist in weitem Maße der wirtschaftlichen Produktion und dem wirtschaftlichen Verkehr eigen, und zwar um so mehr, je mehr sie sich der Massenproduktion und dem Massenverkehr nähern. Dagegen sind die großen Gebiete des geistigen, des häuslich-familienhaften und des geselligen Lebens durchaus individualisirt-persönlicher Natur, und ihr Wert beruht wesentlich auf ihrer Individualisirung. Zugleich sind die wirtschaftlichen Leistungen in weitem Umfang kontrolirbar und erzwingbar; dagegen sind Fühlen und Denken, Glauben und Meinen, Sitte und Lebensgewohnheit in Haus und geselligem Verkehr der Überwachung und Beeinflussung durch Gesetz und Polizei wenig zugänglich; und soweit derartige Versuche dennoch stattfinden, wirken sie leicht störend und verderblich.

3. Wenn ich mich nicht täusche, entspricht die Entwickelung des Staats im letzten Jahrhundert im ganzen und großen der Forderung dieser Formel. Sie läßt sich nach dem Schema darstellen: der

Staat zieht sich von dem Gebiet des geistig-persönlichen Lebens mehr und mehr zurück, dagegen dehnt er auf dem Gebiet des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens seine Thätigkeit mehr und mehr aus.

Was zunächst den letzteren Punkt betrifft, so kann ich mich für die Thatsache auf früher Gesagtes beziehen. Die fortschreitende Ausdehnung der Staatsunternehmung ist für den modernen Staat von seinen Anfängen im 17. Jahrhundert bis auf die Gegenwart hin charakteristisch. Nicht minder gehört ihm die Ausbildung der Fürsorge für die Wohlfahrt der schwächeren Glieder der Gesellschaft in Gestalt der öffentlichen Armenpflege und des öffentlichen Unterrichtswesens an. Hat er die ständische und zünftige Regulirung des wirtschaftlichen Lebens als hemmend für die Entwickelung der Kräfte des Einzelnen aufgegeben, so hat er dafür neuerdings begonnen, durch eine umfangreiche Gesetzgebung das persönliche Leben der Arbeiterbevölkerung gegen die neuen Übel, welche die kapitalistische Produktionsweise mit sich bringt, zu schützen.

Von Herbert Spencer wird in einer kleinen Sammlung politischer Aufsätze unter dem Titel: The man versus the state (1884) gegen diese Entwickelung, die sich neuerdings auch in England, den Traditionen des Landes zum Trotz, unter dem Einfluß philanthropischer Gefühle, sowie radikaler und socialistischer Theorien durchzusetzen begonnen hat, heftiger Widerspruch erhoben. Er beleuchtet, mit dem Scharfblick eines advocatus diaboli, die gesetzgeberische Thätigkeit des englischen Parlaments während des letzten halben Jahrhunderts von der Kehrseite. Er sieht in der Fabrikgesetzgebung den Anfang einer neuen Sklaverei; der Staat nimmt dem Einzelnen die Verfügung über sich selbst und seine Arbeit aus der Hand. Nicht minder erscheint ihm die zunehmende öffentliche Fürsorge für die Armen und Schwachen ungerecht und bedenklich; sie hemmt die wohlthätige Wirkung der Auslese durch natürliche Zuchtwahl, indem sie die Tüchtigen und Strebsamen nötigt, für die Begehungs- und Unterlassungssünden der Untüchtigen und Trägen aufzukommen. Wenn es gerechtfertigt sei, die Sorge für die geistige Ausbildung ihrer Nachkommen unvermögenden Eltern abzunehmen und sie den Steuerzahlern aufzulegen, warum dann nicht auch die Sorge für die leibliche Ernährung? Der Grund, daß besser erzogene und unterrichtete Kinder tauglichere Glie-

der der Gesellschaft und des Staats sein würden, gelte auch für bessere Ernährung und Kleidung.

Ohne Zweifel ist es so, und es sind ja auch schon in dieser Hinsicht Anfänge gemacht worden; in Berliner Volksschulen wird Frühstück an arme Kinder verteilt, das einstweilen allerdings von Wohlthätigkeitsvereinen geliefert wird, ebenso wird in den Ferien eine Auswahl der Kinder zur Sommerfrische aufs Land geführt; anderwärts werden den Schulkindern unentgeltlich warme Bäder verabreicht: Dinge, die in der That nicht ohne Bedenken sind. Die Gewöhnung an Almosenempfang ist gewiß eine gefährliche Sache; auch wird der Zuzug vom Land in die Stadt, der längst in bedrohlichem Umfang stattfindet, durch alle derartige Dinge noch mehr ermutigt. Daß ein Übermaß von öffentlicher Fürsorge für die Armen und Schwachen stattfinden kann und vielleicht in mancher Hinsicht schon stattfindet, ist nicht zu leugnen.

Aber andererseits wird es ebenso wenig zweifelhaft sein, daß es unmöglich ist, den Standpunkt Spencers bis zu seiner letzten Konsequenz festzuhalten: was nicht durch eigene Kraft gedeihen kann, soll untergehen, wenigstens soll keine öffentliche Fürsorge dagegen getroffen werden. Abgesehen von der Einmischung des Staats zu Gunsten des erwerbsunfähigen Lebensalters durch rechtliche Verpflichtung der Angehörigen zur Versorgung, läßt sich auch nicht alle öffentliche Fürsorge für an sich erwerbsfähige Erwachsene ohne weiteres ablehnen. Vielleicht wäre für eine Gesellschaft, die in dem fingirten Naturzustand des Hobbes lebte, wo jeder ein unbegrenztes Recht auf Alles hat, das Princip angemessen: jedermanns Leben und Wohlfahrt ist ausschließlich seine eigene Angelegenheit. Nachdem aber einmal der Staat durch die von ihm errichtete und geschützte Rechtsordnung so überaus tief in die Gestaltung aller Lebensverhältnisse eingegriffen hat, liegt die Sache nicht mehr so. Das natürliche Selektionsprincip, welches das Überleben der tüchtigsten Individuen begünstigt, kommt hier nicht mehr rein zur Wirkung; durch Eigentumsordnung und Erbrecht ist ein Zustand der Dinge hervorgebracht worden, in dem der fähigste und willigste junge Mann ohne alle Hülfsmittel der Ausbildung seiner Kräfte, ja ohne irgend welche Gelegenheit zu ihrer Bethätigung überhaupt sein kann, während ein in jeder Hinsicht nichtsnutziger

Taugenichts über ererbte Quadratmeilen Landes und Millionen von Renten unbeschränkte Verfügung hat. Das Erbrecht will die tüchtigen Familien im Kampf ums Dasein schützen und begünstigen; es schützt aber thatsächlich auch das degenerirte Geschlecht. Nur dann, wenn Arbeit die einzige und zugleich eine jedermann stets und durchaus zugängliche Quelle des Eigentumserwerbs wäre, würde ein öffentlicher Zwang, diejenigen, die nichts haben und erwerben, aus den Mitteln der Steuerzahler zu unterhalten, mit Recht als ungerecht angesehen werden. Geht der Eigentumsschutz über den Schutz dieses „naturrechtlichen" Eigentums hinaus, schützt er auch das ohne Arbeit, ja selbst das durch unbilligste Ausbeutung fremder Arbeit erworbene Eigentum — und das wird ja bei der mechanischen Natur des Rechts unvermeidlich sein — so entsteht eine moralische Verpflichtung, auch für die Fehler des Systems aufzukommen. Diese Verpflichtung wird durch die öffentliche, aus den Beiträgen aller Eigentümer gespeiste Fürsorge für die social Schwächeren, die ja weder die physisch noch die moralisch Schwächeren sein müssen, in gewisser Weise anerkannt und erfüllt. — Daß eine vernünftige Fürsorge von dieser Art nicht blos der Billigkeit entspricht, sondern auch der Wohlfahrt der Gesammtheit dienlich ist, läßt sich zwar schwerlich eigentlich beweisen, doch wird das Gefühl der Notwendigkeit, welches alle civilisirten Völker antreibt, für Armen- und Krankenpflege, sowie für einen allgemeinen Unterricht aus öffentlichen Mitteln Sorge zu tragen, als ein starkes Argument zu Gunsten der Sache gelten können. Daß ein gutes öffentliches Unterrichtssystem einem Volk in ökonomischer und auch in militärischer Hinsicht Überlegenheit zu verschaffen beiträgt, möchte heut zu Tage am wenigsten zweifelhaft sein.

Es wird hiernach gestattet sein zu sagen: die Einmischung des Staats in die Gestaltung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens ist nicht blos eine Thatsache, sie ist auch eine notwendige und berechtigte Thatsache. Principielle Bedenken stehen der Ausbildung der wirtschaftlichen und socialen Gesetzgebung so wenig entgegen, als sie der Ausbildung des Familien- und Güterrechts entgegenstanden, die so eingreifend das Leben der Gesellschaft bestimmen. Es handelt sich lediglich um Zweckmäßigkeitsfragen, die nur durch Abwägung aller Wirkungen, nicht durch Folgerung aus abstrakten und allgemeinen

Principien entschieden werden können. Daß dabei jeder Ausdehnung der Staatsthätigkeit als solcher Gefahren anhaften, ist nicht zu leugnen und ohne Zweifel werden nicht selten über den nächsten wünschenswerten Folgen die ferner liegenden Gefahren übersehen.

4. Was den anderen Punkt anlangt, das andauernde allmälige Zurückweichen des Staats von dem Gebiet des geistig-persönlichen Lebens, so erinnere ich an folgende Thatsachen. Mit der Beseitigung der mannigfachen ständischen Schranken, mit denen vom Mittelalter her die persönliche Entwickelung und Lebensbethätigung des Einzelnen umgeben war, sind zugleich die Versuche gefallen, in die Sitten und Lebensgewohnheiten regulirend einzugreifen, die Kleiderordnungen, Luxusverbote und dergleichen. Die patriarchalische Auffassung des Staats als einer Erziehungsanstalt ist der Idee des Rechtsstaates gewichen. Nicht minder ist die Einmischung des Staats in die Entwickelung der Litteratur und Kunst, der wissenschaftlichen Forschung und Gedankenmitteilung wenigstens im Princip aufgegeben. Die Censur, ebenfalls ein Stück des kirchlichen Erbes, ist beseitigt, ohne Zweifel für immer. Die herrschende Vorstellung von dem Verhältnis des Staates zum geistigen Leben ist überhaupt eine andere geworden. Dem 18. Jahrhundert erschien Kunst und Litteratur einigermaßen als eine Veranstaltung der Fürsten und Herren, um dem Leben des Volkes Schmuck und Unterhaltung und sich selber Glanz und Ruhm zu verschaffen; auf Augustus und Ludwig XIV. wurde das goldene Zeitalter der römischen und der französischen Litteratur und Kunst zurückgeführt und jeder kleine und große Hof eiferte diesen Vorbildern nach. In dem Zeitalter, das mit Rousseau, Herder und Goethe beginnt, ist eine andere Vorstellung von dem Wesen der Poesie und Kunst allmälig herrschend geworden; wahre Dichtung und echte Kunst gehören nicht zu den Dingen, die auf Bestellung angefertigt werden können; von dem Genie geheimnisvoll empfangen und geboren, gedeihen sie nicht in dem Treibhaus höfischer Protektion, sondern nur unter Gottes freiem Himmel. Ein Überrest der alten Anschauung ist die in den Schulbüchern noch fortgepflanzte Tradition von der Litteratur- und Kunstblüthe, welche durch die Mediceer zu Florenz, oder Ludwig XIV. in Frankreich hervorgebracht worden sei. Wie kundige Historiker hierüber denken, kann man in Villaris

Leben Savonarolas und in Th. Buckle's Geschichte der Civilisation in England nachsehen.

Nicht anders steht es mit der wissenschaftlichen Forschung. Was für sie von Seiten des Staates geschehen kann, so ist jetzt die herrschende Ansicht, ist dies, daß er äußere Mittel zur Verfügung stellt; dagegen gehört Kontrole der Forschung und Prüfung ihrer Ergebnisse schlechterdings nicht zu seinen Aufgaben; eine Einmischung, wie sie noch Friedrich II. und Joseph II. übten, würde uns heutzutage sehr befremdlich vorkommen; die Selbstregulirung der Forschung und des eigentlich wissenschaftlichen Unterrichts wird wenigstens im Princip kaum mehr bestritten. Daß dabei, so lange der Staat äußere Mittel für die Erhaltung und Fortpflanzung der Wissenschaft zur Verfügung stellt, ein gewisser Einfluß auch auf die innere Gestaltung des Betriebes thatsächlich stattfindet, ist unvermeidlich. Doch wird man sagen dürfen, daß gegenwärtig die Lehr- und Lernfreiheit nicht nur im Princip anerkannt wird, sondern im wesentlichen auch in der Wirklichkeit stattfindet. — Schwieriger liegen die Sachen im Gebiet des Schulunterrichts. Hier ist eine Lehr- und Lernfreiheit, wie die Universitäten sie besitzen, offenbar nicht möglich. Es ist bei früherem Anlaß (S. 594 ff.) angedeutet worden, welches die in der Natur der Sache liegenden Grenzen der Freiheit und andererseits der Aufsicht sind.

Auch auf dem Gebiet des religiösen Lebens ist die Einmischung des Staates grundsätzlich aufgegeben, ein direkter Zwang zur Ausübung oder Unterlassung religiöser Handlungen findet nicht mehr statt. Die Zeit liegt kaum zweihundert Jahre hinter uns, wo Ketzerei oder Ausübung eines nicht zugelassenen Gottesdienstes allgemein als Verbrechen angesehen und von Staatswegen verfolgt wurde und noch bis vor wenigen Jahren fand Erzwingung kirchlicher Eheschließung und Taufe statt. Gegenwärtig steht es bei dem Einzelnen, welcher religiösen Gemeinschaft er sich anschließen, oder ob er auf Kirche und Religion überhaupt verzichten will; seine staatsbürgerlichen Verhältnisse werden dadurch im ganzen nicht beeinflußt. Die Civilstandsgesetzgebung im neuen deutschen Reich bezeichnet den jüngsten großen Schritt in der Zurückziehung des Staates vom kirchlich-religiösen Gebiet.

Allerdings wird diese Entwickelung noch nicht von Allen als eine notwendige und heilsame anerkannt. Wenn auch schwerlich auf irgend einer Seite die Wiederherstellung des Bekenntniszwanges und die Verfolgung Andersgläubiger von Staatswegen gefordert oder erstrebt wird, so ist doch bei Protestanten so wenig als bei Katholiken die Anschauung ungewöhnlich, daß der Staat sich nicht überhaupt gleichgiltig gegen die Religion verhalten könne und dürfe; da er selbst einer religiösen Grundlage bedürfe, so müsse er auch die Erhaltung der Religion als eine seiner Aufgaben anerkennen.

Es mag sein, daß diese Anschauung in einer früheren Zeit nicht ohne Recht war. Jedenfalls findet der Historiker ursprünglich Staat und Kult überall in engster Verbindung; ein Staatsbürgertum ohne Zugehörigkeit zur Kultgemeinschaft ist in den ursprünglichen Staatsbildungen völlig undenkbar; die Kultgemeinschaft erscheint als die notwendige Grundform aller Lebensgemeinschaft, Lossagung von den Göttern der Stadt und des Volks als Lossagung von dem Volk selbst. Aber in der Gegenwart liegen die Dinge nicht mehr so. Nach dem Gesetz der fortschreitenden Differenzirung, das alle geschichtliche Entwickelung beherrscht, haben sich aus der ursprünglichen Einheit des Lebens und Glaubens allmälig Recht und Sitte, Glauben und Wissen, Staat und Kirche zu großen selbständigen Lebensgebieten herausgebildet. Staat und Recht sind zu ungeheuer komplicirten Mechanismen geworden, zu denen der Einzelne ein völlig anderes, viel lockereres Verhältnis hat als zu der alten einheitlichen Volksgemeinde, man denke nur an die moderne Auswanderung und vergleiche damit die antike Kolonisation. Sodann ist auch Kirche und Religion etwas ganz anderes geworden. Die christliche Kirche steht von Anfang an als eine selbständige, ja fremde Lebensgemeinschaft neben dem Staat, eine Staatskirche, entsprechend dem antiken Stadtkult, hat sie nie sein wollen und können, das Streben nach Allgemeinheit ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen ist ihr immer wesentlich geblieben; sie konnte die Staaten in Dienst zu nehmen versuchen, aber selbst einem Staat zu dienen widerspricht ihrem Wesen. Endlich hat innerhalb der christlichen Welt aus der Religion ein umfassendes System des Glaubens und Denkens, eine Art Philosophie sich entwickelt, zu der das Verhältnis des Einzelnen von jeher ein indivi-

duelleres und freieres war, als zu den primitiven Religionen: die Häresien sind eine der christlichen Welt eigentümliche Erscheinung. Die natürliche Folge der mit der fortschreitenden Entwickelung zunehmenden Individualisirung des Denkens und Fühlens ist, daß Bekenntnisformeln immer unfähiger werden, das geistige Leben des Einzelnen zu formuliren.

Unter solchen Umständen ist die Einmischung des Staates in das religiöse Leben mehr und mehr unmöglich geworden. Wie die Dinge gegenwärtig liegen, sind Versuche, mit politischen Mitteln auf die Erhaltung oder Hebung des kirchlich-religiösen Lebens hinzuwirken, mindestens vergeblich. Fürsten und Machthaber können als Menschen Religion haben und als Einzelne auf Einzelne in diesem Sinne wirken, obwohl gerade bei ihnen der persönlich-menschlichen Einwirkung durch die Stellung schwere Hemmnisse bereitet werden: je leichter sie äußere Anbequemung durchsetzen, desto geringer ist die Aussicht, innere Wandlungen zu bewirken. Wenn sie aber als Inhaber staatlicher Macht mit staatlichen Mitteln ihre persönlichen Überzeugungen und Empfindungen auszubreiten unternehmen, dann sind die Wirkungen für die Einzelnen, für die Religion und für den Staat verderblich. Für die Einzelnen, auf welche sich die Einwirkung richtet: Lohn und Strafe, Gunst und Zurücksetzung sind nicht Mittel, auf die Überzeugung zu wirken; was sie wirken, ist Furcht und Begierde. Irdische Furcht und Begierde sind aber das Gegenteil religiöser Empfindung und der Schein der Religion tödtet die Sache. Wo hingegen der Einwirkung widerstanden wird, da entsteht Erbitterung und Feindschaft gegen das, was in solcher Gestalt sich aufdrängt. Und so ist die Wirkung staatlicher Protektion, daß die Aufrichtigen abgeschreckt und dagegen die, denen ihre Seele feil ist, angelockt werden. Das hat dann weiter zur Folge, daß die protegirte Richtung bei den Freien und Wahrhaften in Verachtung fällt. Jede unterdrückte Partei hat eine Tendenz, die Partei der ehrlichen Leute zu werden, und umgekehrt. Dazu kommt endlich die innere Verfettung einer durch äußere Mittel geschützten Religionsgemeinschaft; jede Protektion macht, wenn sie längere Zeit wirkt, innerlich wehrlos, eine Ansicht, eine Überzeugung, bedarf des Kampfes, um lebenskräftig zu bleiben. Das hat die Kirche mehr als einmal erfahren: Sicherheit oder gar gesetzlicher Zwang zu ihren

Gunsten machte sie immer sicher und stumpf und unfähig zu geistes-kräftiger Gegenwehr, wogegen sie im Kampf mit der Welt jederzeit Kraft und Rüstigkeit wieder gewann. Etwas davon hat man doch auch in dieser letzten Zeit noch gespürt. Wenn die evangelische Kirche jetzt mehr Leben und Mut zeigt, als vor einem Menschenalter, so ist es die Folge davon, daß der bleierne Druck der Protektion, der während des Reaktionszeitalters auf ihr lag, von ihr genommen ist. Und wenn das Verhältnis des Volkes zum Staat jetzt ein freieres und besseres ist, als während der ersten Hälfte des Jahrhunderts, so hat auch dazu nicht am wenigsten beigetragen, daß der Kirchenzwang aufgegeben worden ist. Die Erbitterung, welche im Jahre 1848 zum Ausbruch kam, hatte in ihm eine Hauptursache*).

*) Ein kräftiges Wort über diese Dinge hat Luther in seiner Schrift von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523): „Das weltlich Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermisset der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführet und verderbet nur die Seelen . . . Dazu sehen die blinden, elenden Leute nicht, wie gar vergeblich und unmöglich Ding sie vornehmen. Denn wie hart sie gebieten und wie fast sie toben, so können sie die Leut ja nicht weiter dringen, denn daß sie mit dem Mund und mit der Hand ihnen folgen; das Herz mögen sie ja nicht zwingen, sollten sie sich zerreißen. Treiben damit die schwachen Gewissen mit Gewalt zu lügen, zu verleugnen und anders sagen, denn sie es im Herzen haben, und beladen sich selbst also mit greulichen fremden Sünden. Denn alle die Lügen und falschen Bekenntnisse, die solche schwache Gewissen thun, gehen über den, der sie erzwinget."

Und auch ein Wort von F. H. Jakobi mag hier Platz finden: „Eine Staatsverfassung muß auf Tugend und Religion förmlich — ich sage förmlich — weder gegründet sein, noch sich dieselbe zum Ziele setzen. Tugend und Religion sind eine Sache des Menschen und nicht des Bürgers, sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den elenden Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfeder selbst in Bewegung setzen will. So lange in diesem Cirkel herumgelaufen wird, muß die Religion den Staat und der Staat die Religion verderben. Als Dienerin des Staats muß die Religion hinuntersinken zum Menschenwerk, zum Betruge, zum Gespött der Vernunft." (Citirt in einer lesenswerten Abhandlung von dem ehemaligen Direktor Gotthold in Königsberg über den Religionsunterricht, in dessen gesammelten Schriften Bd. III.)

Wie kommt es, daß die Versuchung, mit den Mitteln, welche einer Staatsregierung zur Verfügung stehen, auf den Glauben und die Überzeugungen der Menschen zu wirken, so groß bleibt, trotzdem die Unmöglichkeit des Erfolges so oft und so einleuchtend dargelegt worden ist? Die Ursache liegt einerseits in der natürlichen Neigung zur Intoleranz, andererseits in der verblendenden Wirkung der Macht. Jedermann wünscht, daß seine Umgebung seine Ansichten teile oder ihnen sich unterordne, und zwar ist dieser Wunsch um so stärker, je weniger die Ansichten auf objektiven Gründen ruhen, je mehr sie Sache der Neigung und des Willens sind. Dagegen sträubt sich jedermann die eigenen Ansichten fahren zu lassen, weil sie nicht mit denen Anderer in Übereinstimmung sind. So lange er nun in der Minderheit ist, verlangt er für seine Ansicht Schonung und Duldung; Versuche, mit äußeren Mitteln auf seine Überzeugungen zu wirken, erscheinen ihm ebenso ungerecht als vergeblich. Sobald er aber die Mehrheit oder die Macht gewinnt, ändert sich alles; so einleuchtend ihm vorher die Pflicht der Duldung war, so möglich und notwendig kommt ihm nun vor, daß man etwas thue, um die gute Sache ins rechte Licht zu setzen, die Anhänger zu befestigen, die Gegner zu gewinnen, vor allem aber die Jugend in den rechten Anschauungen zu erziehen, damit die Zukunft nicht in die überwundenen Irrtümer zurückfalle. — Hierin besteht kein Unterschied zwischen den Parteien; jede unterdrückte Partei verlangt Freiheit, jede herrschende übt Unterdrückung, wenn nicht dem Wort, so doch der Sache nach. Wie es mit der Liberalität der Liberalen bestellt ist, kam zur Zeit des sogenannten Kulturkampfs ans Licht; offenbar war die Meinung der eigentlichen Kulturkämpfer, durch Gesetz und Polizei den katholischen Klerus auf andere Gedanken zu bringen; namentlich die Anordnungen über die Vorbildung der Geistlichen zeigen diese Absicht. Was schien billiger, was notwendiger, als die künftigen Priester dem einseitigen Einfluß einer fremden, römischen, kultur- und staatsfeindlichen Bildung zu entziehen? was liberaler, als dem von den Jesuiten geknechteten Klerus die Freiheit zu bringen? Immerhin waren es gelinde Mittel, die man anwendete, verglichen mit denjenigen, welche von der römischen Kirche früher angewendet worden waren, um Andersgläubige zurecht zu bringen. Doch reichten sie hin, zu bewirken, daß die katholische

Partei jetzt ihrerseits die Glaubens- und Gewissensfreiheit auf ihre Fahne schrieb und unter dieser Fahne sich zu überaus kräftigem und erfolgreichem Widerstand sammelte. — Wenn der Kulturkampf den Erfolg gehabt hätte, auf beiden Seiten die Einsicht zu mehren, daß es ein vergebliches und verderbliches Unternehmen ist, mit den Mitteln der Staatsgewalt das geistige Leben regeln zu wollen, so wäre er für die politische Bildung des deutschen Volkes doch nicht ganz vergeblich gewesen.

Vielleicht darf man sagen: unsere politische Bildung ist in einer hoffnungsvollen Entwickelung begriffen. Die konservative Partei hat von ihrer alten Neigung, die Staatsgewalt zum Kirchenzwang zu mißbrauchen, offenbar ein Beträchtliches fahren lassen. Und in demselben Maße hat der Liberalismus von seiner Staatsscheu verloren; die Maxime des Laisser-faire auf dem Gebiet des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens gehört der Vergangenheit an; der Liberalismus fängt an zu begreifen, daß mit der formellen bürgerlichen und politischen Freiheit die wirkliche Freiheit eines aus sich selbst sich gestaltenden persönlichen Lebens noch nicht gegeben ist. Die Möglichkeit solcher Freiheit dem Einzelnen zu verschaffen — erringen und gebrauchen muß er sie selbst — das scheint mir die Formel für die Staatsthätigkeit zu sein, der auch der Liberalismus zustimmen kann. Ihre Erfüllung mit einem konkreten Inhalt wird für verschiedene Zeiten verschieden sein; in unserer Zeit wird es sich wesentlich darum handeln, für die Jugend die Möglichkeit gesunder und angemessener Ausbildung der Kräfte, für die Erwachsenen rechtliche Formen zu schaffen, die es erleichtern, das normale Verhältnis der Arbeit und der Güter zum persönlichen Leben zu erhalten und, soweit es gestört ist, wiederherzustellen. Die Bestimmung der Arbeit und der Güter ist aber, der Erhaltung des persönlichen Lebens zu dienen, nicht es zu knechten.

Register.

A.

Aberglaube 356.
Absolutismus 700, 725, 829, 846, 865 ff.
Ackerbau 680.
Adel 439, 470, 696, 723 ff., 852 f.
Aeschylos 336.
Aesthetik 10, 290.
Alter 88, 236, 248, 365, 394, 676.
Almosen 540 ff.
Altertum s. Griechen.
Altruismus 190 ff. 312 ff.
Ambrosius 57, 127.
Ameisen, sklavenhaltende, 430.
Amerika 798, 816, 833, 851.
Anarchismus 737, 771.
Anaxagoras 43.
Angelus Silesius 364.
Anmut 416.
Anstand 665.
Arbeit 430, 435 ff.
Arbeiter 712 ff., 734 ff.
Arbeiterausschüsse 807 ff.
Arbeiterschutz 799 ff.
Arbeitstag 800 ff.
Arbeitsteilung 687 ff.
Aristipp 203 ff.
Aristoteles 1, 21 f., 33 ff., 62, 200, 206, 216, 219, 333, 353, 400, 407, 589, 630, 659, 674, 677, 837, 848.
Aristokratie 761, 848 ff.
Armenpflege 540 ff., 781.
Armut 445 f., 546.
Arnold, M. 228, 722.
Arzt 15, 191, 494, 568 ff., 641.
Askese 71, 401 ff.
Atheismus 346 ff.
Aufklärung 25, 27, 115, 300 f., 455, 648 f.
Aufrichtigkeit 572, 579.
Augustinus 50, 124, 128, 270, 360.

B.

Bacon, Fr. 5, 107 ff., 354, 390, 450, 584.
Bamberger 716.
Barmherzige Schwester 538, 618.
Barmherzigkeit 62, 97, 173 ff., 536 ff.
Bauerntum 687, 789, 795, 813.
Beamtentum 779, 791 ff., 864.
Bebel, A. 736 ff., 754 ff., 764 ff., 770 ff.
Bedientenluxus 431 f.
Beharrlichkeit 410.
Beispiel 188.
Bellamy, 776.
Bentham, J. 144, 196, 197, 313, 619.
Berner, A. 523.
Beruf 435 ff.
Berufswahl 762 ff.
Bescheidenheit 403 ff., 479 ff.
Bettel 541 ff.
Bias von Priene 274.
Bibel 69, 361, 592 ff.
Bildung 430, 447 ff, 453, 460, 632, 724.
Bismarck, Fürst v. 437, 745, 860.
Blanc, L. 731.
Bluntschli 205, 453, 750.
Börsenspiel 779.
Böse, das 120, 169 ff. 264 ff.
Brentano, L. 776, 801, 809.
Bret Harte 616.
Büchermachen 639.
Buckle, Th. 107.
Buddhismus 88 ff.
Buhle, J. G. 115.
Burckhardt, J. 86, 306.
Büreaukratie 867, 881.
Bürgertum 708 ff., 723 ff.
Byron 243, 366.

C.

Carlyle, Th. 205, 485, 587, 635 f., 859.
Cato 855.
Celsus 75.
Ceremoniell 664 ff.
Chamfort 431.
Chamisso 338.
Christentum, s. Lebensanschauung 19, 48 ff., 119 ff., 328 ff.; s. Verhältnis zum Recht 52 ff., 507 ff.; zum Staat 54, 838, 894 f.; zum Krieg 51; zu Bildung und Kunst 56; zum Reichtum 58; zur Ehre 59; zur Familie 64, 693 ff.; zur Askese 71; zum Leiden 119, 331 ff.; s. Verhältnis zur antiken Welt 75 ff., 85 ff., 331; zum Buddhismus 88 ff.; zum Mittelalter 90 ff.; zur Neuzeit 118 ff.; Vermischung mit der Welt 95 ff.
Chrysostomus 573.
Circe 212.
Civilisation 256, 409, 424.
Claudius, M. 591.
Clemens von Alexandrien 58.
Columbus 568.
Comte, A. 33, 146, 739.
Coelibat 402, 617 ff.
Crispinus 176.

D.

Dahlmann 838.
Dämonenglaube 361.
Darwin 146, 216, 268 f., 357, 584.
David v. Augsburg 578.
Demokratie 849, 858.
Demokrit 40, 415.
Demut 59, 475 ff.
Descartes 109 ff.
Deutsches Volk 434, 553, 667 ff.
Deutschland 703, 732, 799, 802, 828.
Diätetik 2, 7, 396 ff., 416 ff.
Dichtung 203, 243 f.
Diebstahl 176, 186, 438, 441, 446.
Dienstbotenwesen 653 ff.
Diplomatie 566.
Diskretion 577.
Dogmatik 368.
Döring, A. 226.
Dostojewskij 308.
Duell 529 ff.
Dummheit 453 ff.
Dürer 162, 459.
Dynastie 851, 860, 864 ff.

E.

Egoismus 190 ff., 312 ff., 547 ff.
Ehe 601 ff., 624 ff., 736.
Ehelosigkeit 617 ff.
Ehescheidung 628 ff.
Ehre 59, 250, 252, 399, 469 ff., 527, 529, 609 f.
Ehrfurcht 273, 355 ff., 615.
Ehrgeiz 473 ff.
Ehrlichkeit 315.
Eid 562 f.
Eigentum 435, 679 ff., 733 f.
Eigentumsrecht 438, 507, 527, 680 ff., 739 ff., 817.
Einkommenverteilung 757 ff.
Einsamkeit 672.
Eitelkeit 473 ff., 669.
Eliot, G. 245.
England 731, 800, 808, 832, 844, 862, 869.
Engländer 480 f., 509 f., 667 f., 856.
Epiktet 45, 82, 405, 413.
Epikur 40 ff., 44, 196, 346.
Erasmus 575.
Erkenntnis, s. Wissen.
Erlösungsreligion 88.
Erziehung, Wesen und Aufgabe 539, 613 ff.; moralische 394, 399, 406, 480, 495, 497, 549, 614; intellektuelle 447 ff., 595 ff.; leibliche 428 ff.; Handgeschick 433 f., 806; Patriotismus 553 ff.; s. auch Unterrichtswesen.
Essen, Stadt 784.
Ethik, Begriff u. Aufgabe 1 ff., 290; Methode 4 ff.; teleologische u. intuitive M. 146, 155, 170 ff., 291 ff., 501 ff., 565; Geschichte der E. 19 ff.; griechische 21, 24 ff.; theologische 126 ff.; moderne 135 ff.
Eudämonie 22, 217.
Eudämonismus 151 ff., 190.

F.

Fabrikarbeit 692 ff., 701 ff.
Fabrikarbeiter 714 ff.
Fabrikgesetzgebung 799 ff.
Familie 601 ff., 736 ff.
Feindesliebe 510 ff.
Fetischismus 589.
Fichte, J. G. 289, 346 f. 564.
Francke, A. H. 60, 245.
Franklin, B. 398, 663.

Frankreich 730 ff., 833, 844.
Franzosen 397, 667, 855.
Frauen, Naturell 411, 474, 477, 495, 608 ff., 617, 619; Erziehung 429, 455, 641, 653.
Frauenemanzipation 517, 630 ff., 736.
Freigebigkeit 62.
Freiheit, Willens- 373 ff.; bürgerliche 707, 762 ff., 832, 837 ff.
Freimut 476.
Freundschaft 673 ff.
Friedensbewahrung 499 ff., 682.
Friedländer 78, 431.
Friedrich d. Gr. 215, 240, 832, 893.

G.

Gaunertum 473.
Geduld 411.
Gefühl 208 f. 490 ff.
Geiz 441 f.
Gelassenheit 412.
Gelehrtentum 43 f., 241, 357 f., 474, 584.
Gemeinde 556.
Gemeindeunternehmung 788.
Genuß 319.
Genußsucht 400 ff., 691, 700 ff.
Gerechtigkeit 496 ff.
Gericht, jüngste 87, 257, 343, 536.
Germanen 667, 843 ff.
Geschichte 214, 257, 273, 605 ff., 815; G. das Weltgericht 268, 440; Philosophie der G. 9, 222 ff., 248 ff., 259 f.
Geschlechterverfassung 841 f.
Geschlechtsleben 608 ff., 646 ff.
Geschwätzigkeit 660.
Geschwister 615.
Geselligkeit 602, 656 ff.
Gesellschaft 678 ff., 686 ff.; Verhältnis zum Staat 863 ff.
Gesellschaftsordnung 695 ff.
Gesundheit 314, 416 ff., 781.
Gewerkvereine 808.
Gewissen 179, 186, 193, 277 ff., 298 ff., 315, 386.
Gewohnheit 187.
Gierke 841, 843.
Gizycki, G. v. 224 ff., 368 ff.
Glaube 260, 346 ff., 367, 739.
Gleichheitsprinzip 517 ff., 725, 750, 760 ff.
Glück 326 ff., 691.
Goethe 123, 223, 241 f., 247, 260, 263, 267 f., 290, 306, 318, 334, 348, 353, 355, 454, 456, 478 f., 492, 571, 593, 673, 677, 727, 796.
Gottesvorstellung 28, 223, 349 ff., 359 f.; Gottes Reich 221 ff.; 257, 261.
Gotthelf, J. 242.
Gregor v. Tours 112.
Grant, U. 533.
Griechen, Lebensanschauung 19, 21 ff., 42 ff., 120, 124 f., 327, 333 ff.; Ethik 24 ff.; 397, 399; Naturell 81, 120, 397, 855; Schätzung der Arbeit 46, 691; gymnast. Spiele 400; Staatsleben 47, 837 ff., 843 ff., 855; Kunst 462 ff.; Religion 342; Philosophie 42 ff., 357, 572 ff.
Grimm, J. 615.
Großmut 510 ff.
Großstadt, Einfluß auf Lebensweise 426, 428 f., 631 ff., 654, 658, 691, 713, 718, 788, 806.
Grundbesitz 684 ff., 788 ff.
Gury, P. 130 ff.
Gut, höchste 21 ff., 194 ff., 221 ff.
Gut 169 ff.
Gymnasien, s. Unterrichtswesen.
Gymnastische Übungen 400, 428 ff.

H.

Hagestolz 240, 618.
Halbbildung 456.
Hamann 61, 124.
Hamerling, R. 265.
Hamlet 246, 273.
Handel 686, 702 f.
Handfertigkeit 433, 806.
Handwerk 698 ff., 714, 769 f., 811, 813.
Hansen, G. 678, 745, 813.
Harnack, A. 98.
Harvey 584.
Hase, K. 50, 67 ff.
Haus 425, 602.
Hausfrau 518, 631, 638 ff.
Haushalter, guter 441.
Haushaltung 603.
Hausindustrie 701.
Hausvater 603 f.
Hedonismus 195 ff., 224 ff., 229 ff.
Heerwesen 433, 531, 780, 860, 876 f.
Hegel 155, 216, 223, 502 ff.
Heilige 64, 401 ff.
Heimatliebe 550, 555, 659.

Heraklit 353.
Herbart 158 f.
Herodot 23 f.
Hesiod 330 ff.
Heterodoxie 587.
Heuchelei 561.
Hobbes 112, 135 ff., 143, 190, 238, 376, 516 f., 830 ff.
Hochmut 453, 479 f.
Höflichkeit 571, 665 ff.
Homer 124 f., 361.
Horaz 120, 660.
Humanität 221, 455, 554.
Humboldt, W. v. 123 f., 883 ff.
Hume 144, 488.
Hutcheson 152.
Huxley, Th. 453.

J.

Jacobi, F. H. 896.
Ideal 213 f., 225, 459, 468.
Idealismus 346 ff.
Jesuiten 130 ff., 179 ff., 211, 821.
Jesus 48 ff., 67, 122, 265, 268, 305, 335, 476, 586.
Ihering, R. v. 52, 446, 505, 509 ff., 665.
Inder 88 ff.
Indiskretion 660.
Industrie 701 ff., 769 ff., 784 ff.
Instinkt 8, 209, 278, 280 ff.
Intelligenz 209 f., 249 ff., 447 ff.
Intoleranz 527, 661, 897.
Jodl, F. 155.
Judentum 160, 827.
Irrtum, ob immer schädlich? 566 ff.
Jugend 394, 479, 676.
Julian 121.

K.

Kant, J. 5, 15, 131, 148 ff., 216, 240, 264, 286 ff., 292 ff., 296, 344, 363, 370, 501, 558, 564, 598, 832.
Kapital 697 ff., 742 ff., 768, 777 ff.
Katholicismus 99, 106, 121, 129, 573, 897.
Keim, Th. 67 ff., 75.
Keller, L. 96.
Kepler 475, 574 f., 583.
Kierkegaard, S. 96.
Kirche 90, 95, 97, 99 f., 103, 121, 344, 359 ff., 400, 572 ff., 594, 783, 831; kirchliche Moralphilosophie 126, 375.
Kleidung 425 ff.
Kleinmut 477.
Klerus 93, 440, 579.
Königtum, s. Monarchie.
Korruption 797 ff., 868.
Kultur, Verhältnis zum Christentum 72; zum Glück 254 ff.; zur Moralität 257 ff.
Kulturkampf 897.
Kunst 355, 447 ff.; Verhältnis zur Moral 649 ff; zum Staat 892.

L.

Laas, E. 650.
Landfrage 789.
Lange, A. 714.
La Rochefoucauld 238, 491 f.
Lassalle, F. 732, 756 ff., 774 ff., 814.
Laveleye 684.
Leibliche Leben 416 ff.
Leibesübungen 428 ff.
Leibniz 113 f., 147, 216, 270, 377, 434, 574.
Leiden 119 ff., 123, 207 ff., 260 ff., 335 ff.
Leopardi 228.
Lessing 586.
Liberale Gesinnung 528, 659 ff.
Liberalismus 707, 738, 792, 829 ff., 897 f.
Libertinismus 400.
Liszt, Fr. v. 505.
Locke, J. 399, 438, 610, 681 ff., 830 ff.
Lokrer 585.
Lotze, H. 158, 353.
Loyola, J. 794.
Lucian 46.
Ludwig XIV. 214, 239, 893.
Lüge 556 ff., 596 ff.
Lust 195 ff., 207 ff.
Lustbilance 215, 225, 229 ff.
Luther 94, 101 ff., 104, 344, 376, 560, 575, 896.
Luxus 443 ff., 708 ff., 753.

M.

Märtyrertum 121, 206, 579 ff., 823.
Mäßigkeit 398 ff.
Maine, H. 858 f.
Mandeville 144, 266.
Manzoni 403.
Marcus Aurelius 76, 82 ff.
Martensen 360, 565.

Marx, K. 721, 733, 742 ff., 778 ff., 801.
Materialismus 347 ff.
Max, Joseph v. Baiern 542.
Meineid 562.
Menander 336.
Menschenrechte 833 ff.
Mephistopheles 268.
Messe 121, 131 ff.
Meyr, M. 231.
Militär, s. Heerwesen.
Mill, J. 145, 197.
Mill, J. St. 146, 196, 217, 256, 289, 624, 629, 633 ff., 645 f., 667, 678, 811, 869, 883.
Milton 459.
Mitleid 490 ff.
Mittelalter 12, 90 ff., 100, 103, 161, 424, 463 f., 698 ff., 726, 728, 762, 844 ff.
Mittelstand 445, 813.
Mode 427.
Molche, augenlose 357.
Mönchtum 89, 128, 401 ff.
Monarchie 839, 848, 851 ff., 856 ff.; konstitutionelle M. 864 ff.
Monogamie 621 ff.
Monopol 785 ff.
Moral, s. Ethik.
Moralität, s. Sittlichkeit.
Moralisches Irresein 309.
Moralpredigt 14, 395, 397, 403.
Morus, Th. 485.
Müßiggang 436 ff.
Mutterrecht 601.

N.

Nächstenliebe 63, 536 ff.
Nationalitätsprincip 816, 826.
Napoleon 182, 743.
Nationalreichtum 708 ff.
Naturalismus 19; in der Kunst 244.
Naturforschung 106 f., 349 ff.
Naturgefühl 669 ff.
Naturrecht 517.
Naubitzer 728.
Neid 120, 403, 406, 491 f.
Nero 77.
Neuplatonismus 84.
Nietzsche, Fr. 48, 160, 597.
Nihilismus, politischer 797, 868; moralischer 307; theoretischer 347.
Nordau, M. 596.
Notlüge 563 ff.
Notrecht 524.

O.

Ochlokratie 849.
Offenheit 659, 674.
Öffentliche Meinung 671.
Oligarchie 849.
Optimismus 114, 123, 143, 249, 328.
Ordnungsliebe 410.

P.

Parlamentarische Regierung 869 ff.
Parteimoral 185.
Patriotismus 551 ff.
Paulus 49, 65, 70, 94, 331.
Pedanterie 661.
Persönlichkeit 386.
Pessimismus 116 ff., 123, 160 ff., 227 ff., 328 ff., 338, 597, 625.
Pestalozzi 186.
Petrarcha 163.
Pfaffentum 95, 400.
Pfarrhaus 620.
Pflicht 20, 277 ff., 310.
Philosophie 85, 346 ff., 448 f.
Plato 27 ff., 43, 47, 120, 216, 218, 220, 346, 389, 436, 572, 650, 688, 837.
Polygamie 12, 622 ff.
Prädestination 376.
Preußen 707, 780, 782; Verfassung 870 ff.
Produktivassociation 774 ff., 810 ff.
Proletariat 436, 714 ff., 719 ff.
Prostitution 650 ff.
Protagoras 25.
Pufendorff 831.

R.

Rache 498, 511 ff.
Rationalismus, methodologischer 15, 289, 684, 839, 850; kirchlicher 359.
Recensententum 481, 516, 557.
Rechthaberei 661.
Rechtsordnung, Wesen u. Bedeutung 499 ff.; Princip der Rechtsbildung 516 ff.; Verhältnis zur Moral 519 ff.; die Rechtsgebiete 525; Verhältnis zur Gesellschaft 739, 861; zum Staat 861, 885.

Rechtschaffenheit 30, 220.
Rée, P. 299 f.
Reform 853 ff.; sociale 730 ff
Reformation 101 ff., 700, 781.
Reichtum 58 f., 445, 708 ff.
Religion 90, 214, 257, 341 ff., 355, 405, 585; Erlösungsreligion 88; Verhältnis zur Moral 339 ff.; zur Kunst 459; zur Familie 604 f.; zum Staat 838, 893.
Renaissance 100 f., 306, 458, 465 ff.
Rentier 440 ff., 711, 746.
Republik 839, 856 ff.
Reue 186 f., 278 ff., 513.
Reuter, Fr. 242.
Revolution, geschichtliche 48, 580; sociale 441, 767, 814 ff.; politische 184, 836, 853 f.; französische 725, 729, 731.
Rigorismus 571 ff.
Ritterlichkeit 97, 507 ff.
Rodbertus, K. 697, 733, 741.
Römer 397, 855.
Römische Kaiserzeit 78 ff., 86, 121, 431, 845 ff.
Rothschild 784.
Rousseau 116, 152, 164, 249 ff., 254 ff., 549.
Rückert, Fr. 214, 252, 291, 586.
Rücksichtslosigkeit 666.
Ruhm 472.
Rümelin 879.
Rußland 431, 515, 797 f.

S.

Sachverständigen-Knechtschaft 694.
Salzmann 653.
Sand, K. L. 178.
Savonarola 63, 74.
Schamhaftigkeit 649.
Schäffle, A. 678, 688, 697, 730, 747 ff., 763, 804, 841, 863.
Schelling 154, 249.
Schiller 287 ff.
Schleiermacher 134, 176 ff., 506.
Schmeichelei 561, 661, 796.
Schmerz 200, 202, 207 ff., 227 ff., 491 ff.
Schmoller 698, 712, 810.
Schönheit 416.
Schopenhauer 89, 159 ff., 192, 211, 228 ff., 247, 291, 312 ff., 377, 388, 478 f., 487, 495, 531, 575, 622, 670.
Schulwesen, s. Unterrichtswesen.
Schweigen 57, 661.
Schweiz 801, 851.
Seelsorge 14, 395.
Selbstbeherrschung 385, 397 ff.
Selbsterhaltung 135, 140 f., 190 f., 212 ff., 313 ff., 469, 860.
Selbsterkenntnis 478 ff.
Selbsterziehung 387, 394, 399, 616.
Selbstgefühl 60 f., 475, 477.
Selbstgefälligkeit 474.
Selbstmord 478 ff.
Selbstsucht 319, 547 ff.
Selbstverwaltung 880 ff.
Seneca 77.
Servilismus 475 f.
Shaftesbury, A. 140 ff., 190.
Shakespeare 246, 272, 320, 403, 480, 560, 662.
Sidgwick, 146, 302.
Sitten 1, 6, 179, 280 ff.
Sittengesetze, sind Naturgesetze menschlich-geschichtlichen Lebens 8, 156, 283 f. 296, 309, 353, 362, 371; nicht streng allgemein 10 ff., 179 ff., 285, 296 ff., 512, 523, 568.
Sittlichkeit 175 ff. 193, 282, 303; Verhältnis zur Religiosität 339 ff.
Sklaverei 97, 695.
Socialdemokratie, Geschichte 730 ff.; Programm 735 ff., 747, 761 ff.; Politik 814, 819.
Sociale Frage 722 ff.
Socialismus 730 ff.; christlicher 815; Kathedersocialismus 733.
Socialreform 799 ff.
Socialistengesetz 819 ff.
Solon 23.
Sokrates 25 f., 45, 84, 304, 336, 450, 663.
Sophisten 25 f., 43, 307, 859.
Souveränität 828 ff.
Sparkassen 778, 806.
Spartaner 408.
Spekulative Philosophie 154 ff., 353, 480.
Spekulation 719, 779.
Spencer, H. 146, 171, 314, 323 ff., 665, 857, 861, 889 ff.
Specialistentum 357, 690.
Spiel 429, 457, 656.
Spinoza 136 ff., 216, 247, 289, 351 f. 377, 410, 512.
Splitterrichten 333, 577.

Sport 433.
Staat, Begriff 825 ff., Ursprung 839 ff.; Form 848 ff.; Thätigkeit 829 ff.; diese im Wachsen 779 ff., 846 ff.; ihre Grenzen 882 ff.; Verhältnis zum Volke 551, 826.
Statistisches 703 ff., 758, 769 ff.
Stein, Fr. v. 476, 561, 647, 881.
Stein, L., 730, 862 ff.
Steinthal, H. 202.
Stoiker 38 ff., 216, 218, 484, 572.
Strafrecht, 383 ff., 500 ff.
Strauß, D. 68, 74, 118, 356, 592.
Strebertum 794 ff.
Sünde 120.
Sympathische Gefühle 250, 252, 490 ff.

T.

Taback 424 f.
Taine, H. 649.
Tante 621.
Tapferkeit 406 ff.
Tertullian 51, 55, 59, 91.
Thackeray 243.
Theismus 346, 349.
Theodicee 260, 381.
Thomas v. Aquino 216.
Thomasius, Chr. 831.
Thucydides 47.
Thun, A. v. 699, 719.
Titelwesen 470, 668 f.
Tod 273 ff.
Todesstrafe 506.
Tönnies, F. 165, 227, 610, 847.
Toleranz 527, 897.
Tolstoi, L. 96, 431 f.
Trajan 76.
Trendelenburg 683.
Triebe 38, 197 ff.; Verhältnis zur Pflicht 285; zu den Tugenden 393, 490.
Trinkgeld 445 f.
Trunksucht 417 ff.
Tugend 172, 394 ff.; Verhältnis zur Wohlfahrt 326 ff.
Turnen 432.
Tyrannis 849.

U.

Übermut 477.
Übel 201, 260 ff.
Undankbarkeit 584 ff.
Unschuld 187.
Unternehmer 697, 743, 812.
Unterrichtswesen 451 ff., 594 ff., 693, 759, 763 f., 774, 781, 783, 893; Gymnasium 455, 694, 724, 728, 764; Prüfungen 452, 794.
Unsterblichkeitsglaube 343, 362 ff.
Utilitarianismus 146, 321.

V.

Valentini, G. v. 446, 546, 563.
Verantwortlichkeit 380 ff.
Verbrechertum 446, 473, 546 ff.
Vereinsthätigkeit 545.
Verführung 330.
Vergebung 512 ff.
Vergeltungstrieb 188, 498, 549.
Verkehrswesen 703 ff., 780, 784.
Vernunft 219, 387, 394, 493.
Verschlossenheit 660.
Verschwendung 441 ff.
Versicherungswesen 787, 802.
Verstand 209, 408, 447 ff.
Verträglichkeit 514, 659.
Volkstum 464, 551, 826.
Volksvertretung 865 ff. 877 ff.
Voß, J. H. 693.

W.

Wagner, A. 678, 730, 748, 754, 783, 788.
Wahlrecht 725, 878 ff.
Wahrhaftigkeit 556 ff.
Wahrheit 580 ff., 588 ff.
Wahrheitsliebe 579.
Waitz, Th. 339, 691.
Weisheit 415.
Wellington 452.
Whewell 147.
Wieland 203 ff.
Wille 232, 385 ff., 588 ff; Freiheit des W. 373 ff.
Wirtschaftliche Leben 435 ff., 603, 678 ff., w. Tugenden 435 ff., 716, Verhältnis zum Staat 886 ff.
Wirtschaftskrisen 719 ff., 751 ff., 764.
Wissenschaft, ihre Bedeutung 447 ff., 580 ff., Schätzung bei den Griechen 26 ff., 42 ff., im Christentum 49 ff., in der Neuzeit 106 ff., Verhältnis zur Religion 349 ff.
Wohlfahrt 172, 194, 212 ff., 217, 311 ff.

Wohlthätigkeit 320, 536 ff.
Wohlwollen 490 ff., 540 ff.
Wohnung 425 f., 718, 788.
Wolf, F. A. 361.
Wolff, Chr. 147 f., 317, 831.
Wunderglaube 358 ff.
Wundt, W. 155, 280, 340, 417, 665.

Y.

York, v. 297.

Z.

Zelter, K. F. 727.
Zorn 388 ff., 412 ff., 497 f.
Zünfte 698 ff.
Zweikampf 529 ff.

Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke) in Berlin N.

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU